

ЛЕОН МОРРИС

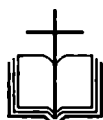
ТЕОЛОГИЯ
НОВОГО
ЗАВЕТА



МОСКОВСКАЯ
ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ
АКАДЕМИЯ

ЛЕОН МОРРИС

ТЕОЛОГИЯ НОВОГО ЗАВЕТА



**Христианское общество
«БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»**

**Санкт-Петербургский
христианский университет
Санкт-Петербург**

1995

ББК 86.376
М79

NEW TESTAMENT THEOLOGY
Leon Morris

Zondervan Publishing House
Academic and Professional Books
Grand Rapids, Michigan 49530

Перевод выполнен
Санкт-Петербургским
христианским университетом

Книга подготовлена в печать
издательским отделом
христианского общества
«Библия для всех»

ISBN 5-7454-0032-3

М $\frac{0403000000-032}{47A(03)-95}$ без объявл.

© Zondervan Publishing House, 1986

© Русское издание. Санкт-Петербургский
христианский университет, 1995

Предисловие

Цель этой книги — дать читателю сжатое введение в теологию Нового Завета. Тема эта значительна и важна, о чем свидетельствует множество внушительных по объему и учености книг, написанных о новозаветной теологии, однако я не стремился прибавить к их числу еще одну пространную работу. Напротив, я сделал попытку идти средним путем, так, чтобы моя книга не оказалась ни бесполезно краткой, ни слишком длинной и технически сложной для учащихся или любознательных неспециалистов. Если моя книга подвигнет таких читателей на изучение более обстоятельных работ, то я буду вполне вознагражден результатом. Преследуя свои цели, я не погружался глубоко в споры, волнующие научный мир, хотя, надеюсь, был довольно сносно осведомлен о том, что говорят ученые. Я просто пытался изложить основные теологические идеи книг, входящих в состав Нового Завета, как я их понимаю, не стараясь полемизировать с научными теориями. Я предпочел бы снабдить мою книгу более серьезными подтверждениями и свидетельствами, но это привело бы к значительному увеличению ее объема.

Везде, кроме специально оговоренных случаев, я цитирую Ветхий Завет по Новому Международному Переводу Библии (New International Version).¹ Места из Нового Завета я привожу в собственном переводе, который, как и любой индивидуальный перевод, имеет свои недостатки, но, в то же время, дает читателю возможность увидеть, каким представляется мне смысл греческого текста. Я призываю читателя проверить мои варианты перевода Нового Завета, соотнося их с нормативными.

Выражаю свою благодарность ANZEA, издательству, готовящему юбилейный сборник в честь Д. Браутона Нокса, за решение использовать в настоящей книге мою работу из этого сборника: «Апостол Павел и его Бог».

Леон Моррис

¹ В переводе используется текст Синодального издания. — Прим. ред.

Введение

Существует множество книг, носящих название «Теология Нового Завета», однако смысла этого названия нуждается в уточнении. Отчасти, это вызвано тем обстоятельством, что разные авторы употребляют слово «теология» в различных значениях. Так, Рудольфу Бультману принадлежит замечательный двухтомный труд, озаглавленный: «Теология Нового Завета», где обсуждается значительная часть священной книги христиан. Два главных раздела этой работы носят названия: «Теология Павла» и «Теология Евангелия Иоанна и посланий Иоанна», однако, другие основные разделы книги озаглавлены «Предпосылки и основные темы новозаветной теологии» (куда Бультман включает главы «Весть Иисуса», «Керугма ранней церкви» и «Керугма эллинистической церкви вне влияния Павла») и «Движение к древней церкви». По-видимому, несмотря на заглавие своей книги, адресующее читателя к теологии всего «Нового Завета», Бультман обнаруживает ее лишь у Павла и Иоанна. Бультман ясно и четко разделяет учение Иисуса и теологию, ибо утверждение, открывающее книгу, гласит: «*Весть Иисуса* есть, скорее, предпосылка теологии Нового Завета, нежели часть самой этой теологии»¹. Согласно этой классификации, можно подумать, что теология не является содержанием большей части новозаветных книг и что Новый Завет включает в себя две теологические системы, а не одну.

В.Г.Кюммель, напротив, озаглавил свою книгу так: «Теология Нового Завета согласно ее главным свидетелям: Иисус — Павел — Иоанн». По-видимому, это означает, что имеется одна определенная теология Нового Завета, хотя у автора и остается сомнение в этом, ибо в то время, как одна глава называется «Теология Павла», в названиях других глав книги Кюммеля ключевое слово «теология» отсутствует («Провозвестие Иисуса согласно первым трем Евангелиям», «Вера первообщины» и т. д.). Во всяком случае, Кюммель поражает в теологических правах большинство авторов Нового Завета. Сказать, что в книге Кюммеля обсуждается единая теология «Нового Завета», нельзя.

Подобным образом можно прокомментировать и книгу Ханса Концельманна «Очерк теологии Нового Завета». Оглавление книги показы-

¹ Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York, 1951, 3). В отличие от него, С. Нейл (S. Neill) говорит: «Всякая теология Нового Завета должна быть теологией Иисуса — или же ее нет вовсе» (*Jesus Through Many Eyes*, Philadelphia, 1976, 10). И. Иеремиас (J. Jeremias) посвящает весь первый том своей «Новозаветной теологии» (*New Testament Theology*, London, 1971) «провозвестию Иисуса», что разительно отличает его от Бультмана.

вает, что ее содержание состоит из пяти частей: «Керугма первообщины и эллинистической общины», «Синоптическая керугма», «Теология Павла», «Развитие христианской традиции после Павла» и «Иоанн». Строго говоря, в этом очерке лишь один раздел посвящен собственно теологии.

Дональд Гутри подходит к содержанию проблемы тематически. Он берет важнейшие вопросы, которые обсуждаются в Новом Завете, и рассматривает вклад всех новозаветных авторов в каждую из тем¹. Этот обзор мы могли бы продолжать до бесконечности. Создается впечатление, что чуть ли не каждый исследователь новозаветной теологии имеет собственную, отличную от других точку зрения на изучаемый предмет. Герхард Хазель указывает на то, что среди одиннадцати исследователей, занимавшихся реконструкцией новозаветной теологии в период между 1967 и 1976 годами, не найдется и двух, которые «пришли бы к согласию друг с другом относительно природы, функции, метода и границ новозаветной теологии»².

Существует множество научных определений понятия «теология». Джефффри У.Бромайли дает следующее сжатое определение: «Строго говоря, теология есть то, что думают и говорят о Боге»³. «Краткий Оксфордский словарь английского языка» видит в теологии «Исследование или науку, предмет которых — Его природа и атрибуты, а также Его отношение к человеку и вселенной». Несомненно, это определение соответствует прошедшему традиционную школу размышлению о Боге. Опираясь на него, можно было бы назвать теологией «стройную систему идей, логическим образом истолковывающую вопросы, относящиеся к Богу». Или, лучше: «...систему, которая в принципе способна истолковывать...», ибо результаты нашей теологической реконструкции не всегда столь стройны и эффективны, как нам бы того хотелось. Но они действительно представляют собой попытку изложить в систематической форме наше понимание Бога и Его откровения во Христе и наше понимание того, что все это значит для тех, кто поклоняется Ему. Тогда «новозаветная теология» оказывается таким пониманием вопросов и тем, относящихся к Богу, которое выражено в Новом Завете или лежит в его основе, или может быть из него выведено. Это понимание не обязательно всегда будет высказано новозаветными авторами посредством ряда теологических терминов, но оно будет подразумеваться в содержании сказанного ими, ибо в основе того, что они говорят, всегда

¹ *New Testament Theology*, London, 1981.

² *New Testament Theology*, Grand Rapids, 1978, 9-10. Леонард Гоппельт (Leonhard Goppelt) в своей «Теологии Нового Завета» (*Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1981, 251-81) составил полезную сводку по истории и проблемам новозаветной теологии. Любопытно, что ни в первом, ни во втором томе Гоппельт не анализирует Евангелие Марка, Послание к ефесянам, паптырские послания или малые соборные послания.

³ Everett F. Harrison, Geoffrey W. Bromiley and Carl F. H. Henry, eds., *Baker's Dictionary of Theology*, Grand Rapids, 1960, 518.

лежит понимание Божьих путей. Если к термину «Новый Завет» отнестись всерьез, то едва ли покажется возможным отвергнуть фрагменты или целые книги, которые представляются нам малозначимыми или даже неподлинными. Все произведения, составляющие Новый Завет, являются частицами воззрений ранней церкви, восходят ли они к Самому Иисусу или же к одному из Его последователей.

Сначала необходимо выяснить: насколько далеко должны мы заходить в повторении уже сказанного новозаветными авторами и как далеко можем мы зайти в его истолковании? И на какой вопрос мы хотим получить ответ в первую очередь: «Что это значило?» или же: «Что это значит?» Без сомнения, мы должны сделать честную попытку отыскать тот смысл, который авторы вкладывали в свои тексты, составляя их в определенных обстоятельствах своей жизни. Но, разумеется, при этом сюда неизбежно привносится элемент истолкования. Мы читаем сочинения новозаветных авторов через призму многих столетий и с позиции совсем иной культуры. Мы употребляем все усилия для правильного постижения сказанного первыми христианскими писателями, но никогда не достигаем полного успеха. В своей книге я всячески стремлюсь раскрыть смысл, который имели в виду новозаветные авторы, и это не академическое упражнение, а необходимое условие для понимания того, что же значит для нас произведение авторов Нового Завета сегодня.

Мы должны помнить о том, что творцы новозаветных книг не писали в строгом смысле теологических трактатов. Их занимали нужды тех церквей, к которым обращались в своих текстах. Церкви уже обладали Ветхим Заветом, но эти новые тексты со временем стали наиболее важной частью Писания общины верующих. По существу, их следовало бы изучать в соответствии с их собственными интенциями и задаваться следующими вопросами: Какой смысл заключен в этих произведениях? Какова та теология, которую они выражают или предполагают? Что в них имеет непреходящее значение?¹

Именно такие вопросы и ставятся в моей книге, которая не служит ни учебным пособием по истории новозаветного периода, ни сводкой данных о новозаветной религии. Не исходит она и из воззрения на Новый Завет как на теологическую систему. Как я только что заметил, новозаветные авторы писали для того, чтобы удовлетворить запросам современной им церкви — в той мере, в какой они понимали их нужды. Однако написанное не следует воспринимать как ряд произвольных и беспорядочных соображений. За всеми книгами Нового Завета стоит

¹ Хендрик Боэрс (Hendrikus Boers) говорит о «теологическом, иначе систематическом, изложении неизменного религиозного учения, содержащегося в Библии» (*What is New Testament Theology?* Philadelphia, 1979, 32). Чарлз К. Райри (Charles C. Ryrie) проводит различие между библейской теологией, систематической теологией и экзегезой: «Это — сочетание начал отчасти исторических, частью критических, частично экзегетических, до некоторой степени теологических и в силу этого — совершенно особое» (*Biblical Theology of the New Testament*, Chicago, 1982, 11).

глубокое убеждение, глубокое теологическое убеждение в том, что Бог действовал во Христе. Иными словами, за всеми новозаветными текстами стоит теология. Мы не в состоянии реконструировать теологии Петра, или Иакова, или даже Павла, ибо мы ни в коей мере не располагаем достаточным материалом для этой цели, у нас нет указания на то, что из написанного им новозаветный автор считает наиболее важным для христианской теологии. Все эти тексты — произведения, созданные применительно к какому-то конкретному случаю, однако они несут теологическую нагрузку, и мы поступаем правильно, принимая всерьез идеи, выражаемые или подразумеваемые ими.

Иная проблема возникает в силу самой сути проекта воссоздания новозаветной теологии. Уильям Вреде много лет назад утверждал, что «название “новозаветная теология” неверно в обеих его частях»¹, и многие ученые с той поры согласились бы с мнением Вреде. Он отстаивал точку зрения, согласно которой мы должны принимать во внимание не только канонические книги, но и всю раннехристианскую литературу в целом, а также говорил о том, что Новый Завет сосредоточен, скорее, на религии, нежели на теологии. Иными словами, Вреде думал, что предмет, которым занимаются исследователи новозаветной теологии, лучше было бы назвать «раннехристианской историей религии» или «историей раннехристианской религии и теологии»².

Но действительно ли название «новозаветная теология» неверно во всех отношениях? Конечно, можно реконструировать теологию ранней церкви с учетом всей доступной нам литературы этого периода. Однако церковь всегда отводила каноническим книгам особое место³, и я не вижу никаких реальных оснований, в силу которых их нельзя было бы изучать вместе⁴, сделав по поводу других произведений раннехристианской литературы лишь беглые замечания. Церковь всегда считала канонические книги «богодухновенными» (как бы это слово ни понимали). Именно на эти, а не какие-либо иные книги христиане ссылаются, когда стремятся установить подлинное христианское учение.

Джеймс Д. Г. Данн (James D.G. Dunn) находит в книгах Нового Завета весьма значительный разнобой, однако сознает важность канона. Канон, по его мнению, «размечает границы приемлемого несходства» (*Unity and Diversity in the*

¹ Цитируется по очерку *The Task and Methods of "New Testament Theology"*, перепечатанном Робертом Морганом (Robert Morgan) в его книге *The Nature of New Testament Theology*, London, 1973, 116.

² Там же.

³ Ср. Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce): «Новый Завет заключает в себе все произведения, сколько-нибудь обоснованно претендующие на то, чтобы считаться основополагающими документами или первичными источниками христианской веры» (*The Message of the New Testament*, Grand Rapids, 1983, 11).

⁴ Ср. Норман Перрин (Norman Perrin): «Остается истинным тот факт, что Новый Завет есть реальность, сущность, игравшая и продолжающая играть огромную роль в христианской истории, и я не готов разложить ее на элементы, превратив в нечто иное, если у меня нет для этого оснований более надежных, нежели историческая неясность процесса сложения канона» (цитируется по Hasel, *New Testament Theology*, 135-136).

New Testament, Philadelphia, 1977, 378); «Традиции, вошедшие в состав Нового Завета, авторитетность которых нормативна, нельзя согласовать с позднейшей церковной традицией» (с. 383); «Новый Завет кафолический, ... потому что взаимозависимый характер столь большого числа его составных частей удерживает целое сборника в единстве различия, которое подтверждается всеобщей верностью ему» (с. 387).

Вреде полагал, что нет существенного различия между каноническими текстами и другими произведениями раннехристианской литературы: «Ни один из новозаветных текстов не получал при своем возникновении определения "канонический". Утверждение, что какое-либо произведение является каноническим, означает прежде всего то, что оно было объявлено каноническим впоследствии, церковными авторитетами II-IV веков н.э., в некоторых случаях лишь после различного рода колебаний и споров... Всякий, принимающий без возражений идею канона, полагается на авторитет епископов и theologов тех веков».

Morgan, *Nature of New Testament Theology*, p. 70-71. Мысль о том, что ни одно из новозаветных произведений не было написано как кафолическое, возможно, не так уж и очевидна, как утверждает Вреде. Откровение Иоанна начинается с благословения читающему и слушающему эту книгу (Отк. 1:3). Но где бы еще смогли люди услышать ее чтение, если не в среде христиан, собравшихся для богослужения? Возможно, Откровение было предиазичено для церковного чтения с самого начала как каноническая книга. Х. Б. Свит (H. B. Swete) считает, что автор новозаветного апокалипсиса «претендует на то, чтобы его книга стала в один ряд с пророческими книгами Ветхого Завета» (*The Apocalypse of St. John*, London, 1906, 1). Об этом же говорит и Роберт Х. Маунс (Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, Grand Rapids, 1977, 66).

Но это слишком упрощенный взгляд. В частности, данное суждение упускает из виду тот факт, что никакой епископ и никакой теолог (или даже церковный собор) никогда, по-видимому, не обладали правом присваивать какой-либо книге статус канонической или, уж если на то пошло, неканонической.

Судя по всему, происходило вот что: некоторые из членов общины верующих ошеломлены и растеряны. Они обнаруживают, что в некоторых церквях книги вроде 2 и 3 посланий Иоанна не читаются как Священное Писание, в то время как в других церквях их воспринимают как священные. Некоторые читают такие книги, как Первое послание Климента. Кто же прав? Что им делать? С этими вопросами обращаются к церковным авторитетам — епископу, богослову или к церковному собору. Принятое решение формулируется примерно так: «Вот книги, признанные церковью...» К примеру, когда Афанасий дал свой известный список книг Нового Завета (первый официальный список, содержащий наши двадцать семь книг, не больше и не меньше), он отзывался о подлинных книгах как о книгах, «переданных отцам», и продолжал перечислять их в качестве книг «данных свыше и удостоверенных как божественные» (*Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, IV, Grand Rapids, 1957, 551-552). Он не издавал указов, согласно которым отныне эти книги должны стать каноническими; он сказал, что они были получены в их теперешнем виде, — формула признания каноничности

новозаветных текстов всегда была похожей. Никакой христианин или группа христиан никогда, по-видимому, не присваивали себе права добавлять какую-либо книгу в принятый список или вычеркивать какую бы то ни было книгу из него.

Это не отрицает того факта, что известные церковные авторитеты (Иринеи, например) играли важную роль в полемике вокруг канона, не отрицает и того, что вскоре критериями вроде «апостольского авторитета» стали пользоваться как мерилom каноничности. Однако все свидетельства указывают не на сознательное «составление канона», но на всецелую церковь, приходящую разными темпами и в различные сроки к сходным заключениям. Денис М. Фаркасфалви (Denis M. Farkasfalvy), подводя итоги обсуждению вопроса о каноничности Откровения Иоанна, утверждает: «Возникает такое впечатление, что будто церковь знала, как определять «апостолические книги», в которых иуждалась. И, конечно же, церковь действовала так на основании своей убежденности в том, что, будучи заложена апостолами, владеет всем необходимым для возведения канона» (William R. Farmer and Denis M. Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon*, New York, 1983, 156). Возникновение канона новозаветных книг я отиошу на счет этого, более или менее подсознательного, процесса.

Если всерьез относиться к мысли о том, что Бог ведет и направляет свою церковь, мы должны усмотреть здесь указание на то, что именно эти книги Бог предназначил Своему народу. Поразительный факт: в то время, когда еще не существовало механизма, распространяющего обязательные постановления на всемирную церковь, в точности те же самые двадцать семь книг канона были приняты практически повсеместно.

Пешитта, сирийский перевод Нового Завета, датируемый не позднее V века н. э., не содержит 2 Послания Петра, 2 Послания Иоанна, 3 Послания Иоанна, Послания Иуды и Откровения Иоанна. Альфред Викинхаузер (Alfred Wikenhauser) говорит, что восточная половина сирийской церкви по-прежнему придерживается этого канона; западная же половина (яковиты) обладает каноном из всех двадцати семи книг, однако, «вышперечисленные пять книг, насколько это известно, не используются в их литургии» (*New Testament Introduction*, New York, 1958, 57). Подавляющее же большинство церквей христианского мира приняло канон, состоящий из двадцати семи книг. Было, конечно, много споров вокруг них, и в течение долгого времени оставалась у некоторых церквей неясность относительно определенных текстов, таких как Послание к евреям и Откровение Иоанна. Но в конечном счете эти двадцать семь книг были признаны каноническими не потому, что какой-то епископ или богослов придали им статус каноничности, а потому что церковь в целом увидела в них часть откровения, данного Богом.

Не следует думать, что канон по своему произволу составили некие епископы и богословы и затем распространили его. Он занимает особое место в системе представлений и ценностей христианства, и не существует ни малейшего основания, в силу которого канон нельзя было бы изучать сам по себе из-за его обособленности.

Ср. Б. Ф. Весткотт (B. F. Westcott): «Будто направляемый неким провиденциальным чутьем, каждый из тех учителей, кто ближе всего находился к авторам новозаветных книг, четко противопоставил свои тексты их сочинениям и поместил себя на несомненно более низкий уровень в сравнении с ними. Это — факт огромнейшей важности, ибо он показывает, что складывание новозаветного канона было актом церковного

установления, явившегося не следствием логического рассуждения, но осуществившегося в процессе естественного роста» (*A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, Cambridge, 1855, 65-66).

Второе положение Вреде гласит, что слово «теология» тут не годится; он усиленно отстаивает исторический подход (ср. замечание Моргана о «теологическом методе истолкования традиции при помощи исторических методов»).

Morgan, *Nature of New Testament Theology* (Морган, «Природа новозаветной теологии»), 59. Морган выступает за отделение исторического исследования от теологического в статье, озаглавленной «A Straussian Question to "New Testament Theology"» (Штраусово возражение против «новозаветной теологии», NTS 23, 1976-77, 243-65). *Inter alia* он указывает на то, что «именно Бауру принадлежала мысль о тесной связи хода исторического развития с его метафизически-теологическим истолкованием, что сделало его теологию крайне уязвимой и доступной критическому опровержению в случае, когда в историческую картину, нарисованную Бауром, вносятся исправления» (р. 256); «Можно считать, что историки и теологи подчиняются различным правилам» (р. 259). Конечно, Морган не утверждает, что проводить исследования в этих областях — истории и теологии — можно совершенно независимо: «Что исторически ложно, не может быть теологически истинным» (р. 265). Однако позицию Вреде поддерживать невозможно.

Можно, конечно, изучать Новый Завет таким способом, но я не согласен с тем, что это — единственный способ. Попросту я не обладаю достаточными знаниями об истории ранней церкви для того, чтобы предпринимать попытки в этом роде, и меня удивляет та самонадеянность, с какой некоторые подступаются к подобной задаче.

Отрадно, что Ханс Концельманн не посвятил ни единой части своей «Теологии Нового Завета» проблеме исторического Иисуса, отрадно, что он говорит: «Тем не менее, я должен подчеркнуть, что "исторический Иисус" не является темой новозаветной теологии» (*An Outline of the Theology of the New Testament*, London, 1969, XVII).

Исторический подход — подход весьма неясный, сомнительный, ибо наши знания об истории ранней церкви (в противоположность нашим догадкам и умозаключениям) весьма скудны. Евангелия не стремятся дать нам историю жизни и эпохи Иисуса из Назарета. Они рассказывают нам о том, что важно для нашего спасения, а история здесь — более или менее случайна.

Ср. Ж. Бонсирвен (J. Bonsirven): «Поскольку я пишу работу по теологии, то мне не нужно проследить историю начального христианства, не мое дело раскрывать проблемы, возникшие из-за пробелов в документах, которыми мы располагаем» (*Theology of the New Testament*, London, 1963, 157).

Сведения, которыми мы в настоящее время располагаем, попросту не позволяют нам составить сколько-нибудь точное историческое изложение жизни Иисуса из Назарета и первых дней церкви, возникшей из Его жизни, смерти и воскресения. Ученые спорят о том, сколь велика та часть евангелий, что восходит к Иисусу; ведутся нескончаемые дискуссии о подлинности того или иного речения, того или иного события. Если мы станем настаивать на необходимости иметь сперва точное историче-

ское изложение, а только потом говорить о теологии — наше положение воистину плачевно¹.

Озабоченность Вреде историей хорошо видна в его следующем утверждении: «в крайнем случае, мы желаем хотя бы знать, *во что верили, о чем думали, чему учились, на что надеялись, в чем нуждались и к чему стремились* люди в самый ранний период христианства, а не то, что определенные тексты говорят о вере, учении, надежде и прочее»². Я разделяю страстное желание Вреде получить сведения о том, во что верили, что думали и т. д. первые христиане (хотя и не вижу способов удовлетворить это желание, не вскрыв некий поразительный новый источник исторических сведений), но я совершенно расхожусь с ним, когда он отвергает попытку увидеть, что же Новый Завет говорит о вере, учении и надежде: я действительно очень хочу узнать, что Новый Завет говорит об этом. Исследователи, чьей сферой компетенции является история, безусловно волные заниматься историей. Но теология — особая дисциплина, и в ее рамках можно работать, даже если исторические подробности, связанные с документами, в которых выражены теологические воззрения, представляются нам ненадежными.

В самом деле, Адольф Шлаттер (Adolf Schlatter) рассматривает новозаветную теологию в качестве «незаменимого инструмента, которым в своей собственной работе постоянно пользуется критическая дисциплина вводных исторических курсов» (Morgan, *Nature of New Testament Theology*, 159). Хендрик Боэрс (Hendrikus Boers) говорит, что результат деятельности религиозно-исторической (Religions-geschichtliche) школы «состоял в том, что изображение истории такого рода (т. е. истории живой религии, а не истории религиозных доктрин) отделилось не только от новозаветного канона, но также оказалось вне практической применимости к нуждам современного христианства» (*What is New Testament Theology?*, Philadelphia, 1979, 66). Мы поистине окажем плохую услугу церкви, если не признаем, что у теологии есть свое собственное место, совершенно отличное от того места, которое занимает история.

Отправиться именно в то время, когда возникли данные учения, и именно к тем древним христианам, которые впервые их возвестили, было бы интересно, но это вовсе не то, что представляется мне библейской теологией. Как некогда выразился Бернард Вайс: «Библейская теология не может погружаться в критические и специально-исторические исследования в отношении источников новозаветных текстов, потому что библейская теология — всего лишь историко-описательная наука, а не историко-критическая» (цитируется по Hasel, *New Testament Theology*, 36.). Теология погружена скорее в вопросы веры, надежды и любви, греха и спасения, жизни здесь и теперь, в наши надежды на загробную жизнь, а прежде всего — задается вопросом о Боге и тем, что Бог

¹ Рудольф Шнакенбург (Rudolf Schnackenburg) возражает против исторического подхода, исходя из трех принципиальных оснований: 1) хронология неясна, а «процесс исторического развития» весьма спорный; 2) такой род теологии «представляется неотличимым от сравнительного религиоведения»; и 3) он разрушает «единство новозаветной теологии» (*New Testament Theology Today*, New York, 1963, 24).

² Morgan, *Nature of New Testament Theology*, 84-85 (курсив Вреде).

совершил во Христе. Нельзя не обратить внимание на слова Флойда В. Фильсона (Floyd V. Filson), которым он придает особое значение в статье «Как я истолковываю Библию»: «Я работаю с убеждением в том, что только действительно объективный метод исследования принимает во внимание реальность Бога и Его деяния и что любая другая точка зрения обременена допущениями, которые на самом деле, пусть и весьма неприметно, содержат скрытое отрицание целостной христианской веры» (*Ibid.*, 4, 1950, 186). Подход, в котором последовательно осуществляется строго историческое исследование становления новозаветных текстов в их нынешней форме, неадекватен существу теологии.

Изучение теологии не может отрицать развития мысли в Новом Завете. Такое развитие, несомненно, имеет место, даже если мы и не в состоянии проследить его с какой-либо степенью точности. Однако, в любом случае, задача теологии скорее описательная, нежели историческая. Теология стремится сказать о том, в чем состоит суть теологического учения разных новозаветных книг, но она не стремится к тому, чтобы объяснять, когда и как разные их авторы пришли к ним. Интерес христиан, прежде всего, направлен на всю совокупность книг в их канонической форме, а не на то, как они эту форму обрели.

Ханс Концельманн особо подчеркивает эту мысль в отношении текстов Луки: «Такое исследование теологии св. Луки, в силу самого подхода к проблемам, по большей части не зависит от любой частной литературной теории, объясняющей Евангелие св. Луки и Деяний апостолов, ибо оно имеет дело с целостностью сочинений Луки в том виде, в каком они существуют. Если эти тексты образуют самодостаточную структуру, тогда для наших целей литературно-критический анализ имеет лишь второстепенное значение». Концельмани соглашается с тем, что и второстепенным значением пренебрегать нельзя, а затем продолжает: «Однако мы должны со всей ясностью заявить, что наша цель заключается в том, чтобы объяснить произведение Луки в его настоящей форме, а не углубляться в изучение возможных источников или исторических фактов, предоставивших евангелисту его материал» (*The Theology of St. Luke*, London, 1961, 9). Такой точки зрения придерживается и Джозеф А. Фитцмайер (Joseph A. Fitzmyer): «Это — теология конечного результата, который предстоит синтезировать. Это, в конце концов, важнее того, что в двадцатом веке можно выведать и представить в виде «теологии кумраиской общины» или в виде учения Иисуса» (*The Gospel According to Luke* [I-IX], New York, 1983, 144).

Конечно, в какой-то мере теолог должен интересоваться историей. Новозаветные документы возникли в определенное время и в определенной культуре, отличных от наших. Мы должны пойти назад к этому времени и задать свои вопросы в свете этой определенной культуры, если стремимся к осмыслению ее документов. Чего я хочу избежать как неизбежной прелюдии к теологии, так это попыток проследить в деталях последовательность событий в истории ранней церкви и пути, которые проделали исторические документы, прежде чем обрели свою нынешнюю форму.

Поскольку внимание новозаветной теологии в основном поглощено конечным итогом развития раннехристианской мысли, а не исчислением этапов ее становления, — она стремится понять, что отличает ранних

христиан от того, во что в целом верил иудаизм или эллинизм I века н.э. Резонно ожидать, что у христианского сообщества было нечто общее с иудаизмом и эллинизмом, а кое-что — свойственное только ему. Отдельные христиане, несомненно, имели свои личные пристрастия (в точности так же, как это происходит и ныне). Важно увидеть, что именно для христиан специфично и как для сообщества, и как для индивидуальностей. В этой своей работе я намерен попытаться дать что-то вроде беглого обзора воззрений, свойственных как христианской общности в целом, так и присущих отдельным христианам, а также попробовать раскрыть и то, что отличает их друг от друга, и то, что является для них общим.

Вызывает уважение настойчивость Вреде, с которой тот подчеркивает связь новозаветных авторов с религией. Но, насколько я понимаю, религия и теология идут, или, по крайней мере, должны были бы идти рука об руку; одна без другой оскудевает. Чисто прагматическая религия, без продуманной теологии в основании ее, — неудовлетворительна. В то же время, теология, не перетекающая в истинную религиозную практику, стоит немного. Теология, в представлении новозаветных авторов, неизбежным следствием своим имеет верную установку и правильную практику, как в отношении к Богу, так и по отношению к другим людям. Но там, где возможно отделить теологию от религии, с которой теология столь тесно связана, моя книга будет иметь дело с теологией.

Таким образом, христианский теолог глубоко погружен в свой предмет. Морган указывает, что «теолог не обладает такой свободой, как историк. Он не может сказать: “Вот так традиция понимала христианство, но для меня этот выбор — мертв”. Уж если он собирается оставаться *христианским* теологом, он *должен* быть в состоянии объявить о своей преемственности с традицией, а это означает: ткать узор своих собственных воззрений из нитей, которые тянутся из прошлого»¹. В какой-то мере, все христиане озабочены задачей поиска подходящих для них нитей в Новом Завете и плетения из них узора своей религиозной позиции. Может статься так, что никто из нас не добьется здесь полного успеха; для этого мы недостаточно сильны — и наше разумение недостаточно вместительно для исполнения подобной задачи. Может быть, некоторые даже расценят эту задачу как попытку примирить непримиримое.

По ту сторону подобной убежденности оказывается ситуация, когда многие исследователи в наши дни предпочитают работать с «каоионом в рамках канона»; они рассматривают определенную каноническую книгу или книги как достоверные в своей основе, а другие книги отодвигают на второй план или даже вовсе не учитывают их в своей работе. Ханс Кюнг (Hans Kung) указывает, что подобный подход «требует от вас только одного: быть более “библейским”, чем сама Библия» (*Structures of the Church*, New York, 1964, 164). В любом случае, все

¹ Morgan, *Nature of New Testament Theology*, 41.

такого рода подходы безнадежно субъективны; не существует неоспоримого основания для преимущественного выделения одной части Нового Завета из совокупности других. Все зависит от личных пристрастий, и каким бы ни был выбор, он неизбежно приводит к теологии, обедненной в силу отсутствия важных частей Писания. У Хазеля есть полезные рассуждения на тему «канона в рамках канона» со ссылками на литературу (*New Testament Theology*, 164-170).

Но по крайней мере, то, что мы собираемся предпринять в настоящем исследовании, означает попытку подойти вплотную к учению, содержащемуся во всем Новом Завете. Мы не будем пытаться быть приверженцами Павла или Иоанна, или синоптических богословов, — мы пытаемся быть теологами Нового Завета.

Здесь мы встречаемся с другой проблемой, с которой сталкивается всякий, кто собирается писать о теологии Нового Завета в наши дни, — а именно с широко распространенным убеждением в том, что между авторами различных новозаветных книг имеются серьезные расхождения. Некоторые отстаивают точку зрения, согласно которой единой теологии «Нового Завета» не существует; они предпочитают думать о целом ряде теологий¹. Расхождения между новозаветными авторами представляются им столь значительными, что они способны говорить только о противоречиях, и, раз уж налицо противоречия, искать общую теологию бесполезно.

Однако, признавая существование различий, мы должны также признать и наличие единства. Если бы определенного единства не существовало, то различные книги не были бы все приняты в единый канон. Несмотря на свои расхождения, все авторы новозаветных книг считались христианами, как и многие другие верующие, книг не писавшие. Было нечто такое, что отличало христиан от других людей, что признавалось как самими христианами, так и нехристианами, взиравшими на них извне. Среди христиан было распространено убеждение в том, что Бог действовал в лице Иисуса из Назарета, и в особенности Его действие проявилось в смерти и воскресении Иисуса. Христиане считали, что содеянное Богом требует от них доверия (они говорили «веры») и — как следствия — жизни в служении: служении их Богу и служении другим людям.

Многое зависит от того, что именно мы ищем. Излагая свои мысли о единстве в различии Нового Завета, А. М. Хантер обращает внимание на употребление ряда словосочетаний; в синоптических евангелиях: «Царство Божие»; у Павла: «быть во Христе»; у Иоанна: «Ставший плотью Логос». Далее Хантер продолжает: «Теперь обособьте каждое из этих словосочетаний, и посмотрите, что из этого может выйти. Ваше исследование по теме "Царство Божие" может увести вас вспять, через

¹ Ср. Шлаттер: «Новозаветная теология должна быть поделена на столько теологий, сколько имеется авторов новозаветных книг» (*Morgan, Nature of New Testament Theology*, 140).

иудаизм к Ветхому Завету и, вероятно, даже (как это случилось с Отто) к древней арийской религии. Изучение формулы Павла: "Во Христе" может увести вас назад к эллинистическому мистицизму (как это случилось с Дайсманном). Ваше исследование проблемы "Логоса" может увести вас через Филона к Платону и стоикам".¹ Между древней арийской религией, эллинистическим мистицизмом, Филоном, Платоном и стоиками не существует реальной связи. Поэтому легко прийти к выводу, что три словосочетания, приведенные нами, не имеют никакого отношения друг к другу. Однако это было бы слишком поспешным заключением. Хантер продолжает: «Когда Иисус сказал: "Приблизилось к вам Царство Божие" (Лк. 10:9), а Павел: "Итак, кто во Христе, тот новая тварь" (2 Кор. 5:17), Иоанн же: "Логос стал плотью и жил среди нас" (Ин. 1:14), то это не были совершенно разные и никак не связанные между собой высказывания; напротив того, говорящие пользовались различными языковыми оборотами, разными категориями мысли для того, чтобы выразить их общее убеждение: живой Бог говорил и действовал через Своего Мессию для спасения Своего народа».²

Поэтому не следует поспешно соглашаться с тем, что различные формы выражения непременно свидетельствуют о непримиримых противоречиях. Существует такое явление, как «единство в различии», и где оно имеется, там следует к нему стремиться. Я не хочу этим сказать, будто пример Хантера доказывает, что все различия и расхождения в Новом Завете, при более подробном их рассмотрении, разрешатся в удовлетворительное единство. Наш замысел находится еще на начальной стадии своего осуществления, мы не знаем, куда он нас приведет.

Я говорю только: работа, проделанная Хантером, ясно показывает, что в случае, когда некоторые новозаветные авторы пользуются естественными для них формами мысли выражения идей, которые внешне тесно не связаны, тем не менее, может иметь место фундаментальное единство их предпосылок. Нельзя проходить мимо различий и несходства, но важно также и не игнорировать единство.

Можно было бы привлечь для такого случая примеры, заимствованные из нашего собственного опыта. В собрании христиан, придерживающихся единых убеждений, мы обыкновенно обнаруживаем и различия. Некоторые его члены обладают большими познаниями и мыслят глубже остальных; иные стремятся выразить себя способами, которые более знающие и умудренные христиане не избрали бы, способами, вызывающими законные протесты. Но обязательно ли эти люди говорят вещи, несовместимые с действиями более знающих? В собрании верующих может существовать глубокое и подвижное единство невзирая на то, каковы формы выражения, которыми пользуются отдельные его члены.

¹ *The Unity of the New Testament*, London, 1943, 14.

² Там же, 14-15. Хантер находит фундаментальное единство в Новом Завете в учении о кесаризме, Иисусе как Господе, церкви и спасении.

Конечно же, здесь могут также иметь место духовные извращения, могут бытовать мнения, которое христианское собрание в целом не приняло бы. Нам нужно взглянуть на Новый Завет и увидеть, что значат учения разных его авторов и свидетельствуют ли различия между ними о непримиримых противоречиях.

Здесь, на данном этапе нашего обсуждения, я хочу сказать только то, что в современных христианских конгрегациях мы порой обнаруживаем весьма отличные друг от друга формы выражения мыслей и чувств, к которым прибегают люди, чьи основополагающие верования почти полностью совпадают, и таким же образом у них может существовать, при всех внешних различиях, единый и равноценный образ Нового Завета. В Новом Завете мы встречаемся с выдающимися мыслителями и писателями, однако, как бы ни были велики различия между ними, мы должны ясно сознавать тот факт, что все они были членами той же самой общины верующих; они не явились из некоей пустыни, лишённые религиозных убеждений. Они все сформировались в соприкосновении со Христом, но до известной степени также и под влиянием общины, которой принадлежали. Написанное ими является *христианским* учением, как бы ни были индивидуальны формы и средства его выражения, которыми пользовались авторы Нового Завета, руководимые одним и тем же Святым Духом.

Это не означает, что приемлемы любые способы выражения христианской позиции. Павел сетует на «иное благовествование, которое впрочем не иное» (Гал. 1:6-7), и во все века церковь знала людей, притязавших на звание христиан, но бывших столь далекими от ясной христианской веры, что им приклеивали ярлык еретиков. Мы должны принимать во внимание как различия, так и единство в Новом Завете, чтобы понять: с непримиримыми убеждениями мы сталкиваемся или же нет. Одно важное различие заключается в том, что проповедь Иисуса с Царством Бога в средоточии ее довольно далека от проповеди ранней церкви, в центре которой находятся смерть и воскресение Иисуса. Судя по посланиям, нельзя сказать, будто первые христиане не предпринимали никаких попыток попросту передавать сказанное Иисусом. Они, безусловно, помнили и передавали слова Иисуса из уст в уста, как показывает это их сохранность в евангелиях.

Однако, для ранних христиан не существовало возврата назад, к кресту и воскресению. Эти события составили средоточие великих спасительных деяний Бога и так или иначе, но все новозаветные авторы говорят о них. Павел мог говорить о «новой твари» (2 Кор. 5:17), каковое имя приложимо и к самому Павлу, и Деяния прямо указывают на это (в Деяниях апостолов трижды рассказывается об обращении Павла). Особое внимание в Деяниях, в произведениях Иоанна и Павла устремлено на жизнь, и этим подчеркивается важность веры и жизни в обновленном существовании человека. И повсюду в Новом Завете на переднем плане находятся крест и воскресение; евангелия стремятся к

ним, как к своей кульминации, а другие книги полагают их в свое основание. Иными словами, христианство указывает нам на великое деяние Бога, в средоточии которого — крест (в буквальном смысле — перекресток человеческой истории спасения), и побуждает нас принять «спасение», которое означает оставление старого образа жизни и начало нового. Не все новозаветные авторы выражают эти идеи одинаковым образом, и не все они, разумеется, подчеркивают одинаковые аспекты их. Так повелось с самого начала, так было и на протяжении веков: одна сторона веры была более созвучна духу одного христианина, другая сторона — другому. Но все авторы писали о подлинном христианском опыте и в особенности о том, что сделал Бог для нашего спасения. Наша задача будет заключаться в том, чтобы отыскать эту теологическую истину за разными способами ее выражения.

К этой теме можно подойти разными способами. Мы могли бы начать с евангелий, продолжить Деяниями и рассмотреть послания в хронологическом порядке. Или же мы могли бы приняться за изучение всех новозаветных текстов в хронологическом порядке, — по крайней мере, такое можно было бы проделать, знай мы этот порядок. Имеются и другие возможности, что наглядно удостоверяет разнообразие реконструируемых новозаветных теологий. В отсутствие общепринятой процедуры, мы начнем с произведений Павла, ибо вряд ли можно усомниться в том, что они являют собой древнейшую часть Нового Завета. После посланий Павла всякое определение дат становится рискованным делом, однако мы продолжим наше исследование, рассматривая образ Иисуса в следующем порядке: в описании Марка, Матфея, Луки и Иоанна. Это не значит, что учение Иисуса либо неясно, либо недостижимо. Напротив того, евангелия сообщают нам надежные сведения об Иисусе, а Его слова и дела имеют основополагающее значение. Но это не отрицает того факта, что евангельские сообщения составлены позже сочинений Павла и поэтому с полным на то основанием к ним можно будет приступить после изучения Павла. Затем последует Послание к евреям, а далее — остальные тексты. Если читатель воспротивится, заявив, что имеются возражения против такого порядка изучения книг Нового Завета, я вполне соглашусь с ним. Однако, в таком случае, найдутся возражения и против любого иного порядка. И, кроме того, здесь, как некий остроумец заметил по поводу систематической теологии, — большого значения не имеет, откуда начать, придется пройти насквозь, прежде чем выйти наружу. С этой обнадеживающей мыслью приступим же к рассмотрению новозаветных книг.

СОЧИНЕНИЯ ПАВЛА

Павел был очень одаренным человеком и его всеохватному и действенному пастырскому служению¹ способствовало то обстоятельство, что он в равной мере чувствовал себя как дома в двух мирах: в мире иудаизма и в мире эллинизма (быть может, сюда следовало бы прибавить еще и третий мир — римский). Павел был «Израильтянин, от семени Авраамова, из колена Вениаминова» (Рим. 11:1; ср. 2 Кор. 11:22), — факт, которым он явно гордился. О родословии своем по плоти и успехах он мог писать: «Если кто другой думает надеяться на плоть, то более я, обрезанный в восьмой день, из рода Израилева, колена Вениаминова, Еврей от Евреев, по учению фарисей, по ревности гонитель Церкви, по правде законной — непорочный» (Флп. 3:4-6). Образ жизни Павла был согласен с его глубоким убеждением в том, что путь к Богу — не путь послушания закону, хотя временами его практически-жизненное поведение могло и соответствовать нормам иудаизма; Лука, например, рассказывает нам о том, что в Кенхреях Павел остриг голову по обету (Деян. 18:18), — очевидно, по обету назореев². Хотя Павел и уверовал пламенно во Христа и, поистине, всю свою жизнь посвятил Христу и проповеди Христа, — своего иудаизма он не оставлял. Он мог спросить: «Итак, какое преимущество быть иудеем, или какая польза от обрезания?» — и хотя логика его доводов заставляет нас ожидать ответа: «Никакого», ответ же его гласит: «Великое преимущество во всех отно-

¹ Эдгар Дж. Гудспид (Edgar J. Goodspeed) сказал: «Вне всякого сомнения, у Павла, уже начиная с I века, имелась влиятельная христианская теология, и в середине XX века он все еще продолжает открывать перед нами новые и новые нравственные ценности» (Paul, Philadelphia, 1947, 221). Ср. Майкл Грант (Michael Grant): «Если бы не духовное землетрясение, которое вызвал Павел, христианство вообще бы вряд ли выжило. Однако значимость Павла выходит далеко за пределы религиозной сферы, захватывая иные области, ибо он из поколения в поколение оказывал огромное влияние и на вне-религиозные события и способы мышления: на политику и социологию, войну и философию и на всю ту неосознаваемую, непостижимую область, где складываются мыслительные процессы последующих эпох». Далее он называет Павла «одним из выдающихся деятелей в истории человечества» (Saint Paul, New York, 1976, 1)

² Некоторые считают, что это событие не могло быть назорейским обетом на том основании, что волосы можно было сбривать только в Иерусалиме. Однако И. Говард Маршалл (I. Howard Marshall) приводит свидетельство, согласно которому волосы можно было сбривать повсюду, в то время как жертвоприношения нужно было совершать в Иерусалиме (The Acts of the Apostles, Leicester, 1980, 300).

шениях...» (Рим. 3:1-2). Во всех своих сочинениях Павел постоянно обращается к еврейскому Писанию, и нет сомнений в том, что к концу жизни ему представлялось важным, что Бог дал такое богатство его народу.

Совсем иначе Павел относился к произведениям греческой словесности. По тому, как Павел владеет греческим языком, ясно видно, что все сокровища греческой литературы были ему доступны, однако во всех своих сочинениях Павел цитирует греческих авторов лишь дважды (1 Кор. 15:33; Тит. 1:12; Лука сообщает нам еще об одной цитате, которую Павел приводит в своей проповеди, Деян. 17:28). Внимание Павла было сосредоточено на Ветхом Завете; он постоянно на него ссылается и, что интересно, по большей части цитирует его по Септуагинте (греческий перевод Священного Писания евреев), а не по еврейской Библии.

Павел причисляет себя принадлежащим к народу Израиля. Даже в сочинениях, обращенных к язычникам, он называет Авраама «праотцем нашим», а Исаака — «отцем нашим» (Рим. 4:1; 9:10) и ссылается на «отцев всех наших» (1 Кор. 10:1). Он призывает мир на «Израиль Божий» (Гал. 6:16)¹. Быть может, для Павла нет мучительнее отождествления себя с Израилем, чем в вопросе об отвержении Израилем Мессии, о котором он столь эмоционально говорит. Для Павла во Христе заключалось все (Флп. 3:8), но он в силах был пожелать себе отлучения от Христа, если бы это пошло на пользу его собратьям израильтянам (Рим. 9:3). Из всего

¹ Точный смысл этого выражения остается под вопросом. Многие согласны с переводом RSV: «Мир и милость всем тем, кто поступает по сему правилу, мир и милость Израилю Божию». Этот перевод приравнивает Израиль Бога к церкви, но подобным образом о церкви не говорится больше нигде, а некоторые видят здесь указание на Израиль нехристиан. В девятнадцатом благословении, прибавленном к восемнадцати (шмонэ эсре), есть молитва о мире и другие благословения, «нам, и всему Израилю, народу Твоему». Если Павел придерживался подобных взглядов, «тогда он молился за своих соотечественников, еще не принявших Христа» (Raymond T. Stamm, *IB*, 10:591). Ф. Ф. Брюс напоминает, что Павел ищет спасения для «всего Израиля» (Рим. 11:26), и усматривает здесь «эсхатологическую перспективу» (*The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids, 1982, 275). Н. Герман Риддербос (N. Herman Ridderbos), однако, придерживается первой точки зрения: «В виду написанного выше (см. 3:29; 4:28, 29), вряд ли можно сомневаться, что этот «Израиль Божий» не относится к эмпирическому, этническому Израилю, как некоему обремененному равной властью участнику *наряду с* верующими во Христа («которые поступают по сему правилу»), не относится это выражение и только к верующей части этнического Израиля, — но ко всем верующим как к Новому Израилю. Значит, в этом благословении апостол имеет в виду читателей своего письма постольку, поскольку они поступают согласно этому новому правилу, но идя от них, масштаб правила расширяется, чтобы включить в себя в самом широком смысле всех верующих, какими бы они ни были, — новый народ Божий (*The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, London, 1954, 227). И, особо нигде не называя церковь Израиля, Павел несомненно трактует ее как истинный Израиль (Рим. 2:28-29; 9:6; Флп. 3:3).

написанного Павлом явствует, что он высоко ставил свое еврейское наследие. Даже если оно и не могло сравниться с христианским путем (2 Кор. 3:11), Павел все равно продолжает видеть его в «славе» (Рим. 9:4; 2 Кор. 3:7). Он не уподобился многим обратившимся в новую религию людям, озлобившимся против оставленной веры. Павел всецело был христианином, но также и израильтянином в полной мере, и его сочинения окажутся для нас лишенными смысла, если мы не будем помнить об этом¹.

Однако, хотя он и был до мозга костей евреем, и, по всей видимости, его пастырское служение должно было бы проходить в еврейской среде (Деян. 22:17-20), его работа все же по большей части велась среди язычников-неевреев. Для такой работы Павел был вооружен опытом своей жизни в Тарсе, гражданином которого он являлся, где получил хорошее образование и в совершенстве познал образ жизни в мире эллинистической культуры. Павел имел римское гражданство (Деян. 16:37; 22:25-28), ссылаясь на которое он взывает к помощи Цезаря, что хорошо известно по Деяниям 25:11. С фактом римского гражданства Павла согласуется и то обстоятельство, что он обращается к римлянам с настоятельной просьбой покоряться правящим властям (Рим. 13:1-7) и говорит, что следует совершать молитвы за царей и всех начальствующих (1 Тим. 2:1-3). Ясно, что апостол ценил свое наследие, — как греческое, так и римское.

Павел хотя и был евреем, ясно дает знать, что работа, к которой он призван, в большей мере должна быть проводиться среди других народов мира. Он был апостолом язычников (Рим. 11:13), «служителем Иисуса Христа у язычников» (Рим. 15:16); призванием его была проповедь Христа среди язычников (Гал. 1:16; Еф. 3:8). Павел говорил о соглашении с иерусалимскими апостолами, по которому он и Варнава должны были идти к язычникам, тогда как Иаков, Петр и Иоанн отправились к евреям (Гал. 2:9). Павел называл себя «узником Иисуса Христа за... язычников» (Еф. 3:1) и «учителем язычников» (1 Тим. 2:7; а также в некоторых списках 2 Тим. 1:11).

Это непростое сочетание исходных предпосылок разного рода усложняет наше изучение сочинений Павла. Столь же усложняет дело и литературная манера апостола: он торопится, часто пропускает слова, ожидая, что его читатели дополняют недостающее (а читатели рассчиты-

¹ У. Д. Дэвис (W. D. Davies) подобрал убедительные доводы в пользу существенно важной для понимания Павла тесной связи апостола с миром еврейской веры. (*Paul and Rabbinic Judaism*, London, 1948). В своем заключении Дэвис пишет: «Кажется, что для апостола христианская вера была полным расцветом иудаизма, его итогом и его исполнением; покоряясь Благовестию, Павел всего лишь послушал истинной форме иудаизма. Евангелие для Павла — не уничтожение иудаизма, а его завершение» (с. 323). Дэвид Дауб (David Daube) показывает в ряде мест своей книги *New Testament and Rabbinic Judaism*, (London, 1956), что словоупотребление Павла носило еврейский характер; например, как это проявилось в миссионерской деятельности апостола (с. 336 и далее).

вают восполнить пробелы безошибочно!). Павел — оригинальный мыслитель, порой вступающий в схватку с языком для того, чтобы высказать нечто такое, что до него не говорил никто. Это увеличивает наши трудности, но одновременно сулит, что наши поиски вознаградутся сторицею.

Ср. Стефан Нейлл (Stephen Neill): «Великий мыслитель, Павел может быть и на деле является автором чрезвычайно трудным. Но трудность эта — не нарочитая. Снова и снова Павел пытается сказать нечто такое, чего до него еще никто не говорил и для чего в его распоряжении не было подходящих слов... Часто бывает так, что когда Павла труднее всего понимать, тогда именно он и оказывается наиболее оригинален» (*Jesus Through Many Eyes*, Philadelphia, 1976, 42).

Разумеется, ведутся серьезные дискуссии касательно того, какие же именно произведения создал Павел. В настоящее время многие ученые считают, что пастырские послания не принадлежат перу этого великого апостола (хотя он и мог написать некоторые фрагменты, вошедшие в состав этих текстов). Немалое число исследователей питает сомнения относительно аутентичности Послания к ефессянам и/или колоссянам, в то время как некоторые ученые отвергают также и Второе послание к фессалоникийцам. Обсуждение подлинности всех этих текстов увело бы нас далеко в сторону от моей главной теологической задачи, поэтому здесь я позволю себе лишь заметить, что собираюсь привлекать к обсуждению все эти послания как входящие в исследовательский горизонт моей работы. В пользу того, что все они принадлежат Павлу, были выдвинуты основательные соображения, и хотя многих так и не удалось убедить в этом, во всяком случае, во всех приписываемых Павлу посланиях есть нечто такое, что, по мнению церкви, заставляет признать его авторство.

По поводу Послания к ефессянам см., например, Markus Barth, *Ephesians, 1-3*, New York, 1974, 41; по поводу Послания к колоссянам см. Reginald H. Fuller, *A Critical Introduction to the New Testament*, London, 1966, 59-64; Ralph P. Martin, *Colossians and Philemon*, London, 1974, 32-40; о Втором послании к фессалоникийцам см. Ernest Best, *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, London, 1977, 50-58; о пастырских посланиях см. Donald Guthrie, *The Pastoral Epistles and Mind of Paul* (Leicester, 1977); Ronald A. Ward, *A Commentary on 1 and 2 Timothy and Titus*, Waco, 1974, 9-13; J. N. D. Kelly, *A Commentary to the Pastoral Epistles*, New York, 1963, 30-34. Дональд Дж. Селби (Donald J. Selby) полагает, что с течением времени Павел, вероятно, начал «предоставлять своим секретарям-переписчикам, бывшим также и его сотрудниками и спутниками в путешествиях, все больше и больше свободы в составлении писем». Их глубокое участие в работе и возрастающее знакомство с тем, чему учил Павел, «должны были сделать подобное участие в составлении писем не только возможным, но и необходимым» (*Introduction to the New Testament*, New York, 1971, 323). Э. Эрл Эллис (E. Earle Ellis) указывает на важность работы этих секретарей-переписчиков, а также на важность включения «имеющих уже готовые формы произведений: гимнов, библейских толкований и других литературных форм, самодостаточных и отличающихся по языку, стилю и теологическому выражению, всюду, то в одно, то в другое послание Павла». Эллис думает, что «любое заключение касательно авторства писем на основе их языка, стиля и

теологического строя речи — в лучшем случае сомнительно» (NTS 26, 1979-80, 498-499).

В широком смысле, — все они «паулинистские»¹; они отличаются от текстов, подобных сочинениям Иоанна или синоптиков; «паулинистские» же тексты мы вполне можем рассматривать вместе.

Некоторые ученые прослеживают развитие мысли Павла от его ранних писем до поздних, но, скорее всего, это напрасное занятие. Письма эти были написаны за сравнительно короткий промежуток времени в конце жизни Павла. К тому времени, как было составлено первое из дошедших до нас посланий, Павел уже был христианином и проповедником на протяжении семнадцати или более лет. Главные принципы теологии Павла должны были сформироваться задолго до того, как он написал свои письма. Различия в них следует отнести, скорее, на счет всякого рода жизненных обстоятельств апостола и ситуаций, которые вызвали их написание, нежели объяснять их неким гипотетическим развитием его воззрений.

Мы должны помнить и о том, что сочинения Павла — это настоящие письма, адресованные конкретным людям, испытывающим реальные трудности. Павел никогда не предпринимал попыток систематически изложить сумму своей теологии. По тому, каким образом некоторые темы кочуют из письма в письмо, и благодаря тому, каким образом Павел их трактует, мы можем сделать вывод об их важности для автора. Вне полемики Павел сказал немного, а дискуссионные вопросы включали в себя такие важные предметы обсуждения, как авторитет Писания или личность самого Бога. Все письма Павла написаны по случаю; они — не главы систематической теологии, и мы должны остерегаться думать, будто в состоянии изложить в упорядоченном виде все теологические темы, которые Павел считал важными. Но все написанное Павлом — теологически содержательно, и это позволяет нам высказываться с надеждой и уверенностью. Не в наших силах систематически изложить «теологию св. Павла», однако мы определенно можем сказать, что Павел нашел выражение для некоторых важных богословских идей. Представляют эти идеи завершённую теологию или же нет — изучение их занятие — благодарное.

Мы не должны упускать из виду тот факт, что сочинения Павла были созданы рано. Хотя и существует неопределенность в некоторых датировках, первое из дошедших до нас писем Павла должно быть

¹ Так, А. М. Хантер полагает, что хотя пастырские послания и содержат не более, чем фрагменты сочинений Павла, как доказывал П. Н. Харрисон (P. N. Harrison), «в своей нынешней форме они — произведения человека, придерживавшегося воззрений Павла» (*Introducing New Testament Theology*, London, 1969, 87, прим. 1). Подобным же образом, Нильс Альstrup Даль (Nils Alstrup Dahl), говоря о Послании к ефесянам, колоссянам и пастырских посланиях, заявляет, что они «представляют катехетические традиции, идущие от Павла, даже если эти послания и не написаны Павлом» (*Studies in Paul*, Minneapolis, 1977, 22, прим. 1).

написано не позднее чем через двадцать лет после Распятия, а основной корпус писем сложился в течение очень немногих лет. Так что для возникновения главного содержания христианского учения в формулировках Павла много времени не потребовалось. Этот факт особенно значим в наши дни, когда некоторые критики стараются уверить нас в том, что ранняя церковь занималась развитием и оформлением будущей христианской ортодоксии на протяжении долгого времени.

Некоторые утверждают, что Павел многое заимствовал у ранней церкви¹, но тогда возникает вопрос: «Что это за ранняя церковь?» Нет оснований подвергать сомнению оценку Мартина Хенгеля, согласно которой Павел принял христианство «приблизительно между 32 и 34 годами н.э.»². Безусловно, и до Павла были христиане, но их было не много. Уж если кто и принадлежит «ранней» церкви, так это Павел; и когда утверждалась христианская традиция, он принимал участие в ее формировании.

Даже если мы учтем то время, которое Павел провел в Аравии (Гал. 1:17), не забывая при этом, что оно включает в себя отрезок в три года, когда Павел занимался также и другими делами (Гал. 1:18), то все равно не было длительного периода, в течение которого Павел был бы отрезан от церковной жизни. Неопределенное время он пребывал в Тарсе (Деян. 9:30; 11:23), однако оснований полагать, что он не имел никаких контактов с церковью, у нас нет. Человек, явившийся в испытании по дороге в Дамаск, страстная личность, открывшаяся в своих письмах, — человек этот был не таков, чтобы стоять в стороне от церковной жизни. Нам следует исходить из того, что Павел с самого начала был активным членом церкви. Мнение Бекера (J. Christiaan Becker), согласно которому Павел унаследовал «не одну какую-либо определенную традицию, но множество разных традиций» (*Paul the Apostle*, 118-119), подобно прочим схожим категорическим суждениям, оставляет без внимания раниую включенность Павла в жизнь церкви. Бекер говорит о «разнообразии и множественности допаулинистских традиций в ранней церкви» (с. 127). Да кто же спорит с этим! И Даль считает, что Павел зависит от «традиций, существовавших до него» (*Studies in Paul*, 10), но он также говорит о «решительном воздействии Павла на церковь в период ее становления» (с. 19), а далее: «Здесь я пользуюсь общепринятым термином “допаулинистское” христианство по отношению к учениям, с которыми Павел, весьма вероятно, был знаком наряду с раннехристианскими учителями и проповедниками» (с. 9, курсив мой).

¹ А. М. Хантер, к примеру, перечисляет семь моментов, которые упустил из виду Павел: «1) апостольская *керузма*...; 2) исповедание Иисуса Мессией, Господом и Сыном Бога; 3) учение о Святом Духе как о божественном импульсе новой жизни; 4) представление о Церкви как о Новом Израиле; 5) таинства крещения и вечери господней; 6) “Господни слова”, которые Павел цитирует в своих посланиях или отзывается на них, и 7) надежда на *набусию* — или пришествие Христа во славе» (*The Gospel According to St. Paul*, Philadelphia, 1966, 12).

² *Between Jesus and Paul*, Philadelphia, 1983, 11. Принимая во внимание надпись, указывающую дату проконсульства Галлия в Ахаии, пребывание Павла в Коринфе (Деян. 18:11 и далее) и время, отмеченное в Послании к галатам 1:18,21, Мартин Хенгель приходит к выводу, что обращение Павла произошло в 32-34 г.г. по Р. Х. Хенгель считает, что распятие имело место в 30 г. по Р. Х. (с. 30-31). Джордж Огг (George Ogg) датирует воскресение 33 г. по Р. Х., а обращение Павла — 34 или 35 гг. по Р. Х. (*The Chronology of the Life of Paul*, London, 1968, 30). Нильс А. Даль полагает, что обращение Павла состоялось через «пару лет после смерти Христа» (*Studies in Paul*, Minneapolis, 1977, 2).

Да будет мне позволено со всей возможной прямоотой сказать о том, что вообще нет никаких причин считать, что христианская теология — до того, как Павел стал христианином — получила значительное развитие. Его теология очень глубока и очень полна — и возникла она очень рано. Однако сочинения Павла являют собою надежное свидетельство в пользу того, что главные христианские устои были надежно заложены еще до середины I века н.э., менее чем через двадцать лет после смерти Иисуса. Поздние авторы многое прибавили, но теология Павла — богата и полна, а ее ранняя датировка — знаменательна.

Бог — в средоточии всего

Все помыслы Павла устремлены к Богу¹. Обычно мы принимаем как нечто само собою разумеющееся, что любой из новозаветных авторов станет писать о Боге, и допущение это — небезосновательно. Однако мы обычно не замечаем того обстоятельства, что Павел поразительно часто упоминает имя Бога². Его словоупотребление — совершенно особого рода, его ни с чем не спутать. Павел говорит о Боге гораздо чаще, чем любой другой автор Нового Завета. На его долю приходится более 40 процентов всех упоминаний имени Бога в Новом Завете (548 из 1314) — это очень большая доля. Действительно исключительный случай, когда на долю одного автора, чьи тексты занимают в общей сложности около четверти объема Нового Завета, приходилась бы почти половина всего количества упоминаний имени Бога. В Послании к римлянам³ Павел употребляет слово «Бог» 153 раза, — в среднем через каждые 46 слов. Нелегко использовать какое бы то ни было слово столь же часто, как это⁴. Павел подобной пропорции на протяжении своей переписки не придерживается, однако во всех своих письмах он часто говорит о Боге.

¹ Ср. Дин С. Гиллиланд (Dean S. Gilliland): «Важнейшим фактором, обусловившим мышление Павла, было его еврейское представление о Боге... Бог есть единый, живой и всеправедный Бог, преследующий Свои цели в мире, вступающий в содружество с людьми и создающий Себе семью здесь, на земле. Религия Павла, в средоточии которой находится Бог, стала благодаря этому личностной, этической, исторической и по своей форме — монотеистической» (*Pauline Theology & Mission Practice, Grand Rapids, 1983, 20*).

² Интересно отметить, к примеру, что Рудольф Бультман в своей величественной «Теологии Нового Завета» начинает исследование теологии Павла с обсуждения понятия *σῶμα* (тело); Бультман никогда не избегает систематического обсуждения этого центрального понятия теологии Павла.

³ Я исследовал словоупотребление Павла в Послании к римлянам в работе, опубликованной в книге W. Ward Gasque, Ralph P. Martin, eds., *Apostolic History and the Gospel, Exeter, 1970, ch. 17* («The Theme of Romans»).

⁴ Слова, употребляемые в Послании к римлянам чаще слова «Бог», следующие: определенный артикль, союз *καί* (и), предлог *ἐν* (в, на) и местоимение *αὐτός* (он, сам). Даже такие, весьма употребительные, слова, как *δέ* (но, же, и) и глагол «быть», встречаются в этом тексте Павла реже. Следующее по частотности употребления важное теологическое понятие здесь — понятие «закона»; это слово встречается в тексте 72 раза, оставив далеко позади слово «Бог». Затем следуют такие слова, как «Христос» (65 раз), «грех» (48), «Господь» (43) и «вера» (40). Нельзя заменить статистикой все исследования, однако нам следует уразуметь, что Павел употребляет слово «Бог» чрезвычайно часто.

Павел был просто упоен мыслью о Боге и постоянно твердил о Едином, находившемся в средоточии его мыслей¹. Чем бы ни занимался Павел, о чем бы ни думал — все он соотносил с Богом. Павел учил, что Бог правит жизнью во всех ее проявлениях, поэтому не существует такой области нашего опыта, о которой мы могли бы сказать, что Бог не имеет к ней никакого отношения. Павел считает, что в настоящее время Бог повсюду участвует в событиях человеческой жизни, и мечтает о тех временах, когда Бог станет «всем во всем» (1 Кор. 15:28).

ЕДИНЫЙ ПРОСЛАВЛЕННЫЙ БОГ

Подобно любому добропорядочному еврею, Павел придерживался строгого монотеизма: есть и может быть только один Бог (Рим. 3:30; 1 Кор. 8:4,6; Гал. 3:20; Еф. 4:6; 1 Тим. 1:17; 2:5). Этого единого Бога он представляет себе Отцом Его народа (Рим. 1:7; 1 Кор. 1:3; 2 Кор. 1:2-3; Гал. 1:3-4; Еф. 4:6; 5:20; Флп. 1:2; 1 Тим. 1:2; 2 Тим. 1:2; Тит. 1:4), и Отец этот, без всякого сомнения, великий Бог. Все бездны богатства, премудрости и ведения — Его (Рим. 11:33); Павел порой предпочитает соединять силу и мудрость со Христом, но все равно это — сила и мудрость Бога (1 Кор. 1:24; ср. 2:5,7). Сила, которою жив Христос — Божия (2 Кор. 13:4), и преизбыточная сила, которой живы христиане, исходит от Бога (2 Кор. 4:7; 6:7; 13:4; 2 Тим. 1:8). С другой точки зрения, всякая сила и власть в гражданском государстве исходит от Бога (Рим. 13:1-7). Павел, знавший разные виды власти, понимает, что в конечном счете именно Бог дает ее (какого бы рода эта власть ни была).

Сродни этому интерес, который Павел проявляет к понятию славы (это слово встречается у него 77 раз, что составляет почти 47 процентов от всего количества упоминаний в Новом Завете). В одном месте Павел сетует на то, что грешники лишены славы Божией (Рим. 3:23; ср. 1:23) и может упоминать о человеческой «надежде славы Божией» (Рим. 5:2). Но чаще он восхищается Божией славой (2 Кор. 4:6,15; Флп. 2:11) или рассматривает ее как руководящий мотив для жизненного поведения: мы должны, подобно Аврааму, «воздать славу Богу» (Рим. 4:20; ср. 15:7; 1 Кор. 10:31; 2 Кор. 1:20; Флп. 1:11). Часто Павел говорит о «прославлении» Бога (Рим. 15:6,9; 1 Кор. 6:20; 2 Кор. 9:13; Гал. 1:24). Бог, к Которому прикованы все помыслы Павла, есть Бог прославленный.

Иногда Павел говорит о божественных свойствах. Он представляет Бога «живым» (1 Тим. 3:15; 4:10), «верным» (1 Кор. 1:9; 10:13; 2 Кор. 1:18), «живым и истинным» (1 Фес. 1:9). Бог «неизменен в слове» (Тит. 1:2). Апостол говорит о Боге «терпения и утешения» (Рим. 15:5), о «Боге надежды» (Рим. 15:13) и о «Боге всякого ободрения (или утешения)» (2 Кор. 1:3; ср. 1:4; 7:6). Бог есть «Бог любви и мира» (2 Кор. 13:11), «Бог

¹ Чарлз К. Райри писал: «Для теологии Павла идея Бога имеет фундаментальное значение»; и: «Учение о Боге — центральное учение теологии Павла» (*Biblical Theology of the New Testament*, Chicago, 1982, 167, 203).

мира» (Рим. 15:33; ср. 1 Кор. 14:33; Флп. 4:9; 1 Фес. 5:23). Павел заверяет нас также в том, что Бог мира «сокрушит сатану под ногами вашими» (Рим. 16:20); в этом утверждении Бог предстает нам деятельным, что позволяет нам по новому осмыслить понятие «мир». Безусловно, мир — не состояние бездействия и покоя; мир совместим с воинствующим противостоянием злу. Итак, Павел способен говорить о свойствах Бога, но отличительная черта его сочинений заключается в том, что Павел больше говорит о том, что Бог делает, нежели о его сущности и состояниях.

ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ

Павел настоятельно подчеркивает, что воля Бога исполняется теперь, в настоящее время; об этом он говорит неоднократно (напр., Рим. 1:10; 12:2; 1 Кор. 1:1; 4:19; Еф. 1:1,4-5, 11; Кол. 1:1; 4:12; 1 Фес. 5:18). Главная истина христианства заключается в том, что Христос «отдал Себя Самого за наши грехи» и совершил это «по воле Бога и Отца нашего» (Гал. 1:4)¹, — мысль, которую Павел повторяет на разные лады. Так делается ведомой «через Церковь... многообразная премудрость Божия, по предвечному определению, которое Он исполнил во Христе Иисусе, Господе нашем, в Котором мы имеем дерзновение...» (Еф. 3:10-12)². Павел говорит об этой мудрости как о мудрости сокровенной, «предназначенной Богом прежде веков к славе нашей» (1 Кор. 2:7; ср. Рим. 14:24-26). Теперь это стало известным святым, «которым благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников» (Кол. 1:26-27). Глава, открывающая Послание к ефесянам, содержит сильный довод в защиту предопределения; в ней мы читаем о том, что верующие были избраны во Христе прежде создания мира (ст. 4) и были предопределены к усыновлению Богом через Иисуса Христа (ст. 5). Бог «положил во Христе свое благоволение» (ст. 9) и верующие были предопределены к тому согласно замыслу «Совершающего все по изволению воли Своей» (ст. 11).

Предопределение, в глазах Павла, вселяет уверенность и надежду: «Ибо, кого Он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего..., а кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим. 8:29-30). Моффатт так переводит Послание к римлянам 11:29: «Бог никогда не берет назад Свои дары и призвание». Покинутые на нас самих, мы

¹ Ср. Джордж С. Дункан (George S. Duncan): «Он (крест) не был чем-то таким, что Бог всего лишь *дозволил*; крест был чем-то, чего Бог-Отец *пожелал*; скрытым замыслом Его было искупление Своих детей, освобождение от этого злого мира» (*The Epistle of Paul to the Galatians*, London, 1939, 14). Подобным же образом, М. А. К. Уоррен (M. A. C. Warren) замечает, что в кресте «мы должны увидеть не попытку переменить помыслы Бога, но самое выражение этих помыслов» (*The Gospel of Victory*, London, 1955, 21).

² Касательно авторства Послания к ефесянам см. сноску на с. 21.

никогда не были бы уверены в необходимости для нашего спасения совершенных нами дел. Но мы не предоставлены самим себе: Бог предопределил и призвал принадлежащих ему. Говоря таким образом, мы подразумеваем, что все наше спасение целиком зависит от Бога. Мы имеем гарантию того, что Бог избрал нас еще до создания мира и что Он не берет назад Свое призвание. Подобной гарантии и надежды мы не можем получить больше ни от кого.

Следует также отметить, что Бог предопределил людей к нравственному подвигу. Это учение — не удобный повод для оправдания лени и бездействия, наоборот, «мы... созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (Еф. 2:10). Поскольку мы избранные Бога, мы должны облечься «в милосердие, благость, смиренномудрие, кротость, долготерпение» (Кол. 3:12). Предопределение не является привилегией, предопределение — для служения другим; оно напоминает о том, что добрые дела верующего — не то, что он по своему желанию выполняет или не выполняет, но самая цель, для которой мы предназначены.

БОГ БУДЕТ СУДИТЬ¹

Итак, из того, что Бог назначил нам вершить добрые дела, следует, что Ему безразлично, как мы живем. Придет день, когда Бог призовет нас и потребует отчета о наших делах (Рим. 3:19). Павел часто говорит нам о том, что злые дела учитываются Богом; например, похваляющиеся законом, но его престоупающие, не просто лицемерят и пренебрегают им, но и бесчестят Бога (Рим. 2:23); из-за них хулится Его имя (ст. 24). Когда Павел цитирует Писание, дабы показать, что люди злы, отрывки, приводимые им, относятся к Богу: «никто не ищет Бога»; «нет страха Божия пред глазами их» (Рим. 3:11,18). Кроме того, бедствие от «плотских помышлений» состоит в том, что они враждебны Богу; они не покоряются и не могут покориться закону Бога; они не могут угодить Богу (Рим. 8:7-8). Здесь — корень трагедии естественного человека. Люди могут дерзостно спорить с Богом (Рим. 9:20) и быть непослушными Ему (Рим. 11:30). Даже религиозные люди, пылко устремленные к Богу, могут быть лишены духовного знания; они могут и не ведать того, что спасительная праведность есть «праведность Бога» и по незнанию своему поступать совершенно неправильно; они могут пытаться «установить собственную праведность» (Рим. 10:3). Есть люди, прибегающие к Слову Бога ради собственной выгоды (2 Кор. 2:17) или умело использующие Его в своекорыстных целях (2 Кор. 4:2). Павлу известны люди, живущие без Бога (Еф. 2:12) или отчужденные от жизни Божией

¹ У Д. Б. Нокса (D. B. Knox) есть содержательная статья, озаглавленная: «Наказание как воздаяние: критический разбор гуманистического отношения к законности» (Punishment as Retribution: A Criticism of the Humanist Attitude to Justice, *Interchange* 1, 1967, 5-8), где он подчеркивает, что грех заслуживает наказания — истина, весьма важная для обвиняемого.

(Еф. 4:18) — люди, не угождающие Богу (1 Фес. 2:15), или не знающие Его (1 Фес. 4:5; 2 Фес. 1:8), или презирающие Его (1 Фес. 4:8; ср. 2 Кор. 10:5).

Павел, таким образом, не рассматривал зло во всем его разнообразии как всего лишь многочисленные мелкие нравственные проступки; он соотносил зло во всех его формах с Богом: зло — оскорбление Бога, вражда с Богом, отсутствие страха перед Богом и многое другое в таком же роде. И Бог принимает это к сведению. Люди в ответе за свои действия. Мы будем призваны к ответу за самих себя и подвергнемся наказанию за те дела, в которых оказались несостоятельны и не свершили того, что были должны свершить. Так повелось с самого начала, ибо: «суд за один грех (или одного человека) к осуждению» (Рим. 5:16). Не имеет особого значения, читать ли: «один грех» или «один человек», ибо подразумевается здесь и Адам и его грех. Этот грех повлек за собой осуждение, поразившее весь человеческий род.

По мнению Павла, Бог вершит суд в настоящий момент. Для верующих это решение Бога исполнено милости, в нем мы «наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром» (1 Кор. 11:32). Страдания, посланные нам, свидетельствуют о любви Бога. Его наказание служит тому, чтобы избавить нас от страдальческой участи мира. Нам следует помнить о том, что суд является частью благовестия, но если мы хотим понять, что Павел думал о божественном суде, то должны сделать такую попытку.

Грех пожинает свои плоды, ибо грешники получают «в самих себе должное возмездие за свое заблуждение» (Рим. 1:27). Легко было бы усмотреть здесь естественную причинно-следственную связь, в силу которой неизбежные последствия греха суть наказание за него. Но хотя, по мнению Павла, доля истины здесь и есть, он, однако, настаивает на том, что повсюду в подобных случаях действует рука Божия. Трижды говоря о грешниках из язычников, Павел утверждает, что «Бог предал их» отвратительным последствиям собственного их греха (Рим. 1:24,26,28). Никогда Бог не остается безразличным, Он всегда противостоит злу. Павел даже чувствует себя вправе говорить о грешниках, которые «не приняли любви истины для своего спасения», и «Бог посылает им действие заблуждения» (2 Фес. 2:10-11).

В отрывках подобного рода легко было бы выразить ту же самую мысль в безличной форме, но Павел не представляет себе суда, во время которого беспомощный Бог стоял бы в стороне и наблюдал за происходящим. Бог — есть Бог действующий, Бог, участвующий в суде, Бог, сотворивший нашу нравственную вселенную таким образом, что люди, отвергающие «любовь истины», кончают верой в ложь.

А. А. Мур (A. L. Moore) отвергает как «нетерпимый дуализм» точку зрения, согласно которой одни отделены Богом, а другие — сатаной: «Всерьез об этом размышлять нельзя ни мгновения. Стало быть, в то время, как в стихе 13 и далее (2 Фес. 2) Бог, как мы видим, несет ответственность за все дело спасения, в стихе 11 и далее Он также не исключается из участия в процессе безверия,

ведущего к осуждению» (*1 and 2 Thessalonians*, London, 1969, 105). Ф.Ф. Брюс говорит об этом следующим образом: «Те, кто отворачивается от истины, неизбежно навлекают на себя в моральном мире божественное осуждение: попадают во власть лжи и обмана» (*Word Biblical Commentary 1 & 2 Tesselonians*, Waco, 1982, 174).

Таково значение и смысл Его суда и осуждения. Неизбежный итог отвержения Божественного спасения — заблуждение, но опять-таки, Павел не объясняет его действием естественных причин, — Бог участвует и в этом¹. В подобном же духе Павел цитирует слова Исаии о том, что Бог дал грешникам «дух усыпления» (Рим. 11:8). Грешники отсекают себя от подлинной жизни и низводят себя до упорствующей тупости и чудовищной неспособности узреть благие дары Бога, для которых предназначены люди: и в этом также видна рука Божия. Павел ничего не ведает об уклонении Бога от участия в суде.

Иначе суд Божий видится Павлом в преследованиях и скорбях, претерпеваемых фессалоникийскими христианами (2 Фес. 1:5). Эти беды были посланы фессалоникийцам как исполненное любви наказание Бога, и именно благодаря тому, что рука Божия видна в таком наказании, и потому, что фессалоникийцы это сознают, — христиане в состоянии столь стойко переносить свои беды и несчастья.

Но хотя суд, который вершится ныне, и есть суровая действительность, более важным для Павла оказывается суд будущий, суд, который состоится в конце века: «Бог будет судить тайные дела людей» (Рим. 2:16), — пишет Павел и очевидно, что это — основополагающая истина; ничего нельзя утаить от Бога и никому не избежать отчета о своих делах (Рим. 2:3; 14:12). Суд будет над всем и всеми, и пребывающие вне церкви поминаются особо (1 Кор. 5:13). Бог не просто будет судить каждого, но судом совершенным, нелицеприятным (Рим. 2:11), «праведным судом» (Рим. 2:5; 2 Фес. 1:5-6), судом, согласным с истиной (Рим. 2:2). Любящие закон предостерегаются: недостаточно только слушать закон; быть праведным перед Богом значит закон исполнять (Рим. 2:13). Кажется, что мы слышим отзвуки еврейских споров. Некоторые из еврейских учителей думали: единственное, что необходимо, — слушать закон; все израильтяне будут спасены². Павел настаивает на том, что закон нужно не только слушать, но также и исполнять его, если человек желает быть праведным перед Богом. Божий суд — дело гораздо более серьезное, чем думали многие собратья Павла; договориться им было нелегко.

¹ «Бог не обманывает. Обман — дело незаконного (ст. 10). То, что насылет Бог, есть заблуждение и его моральные последствия, его побочные результаты» (Ronald A. Ward, *Commentary on 1 & 2 Thessalonians*, Waco, 1973, 162).

² Елеазар из Модиима сказал: «Если ты будешь слушать» (Исх. 15:26) — всеобщее правило (основной принцип), в котором заключен (весь) закон» (СВК, 3:87). Что касается спасения всего Израиля, то недостатка в заявлениях, вроде этого, принадлежащего р. Леви, нет: «В потустороннем мире Авраам сядет у входа в геенну и не допустит туда никого из обрезанных израильтян» (Быт. рав. 48:8).

Павел выдвигает любопытный довод, отвечая на возражения против своих взглядов на спасение грешников. Видимо, некоторые его оппоненты вопрошали апостола: «Если Бог спасает грешников по свободному выбору, не оказывается ли Он тогда несправедливым, обращая Свой гнев на остальных?» Апостол прямо это возражение не отвергает, однако в свою очередь задает вопрос: «А как же иначе Богу судить мир?» (Рим. 3:5-6). Бог будет судить мир — и это столь ясно, что не нуждается ни в каких доказательствах (положение это, можно считать, находится за пределами всякого сомнения). Все, несогласное с тем, что Бог будет судить мир, должно быть без малейшего колебания отброшено.

Иногда Павел говорит, что люди получают похвалу от Бога во время суда (Рим. 2:29; 1 Кор. 4:5), но по большей части его заботит истина, согласно которой, когда мы думаем о суде, мы думаем о тех, кто неугоден Богу (1 Кор. 3:17; 6:13). Тем не менее, как бы ни понимался Божий суд, для апостола существенно важным является то, что именно Бог Своим решением кладет начало этому суду¹.

ЛЮБОВЬ БОГА

Из всего вышесказанного с легкостью можно было бы заключить, будто для Павла Бог — Единый, величайший Бог, создавший все, ищущий в творении исполнения Своего замысла и безжалостный в наказании тех, кто пытается помешать этому замыслу. Но такое заключение было бы ошибочным. Мысль Павла главным образом сосредоточена не столько на силе Бога, Его величии и суде, который Бог вершит, сколько на Его любви и заботе о Своем народе. О Своем народе! Любопытно: Павел редко говорит, что Бог любит Христа, хотя такая мысль: Христос — «Возлюбленный» (Еф. 1:6) — у Павла встречается. Против всех ожиданий, Павел всячески подчеркивает идею, согласно которой Бог, столь благой и великий, относится к роду человеческому, грешникам, каковы все мы, не просто с терпением и великодушием, а с любовью. Примечательно, что Павел очень часто называет Бога «Отцом»; и действительно, Павел говорит таким образом о Боге в каждом из своих писем. Сочетание представлений о силе Бога и Его Отцовстве означает, по словам Уильяма Баркли, что «мы пришли к цельной, замкнутой в себе, идее о Боге, Чья сила всегда руководствуется Его любовью, и Чья любовь всегда опирается на Его силу»².

¹ Более подробно я говорю о подсудимом в своей книге «Библейское учение о суде» (*Biblical Doctrine of Judgment*, London, 1960). Джон А. Т. Робинсон (John A. T. Robinson) говорит о «нашей фундаментальной концепции суда как о столкновении с Богом». Далее он замечает, что «суд означает оправдание от Бога, явное и окончательное подтверждение замысла любви. Бог не завершен, покуда этот замысел любви не исполнится, покуда Он не станет всем во всем» (*On Being the Church in the World*, London, 1960, 139-140).

² *The Mind of St. Paul*, New York, 1958, 33.

В одном весьма важном фрагменте Павел рассказывает нам, что «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8). Это всецело чуждо человеческим представлениям и ожиданиям. Мы знаем, что порой один человек отдает свою жизнь за другого, но это чрезвычайно благородное деяние совершают ради хорошего человека или ради человека, находящегося в той или иной тесной связи с героем, или, быть может, связанного с ним общим правым делом. Люди по своей воле не отдают жизнь за тех, кого не ценят и не почитают. И все же, хотя люди по-прежнему были грешниками и, стало быть, ничего не стоили в глазах Бога, Христос умер за них. У Павла это — главнейшая, основополагающая для его посланий мысль. Бог дает Свою любовь без всяких ограничений, не скупясь; Он изливает ее «в сердца наши Духом Святым» (Рим. 5:5).

И любовь Его — всемогуща. Величественный риторический пассаж Павла достигает кульминации в мысли, по которой ничего на всей этой земле и за ее пределами не способно отлучить народ Божий от Божественной любви (Рим. 8:38-39). «Любовь Бога» совершенно естественным образом входит в состав благословения, которым завершается Послание (2 Кор. 13:13); христиане оказываются «возлюбленными детьми» Бога (Еф. 5:1). Бог все делает ради Своего народа. Можно перевести Римлянам 8:28 так: «Он (Бог) делает все во благо...»; или «все действует ко благу...»¹. Но как бы ни переводилось это место, суть в том, что именно Бог приносит добрые дары Своему народу (само по себе «все» ко благу не приводит). Любовь Бога действует в нас и ради нас (ср. подобную же мысль в 1 Кор. 2:9). Поистине, Бог «богат милостью» и потому любит нас великой любовью, невзирая на нашу греховность (Еф. 2:4). Он щедр к любящим Его и в ответ ожидает от них щедрости к другим людям. Поступая так, они обнаруживают, что «Бог любит доброхотно дающего» (2 Кор. 9:7). Не следует упускать из виду то особое внимание, которое Павел уделяет божественной любви и постоянной заботе Бога о тех, кого Он сотворил. Столь неотъемлема божественная любовь от Бога, что Павел совершенно закономерно говорит о верующих как о «возлюбленных Божиих, призванных святыми» (Рим. 1:7; ср. 2 Фес. 3:5; Тит. 3:4).

Вышеприведенные стихи показывают, что любовь и избрание друг от друга неотделимы, и связь эта прослеживается повсюду (напр., Рим. 9:25; 11:28; Кол. 3:12; 1 Фес. 2:13).

Нам, вероятно, следует включить сюда следующую цитату из Малахии: «Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел» (Рим. 9:13). Лучше всего отнести эти слова к народам, нежели к индивидуальностям, и брать их как указывающие на избрание. К. Э. Б. Крэнфилд именно так и относится к ним и добавляет: «Но с

¹ Переводы Библии NIV, RSV, JB, GNB принимают вариант «Бог делает...», тогда как в NEB подлежащим считается слово «Дух» (подлежащее предшествующего предложения, ст. 27). Баррет (С. К. Barrett) и Крэнфилд (С. Е. В. Cranfield) предпочитают вариант перевода «все действует», а Ч. Г. Додд (С. Н. Dodd) и Ф. Дж. Ленхардт (F. J. Leenhardt) отстаивают вариант «Бог делает...».

другой стороны, нужно подчеркнуть, что, как в случае с Измаилом, так и в случае с Исавом, отверженный все еще, в соответствии со свидетельством Писания, остается предметом милосердной Божественной заботы» (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, II, Edinburg, 1979, 480). Ср. Быт. 27:39-40; Вт. 23:7.

Люди не всегда замечают ее и для некоторых избрание — жестокий судебный процесс, в котором Бог по своему произволу предопределяет некоторых людей вечному осуждению. Однако, как понимает это Павел, божественное избранничество есть средство избавления людей, а не средство их осуждения; это — избыток божественной любви, и она — любовь действенная. Никто не может обвинить избранника Божиего (Рим. 8:33). Для Павла этот принцип проявляется в истории Израиля, где очевидно «изволение Божие в избрании» (Рим. 9:11). Действительно, в этом отрывке говорится как об отвержении Исава, так и об избрании Иакова. Однако Павел решительно и подчеркнуто страстно отвергает обвинения Бога в несправедливости. Доводы его сложны, но одно ясно: прибегая к тем или иным аргументам, Павел настаивает на том, что Бог стремится к милости (Рим. 9:15)¹. Все зависит от этой милости (Рим. 9:16), и свои доводы Павел доводит до кульминации, утверждая, что Бог заключил всех людей в непослушание, «чтобы всех помиловать» (Рим. 11:32). Значит, Павел строит свое обращение к христианам Рима на фундаменте милосердия Божиего (Рим. 12:1). В другом месте Павел доказывает, что Бог спас нас именно «по милости Своей» (Тит. 3:5; ср. 1 Кор. 7:25; 2 Кор. 4:1; 1 Тим. 1:13,16). Для Павла дары Бога и Его призвание — непреложны (Рим. 11:29); Бог не отбирает Своего призвания. Павел вправе говорить о «почести высшего призвания Бога во Христе Иисусе» (Флп. 3:14), и он молится о том, чтобы обращенные им смогли оказаться достойными этого призвания (2 Фес. 1:11).

Любопытный момент этого призвания, явно много значивший для Павла, заключается в том, что Бог избрал не многообещающих и приятных во всех отношениях людей среди народов мира сего, но глупых, слабых и низких и даже «уничужденное» (1 Кор. 1:28). Бог не ходит путями мудрости, ведомой миру сему, и уж, во всяком случае, мудрость подобного сорта не может привести нас к Богу (1 Кор. 1:20-21; 3:19). Не следует упускать из виду то обстоятельство, что хотя Бог в своей мудрости и призывает людей, ничего не обещающих, Он не оставляет их в прежнем состоянии. Из них Он творит нечто особенное, ибо призывает их к святости (1 Фес. 4:7).

¹ Рудольф Бульман указывает, что стоицизм рассматривает понятие *ελεος* «как слабость души... Оно недостойно мудреца». Оно понималось как чувство и, стало быть, «в судебной практике *ελεος* влечет за собой пристрастность в решении дел...» (*TDNT*, 2:478). Бульман также говорит: «Упоминания об *ελεος* Бога не всегда относятся к случаю Христа. *ελεος* может просто обозначать милость Бога, с более или менее отчетливым предположением, что эта милость была явлена через Христа» (с. 484). Таким образом, с другой точки зрения, мы видим, что Бог действует и что милость есть всегда милость Бога.

Эрнест Бест (Ernest Best) указывает, что «они — “святые”, освященные, принадлежат области божественного». Далее он объясняет, что в то время, как раб или свободный, которых называют христианами, продолжают оставаться рабом или свободным, «нечистый человек, называемый христианином, не может оставаться нечистым, но должен стремиться к освящению» (*A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, London, 1977, 168).

Бог, стало быть, действует в людях, не обладающих никакими достоинствами. А поскольку Бог именно таков, Бог «богатый милостью», то Он достигает и не заслужившего милостей, грешного и беспомощного. Его откровение, явление Себя — лишь один пример того, как это происходит. Всякое откровение — как бы ни понималось — есть дополнительное действие божественной любви. Д. Б. Нокс особо подчеркивает, что Бог действует без перерыва: «Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской и Филистимлян — из Кафтора и Арамлян — из Каира?» (Ам. 9:7). Но мы не расцениваем передвижений сирийцев и филистимлян как Божественное откровение. Бог не раскрыл их смысл для нас. «Чтобы событие было откровением, нужно, чтобы Сам Бог истолковал его».¹ Именно Сам Бог открывает людям то, что можно им узнать о Нем (Рим. 1:19-20).

Нам предстоит также понять здесь и слова о «Священном Писании», вверенном евреям (Рим. 3:2), и Слове Божиим (напр., Рим. 9:6; 1 Кор. 14:36; Еф. 6:17; Кол. 1:25; 1 Фес. 2:13; 1 Тим. 4:5). Подобным же образом Бог действует в откровении. Слуга Божий, Павел, мог быть узником и видеть, что его поле деятельности сократилось, «но для слова Божия нет уз» (2 Тим. 2:9). Слово Бога действительно, безотказно исполняя замысел Его.

Иной способ говорить об откровении — приписывать его Божественному Духу (1 Кор. 2:10). Все Писание — «богодухновенно», все — речение Бога и, таким образом, полезно (2 Тим. 3:16). Некоторые новозаветные послания содержат в себе идею: Бог должен объяснить ранней церкви, что необходимо для отдельных христиан; знание это не столь определенно и окончательно, как Писание, однако дает каждодневной жизни направление и руководство (Флп. 3:15; ср. 1 Кор. 14:26). В этом проявляется действие Бога. Он подает все необходимое грешникам, чтобы те смогли обрести спасение.

Но Бог оказывает Свою помощь, достигая грешников не только знанием, Он дает добрую весть, которая для Павла есть «благовестие Божие» (Рим. 1:1; 15:16; 2 Кор. 11:7; 1 Фес. 2:2,8-9), и «славное благовестие блаженного Бога» (1 Тим. 1:11). Радостная весть о спасении грешников пришла от Бога. В Его доброй вести выразилась Его сила, ибо благовестие *есть сила*; добрая весть не только рассказывает о силе (Рим. 1:16; 1 Кор. 1:18; ср. 2:5). Именно посредством доброй вести Бог принял нас в Свою семью: мы можем звать Его «Отцом» (Рим. 8:15; Гал.

¹ RTR 19, 1960, 5-6.

4:6-7; 2 Фес. 1:1-2; 2:16; Флм. 3), и мы — Его «сыны» (Рим. 8:14,19; Гал. 3:26), «дети» (Рим. 8:16; 9:8; Флп. 2:15), «наследники Божии» (Рим. 8:17). Только будучи детьми Божьими, мы понимаем, что это значит — войти в славу свободы (Рим. 8:21).

СПАСЕНИЕ БОЖИЕ

Бог, столь глубоко любящий людей, не допустит грешников до гибели, и вся теология и религиозный опыт Павла прямо основываются на том, что Бог свершил для нашего спасения во Христе. Он положил начало нашему спасению, ибо воплощение зависело от Бога; Он послал в мир Своего Сына (Рим. 8:3; Гал. 4:4). Обычно мы думаем, что Христос умер за нас, и это правильно, что приходится так думать. Но не следует нам забывать и о том, что Бог «Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас» (Рим. 8:32)¹. Отец действовал в искупительном деле, и, разумеется, событие воскресения ясно приписывается Богу (напр., Рим. 4:24; 8:11; 10:9). Важно увидеть здесь, что Павел воплощение, искупительную смерть Иисуса и воскресение должен был понимать как переизбыток любви Бога, несущей нам спасение. Бог — небезучастен, Он не просто молчаливо присутствует при спасении, которое завоевывает Христос. Бог действует. Он влияет на все событие спасения.

Покаяние — это дар Бога (2 Тим. 2:25), как и последующая вечная жизнь (Рим. 6:23). Спасением мы обязаны «правде Бога», — выражение это постоянно встречается у Павла (Рим. 1:17; 3:5,21-22,25-26; 10:3; 2 Кор. 5:21; Флп. 3:9; ср. Рим. 8:33; заметьте, что Павел не говорит: «правда Христа», хотя у этого выражения долгая и почтенная история в христианском словоупотреблении). К объяснению этого выражения мы должны отнестись со всей осторожностью. Обычно мы пользуемся словом «праведность» для выражения нравственной добродетели, как было принято у греков. Однако для евреев это выражение обозначало статус, основанный на Моисеевом законе, в чем можно убедиться, например, когда мы читаем о проклятиях тем, которые «правых лишают законного» (Ис. 5:23). Праведность, в значении нравственной добродетели, ни у кого отобразить нельзя. Пророк говорит о том, что неправедные судьи лишают «законного» (статуса) людей, которым оно по праву принадлежит; эти неправедные судьи утверждают, будто люди виновны, хотя в действительности они были правы.

Джордж Бьюкенэн Грей (George Buchanan Grey) указывал, что слово «праведный» сохранило свой «изначальный судейский смысл» (*A Critical and Exegetical Commentary of the Book of Isaiah*, Edinburgh, 1912, 1:94). Позже Джон Маучлайн (John Mauchline) писал, что рассматриваемое выражение имеет значение: ути-

¹ Ср. Д. Мартин Ллойд Джоунс (D. Martyn Lloyd-Jones): «Именно Бог действовал на Голгофе. Именно Он! Он, действовавший там, есть Единный, собирающийся дать нам и все остальное. И я знаю об этом, и знаю наверняка благодаря тому, что Он уже сделал на Голгофе! Бог действовал через людей, посредством людей, но это действие было действием Бога» (*Romans: An Exposition of Chapter*, 8:17-39, Grand Rapids, 1980, 383-384).

вать «от невинного вынесенный ему оправдательный приговор» (*Isaiab 1-39*, London, 1962, 86).

Иногда в Ветхом Завете праведность и спасение связываются друг с другом, когда Бог говорит: «Мое спасение пребудет вечным и правда Моя не престанет» (Ис. 51:6), и когда говорит псалмопевец: «Явил Господь спасение Свое, открыл пред очами народов правду Свою» (Пс. 97:2). Бог никогда не покинет Свой народ. Правда в том, чтобы освободить его, и Он освободит его. Бог действует в согласии с правдой, но это вовсе не означает, что существует некий закон или норма, которым Он должен подчиняться. В Библии Бог открывается в Своем величии, и нет никого и ничего, что могло бы Ему повелевать. Бог действует в согласии с правдой, ибо Он — праведный Бог. Для Него естественно действовать праведно.

Важно понять мысль Павла о том, что когда Бог спасает человека, Он прибегает к средствам, сообразным с Его правдой. Этот аспект спасения привлекал внимание деятелей эпохи Реформации, однако теперь его упускают из виду во многих современных сочинениях, где стремятся подчеркнуть божественное избавление от сил зла и прочее.

Например, Эрнест Кеземанн подводит следующим образом итог своих рассуждений о «праведности Бога» у Павла: «Его (Павла) учение о δικαιοσύνη θεοῦ доказывает следующее: сила Бога простирается к миру и спасение мира зависит от захваченности владычеством Бога. По этой самой причине, спасение — дар Бога, а также спасение отдельного человеческого существа, когда мы становимся послушными Божественной праведности»¹. В другом месте Кеземанн говорит о судебных аспектах оправдания и вводит в свое обсуждение понятие праведности, однако здесь, подводя итог сказанному Павлом о праведности Бога, Кеземанн говорит только лишь о силе и владычестве Бога. Само собой разумеется, что и сила, и верховная власть Бога важны (для Павла тоже), но ни идея силы, ни идея власти не помогут нам понять, что же Библия понимает под *праведностью*. Несомненна ее коренная связь с правдой.

Иногда Павел пользуется этим выражением, чтобы раскрыть одно из свойств Бога, например, когда говорит: «Если же наша неправда открывает правду Божию...» (Рим. 3:5); Бог неизменно справедлив, и на Него можно опереться, чтобы действовать по справедливости. Но яснее всего это выражение проявляет свой характер, когда используется для обозначения состояния правоты, которая исходит от Бога и является Его даром. Это — «правда от Бога», которая приходит «через веру» (Рим. 3:22). Важно увидеть, что эта «правда» есть «дар» (*dōrea*) (Рим. 5:17). В том смысле, в каком мы обычно используем это слово, в смысле нравственной добродетели, праведность не может быть дана (в точности так же, как раньше мы видели, что ее нельзя отобрать). Ее нужно заслужить благодаря нравственному подвигу. Тот факт, что праведность

¹ Ernst Kasemann, *New Testament Questions of Today*, London, 1969, 181-182).

— дар, указывает на судейскую сторону дела; Бог присуждает статус «правоты», Он «вменяет праведность независимо от дел» (Рим. 4:6).

Относиться к спасению можно и иначе, чем к правовому состоянию, в соответствии с Моисеевым законом, и Павел пользуется целым рядом этих способов. Например, когда он говорит, что Бог предложил Христа «в жертву умиловивления» (3:25). Некоторые не пользуются ныне старым английским переводом Библии King James Version, отчасти потому, что такой термин, как «умиловивительная жертва», далеко не всем понятен, но главным образом потому, что современным ученым представление о «гневе Бога» не кажется важным. Мы, однако, должны ясно понимать, что для Павла Бог на грешников гневается.

Таков главный смысл его внушительной аргументации в Римлянам 1:18 — 3:20. Этот пассаж предваряется утверждением, согласно которому гнев Бога открывается с небес против любой формы зла (Рим. 1:18), и слово «гнев» встречается более трех раз (2:5,8; 3:5). Там, где Павел очень легко мог бы сказать, что грех приносит свои собственные ужасающие последствия, он вместо того заявляет, что «Бог предал их» (грешников) этим последствиям (Рим. 1:24,26,28). Что это, как не явленный гнев Бога? И действительно, именно это Павел и подразумевает, включая слова о гневе в развитие своей темы о том, что гнев Бога открывается против всякой неправды (1:18). Апостолу ясно, что для грешников приготовлены «ярость и гнев» (Рим. 2:5,8), и что именно Бог изъясняет Свой гнев грешникам (Рим. 3:5; 9:22).

Представление о гневе Бога никоим образом не исчерпывается лишь первыми главами Послания к римлянам: Павел обращается к этой теме часто. Так, он сообщает нам, что гнев Бога приходит на противящихся Богу (Еф. 5:6; Кол. 3:6); люди по природе — «чада гнева» (Еф. 2:3). Для коснеющих во грехе гневу Божию нет конца (1 Фес. 2:16).

Выражение: «*умиловивительная жертва*» обозначает «устранение гнева», обычно при помощи жертвоприношения. Если не таково его значение в Римлянам 3:25, что стало с гневом, о котором Павел столь ясно говорил ранее в этом послании? Как грешники спасаются от него? Я не отстаиваю мнение, согласно которому нужно употребить исключительно выражение «умиловивительная жертва», а все другие отбросить; можно выбрать и какое-либо другое. Важна идея божественного гнева, и в главе 3 Послания к римлянам доводы требуют известного выражения, включающего в себя идею об избавлении грешников от гнева; Павел столь убедительно показал — это все, на что они могут рассчитывать.

Библия говорит, что именно благодаря тому, что совершил Христос, мы и спасаемся от гнева (Рим. 5:9; 1 Фес. 1:10). Бог «определил нас не на гнев, но к получению спасения чрез Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5:9). Парадоксальным образом, избавление от этого гнева есть дело Самого Бога (ср. Пс. 77:38: «Многократно отвращал гнев Свой, и не возбуждал всей ярости Своей»). Считать этот парадокс трудноразре-

шимым или даже его отвергать — не означает, что тем самым мы разделяемся с аргументацией Павла¹. Для Павла Бог действует в ситуации, которую порождает Собственный Его гнев, а он, в сути своей, есть мощное и решительное противление Бога всему злumu².

Павел считает, что Бог действует и при помощи других способов в спасительном деянии Христа, главным образом, иницируя их. Значит, примирение есть примирение с Богом (Рим. 5:10; 2 Кор. 5:20), примирение, которое исходит от Бога (2 Кор. 5:18-19). Бог заключил завет (Гал. 3:17). Он простил грешников (Еф 4:32). Он назвал Авраама праведным, оправдав его (Гал. 3:6; глагол здесь стоит в страдательном залоге — «вменилось ему» — без подлежащего, однако отрывок этот ясно показывает, что именно Бог вменил Аврааму праведность). Бог «сделал для нас грехом» Христа, «незнавшего греха» (2 Кор. 5:21).

Мысль о том, что спасение дается по милости, проходит красной нитью через весь Новый Завет, и эта милость есть «милость Бога» (Рим. 5:15; 1 Кор. 1:4; 3:10; 15:10; 2 Кор. 1:12; 6:1; 8:1; 9:14; Гал. 2:21; Еф. 3:2,7; Кол. 1:6). Слова «милость Господа нашего, Иисуса Христа» легко слетающие с наших уст, конечно же, пришли к нам из Писания. Однако мы должны памятовать о том, что в Новом Завете милость равно связывается как с Богом, так и со Христом.

ХРИСТИАНСКАЯ ЖИЗНЬ

Деятельность Бога рассматривается в разных аспектах общинной жизни спасаемого человека. Церковь есть церковь Бога (1 Кор. 1:2; 10:32;

¹ К. Ф. Д. Маул (C. F. D. Moule) замечает, что существуют «сторонники перевода с помощью выражения “совершать умилостивительную жертву”»; однако он считает, что «они с необходимостью должны будут прийти к *verdictio ad absurdum* испушительной жертвы, которую Бог приносит Себе (Michael Goulder, ed., *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, London, 1979, 86 п.). Возможно. Но отвергающие перевод посредством слов «умилостивлять», «приносить умилостивительную жертву», не относятся с полным вниманием к словам Павла. Апостол обрисовал противление Бога греху в виде «гнева Бога» (Рим. 1:18), и избавление от этого гнева Павел приписал Самому Богу. Какое же иное слово означает избавление от *гнева*? Маул явно предпочитает слово «очищать» покаянием (заглаживать молитвой), но слово это не имеет никакого касательства до Божественного гнева. Прибегающие к выражению «умилостивлять через жертву» не стараются усложнить или затемнить смысл сказанного. Они пытаются сохранить две истины Писания: гнев Бога направлен против всякого греха; и — Его гнев больше не направлен против верующих, благодаря испушительной смерти Христа. Отвергающие это вряд ли смогут избежать лжетолкования сказанного Павлом о гневе Бога; они явно считают, что спасение не имеет никакого отношения к гневу.

² Смотри далее мои статьи в *ExpT* 62, 1950-51, 227-233; LXIII, 1951-52, 142-145; *NTS* 2, 1955-56, 33-43, а более полное исследование — в моей книге *Apostolic Preaching of the Cross*, London, 1956, chs. 5 — 6; *The Atonement*, Leicester, 1983, ch. 7. Смотрите также David Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, Cambridge, 1967, ch. 2; George E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1957, 429-433.

11:22; 15:9; 2 Кор. 1:1; Гал. 1:13; 1 Тим. 3:5,15; ср. множественное число «церкви Бога» 1 Кор. 11:16; 1 Фес. 2:14; 2 Фес. 1:4). Павел говорит также об «Израиле Бога» (Гал. 6:16),¹ о «жилище Бога» (Еф. 2:22) и о согражданах домовладения Божьего (Еф. 2:19). Сродни этому мысль, согласно которой верующие — храм Бога, и храм этот — свят (1 Кор. 3:16-17), она сообщает нам кое-что об отношении верующих к Богу.² Церковь не только принадлежит Богу, она еще и сообщество людей, в котором Бог действует. Он «поставил» в ней некоторых людей, преимущественно апостолов: однако также и других (1 Кор. 4:9; 12:28); Он соразмерил члены тела (1 Кор. 12:24).

По мнению Павла, Бог заинтересован и в отдельных людях. Бог дает известный благой дар всякому из Своего народа; Он дает каждому «харизму» (1 Кор. 7:7), назначает каждому его удел в жизни (1 Кор. 7:17), действует во всех них (1 Кор. 12:6) и дает им благоденствие (1 Кор. 16:2). Он дает духа «силы и любви и целомудрия» (2 Тим. 1:7). Когда же Он дает дар пророчества, то даже человек, не являющийся членом церкви, вынужден сказать: «Истинно с вами Бог!» (1 Кор. 14:25). Верующие, конечно, узнают об этом присутствии Бога среди них, но иногда присутствие это может обнаружиться таким образом и для тех, кто пребывает вне церкви. Когда растет тело Христово — это Бог дает ему рост (Кол. 2:19). Деятельность Бога простирается и за пределы Его работы внутри народа и для народа. Любопытные дополнительные сведения мы обнаруживаем в обсуждении Павлом воскресения: он утверждает, что Бог дает каждому семя «тела» (1 Кор. 15:38); даже единое малое семя не растет независимо от Бога.

Бог создал нас ради Своего особого замысла и дал нам Духа (2 Кор. 5:5). Он утверждает нас и помазает нас (2 Кор. 1:21), помазание при этом — иное описание дарования Духа. Подобным же образом Бог может сделать всякую милость преизбыточествующей для нас (2 Кор. 9:8). Он учит нас (1 Фес. 4:9) и удовлетворяет все наши нужды (Флп. 4:19). Оружие, которым мы облечены, — «оружие Божие» (Еф. 6:11,13) и этим оружием мы в силах разрушить твердыни врага (2 Кор. 10:4). Верующие же полагаются не на свои собственные силы, но на такое «всеоружие» от Бога, и Павел вправе говорить: «Наша способность от Бога» (2 Кор. 3:5). Бог находится в самом истоке христианской жизни, ибо Он «предназначил» нас для спасения, а не для гнева (1 Фес. 5:9). Павел говорит, что Бог «избрал» его от утробы матери и призвал его (Гал. 1:15), и что Он назначает удел Своему народу для труда (2 Кор. 10:13). Павел говорит, что Бог открывает дверь для служения (Кол. 4:3) и очищает путь (1 Фес. 3:11). Очевидно, что Павел рассматривает

¹ Об этом выражении см. сноску на с. 19.

² Уильям Ф. Орт (William F. Ort) и Джеймс Артур Уолтер (James Arthur Walther) объясняют, что слово «святой» относится к церкви: «Церкви принадлежит часть божественности Самого Бога» (1 Corinthians, New York, 1976, 174).

христианскую жизнь как жизнь, зависимую от Бога и Его призвания, а не от какой-либо блестящей идеи верующего. И Павел расценивает христианское служение как служение, направленное к Богу и обеспеченное Его поддержкой: Бог — во всем.

Павел немало говорит о служении самого Бога, и здесь мы прежде всего замечаем, что именно от Бога верующие ожидают служения. Спасение — не только привилегия, но еще и ответственность, в особенности перед Богом. При обсуждении служения нам следовало бы сделать акцент на том, что Бог совершает в слугителе, а не на том, что слугитель совершает в служении. Так Бог трудится в Своем народе (Флп. 2:13); и когда слугители преуспевают, именно Бог возрастает, не они (1 Кор. 3:6-7). Бог работает с ними так, чтобы их можно было назвать «соратники Бога» (1 Кор. 3:9)¹. В провозвестии Евангелия примирения именно Бог упрощает грешников примириться (хотя и делает это через проповедников, см. 2 Кор. 5:20).

С другой же стороны, Павел увещевает римлян предаться Богу (Рим. 6:13; ср. 12:1); они — рабы Бога (Рим. 6:22; 12:11; ср. 1:1; 1 Фес. 1:9). Надо понимать это таким образом, что они не челядь, прислуга, но что они всем сердцем своим преданы Богу; это язык совершенной преданности². Важно, что они — угодны Богу (Рим. 14:18) и поклоняются Ему (1 Кор. 14:25) и в этой связи нельзя упускать из виду слова о молитве (Рим. 10:1; 15:30; 1 Кор. 11:13; Еф. 6:18-19). Верующие должны помнить о существовании «заповедей Божиих» (1 Кор. 7:19; Тит. 1:3) и о том, что даже христианская свобода не означает, будто они «свободны от закона Бога» (1 Кор. 9:21).

Ч. К. Баррет (С. К. Barrett) полагает, что вполне возможно относить генитив к подразумеваемому *во/моц*, таким образом придавая значение: «не подчиняться закону Бога», — точка зрения, разделяемая Моулом, Бласс-Дабруннером (Blass-Debrunner) и Доддом. Однако Баррет предпочитает думать, что генитив относится к Павлу, который, следовательно, говорит, что он не «беззаконник Божий» (*A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London, 1978, 213-214). Предпочтительнее первый вариант, но в любом случае Павел говорит, что верующий подчиняется закону Бога.

¹ Этот отрывок можно также понять в том смысле, что здесь говорится о сотрудниках, работающих вместе и принадлежащих Богу («участники, работающие вместе для Бога»). Но более вероятно, что это греческое слово обозначает «сотрудники с Богом». Ханс Концельманн объясняет: «Ударение падает на θεοῦ, «Божий»» (*1 Corinthians*, Philadelphia, 1975, 74).

² Иногда высказывают предположения, что в том, как Павел использует слово «раб» в отношении самого себя, не содержится ничего рабского, унижительного, не означает оно также и того, что Павел ставил себя на одну доску с другими христианами. «Напротив, Павел пользуется почетным титулом ветхозаветных мужей Божиих» (Ernst Kasemann, *Commentary on Romans*, Grand Rapids, 1980, 5). Здесь может быть намек на ветхозаветное словоупотребление, однако тем самым упускается из виду то, что Павел прибегал к подобному словоупотреблению как по отношению к верующим вообще, так и по отношению к самому себе. Кроме отрывков, цитируемых в тексте, см. также 1 Кор. 7:22, Еф. 6:6 и 2 Тим. 2:24; слово δουλεύω (исполнять рабскую службу) используется в отношении верующих несколько раз (Рим. 7:6; 12:11; 14:18; Еф. 6:7; Флп. 2:22; Кол. 3:24; 1 Фес. 1:9).

«Заповеди» и «закон» в этих стихах не следует понимать в смысле обременительных ограничений, но в смысле милостивого постановления Бога, посредством которого Он ведет Свой народ, так, чтобы он узнал о верном пути.

ЦАРСТВО БОГА

О «Царстве Бога» много говорится у синоптиков. Эта тема не входит в число излюбленных тем Павла, однако и в его сочинениях говорится о Царстве. Павел пишет, что «Царство Божие» — не пища и питье, но праведность и мир, и радость во Святом Духе (Рим. 14:17; ср. 1 Кор. 8:8); иными словами, Бог испытывает человека именно в его качествах, нежели судит его по его человеческим желаниям. Царство подразумевает скорее силу, нежели речи (1 Кор. 4:20); сила Бога (не человеческие усилия) — исходна и первична. Это не означает, будто человеческим усилиям нет места (Кол. 4:11), это означает лишь, что человеческие усилия — не самое важное. Кроме того, именно Бог делает фессалоникийцев достойными Царства (2 Фес. 1:5).

Здесь налицо Царство в аспекте его присутствия. Однако имеется также и явно эсхатологический аспект, который часто находит у Павла свое выражение. Этот эсхатологический аспект отражает убежденность Павла в том, что Бог будет действовать в последние времена. Поэтому он говорит нам, что всякий, кто делает злые дела, не унаследует Царства (Гал. 5:2) и, к тому же, плоть и кровь не могут унаследовать его (1 Кор. 15:50). В своей окончательной форме физическому, земному телу нет места в Царстве (телесные качества сохраняются по воскресении, но это другой вопрос). Именно «в конце» всякая земная власть найдет свой конец: Царство будет передано Богу и Бог станет «всем во всем» (1 Кор. 15:24-28).

Воскресение зависит от Бога. Именно Бог воскресил Христа из мертвых (напр., Рим. 10:9; Кол. 2:12; 1 Фес. 1:10). Обычно Библия, описывая воскресение, говорит о том, что Иисус был воскрешен¹, хотя иногда об Иисусе говорится, что Он воскрес (напр., Рим. 14:9; 1 Фес. 4:14). А в конце времен именно Бог воскресит мертвых (1 Кор. 6:14). Смерть слишком сильна для нас, чтобы мы могли победить ее сами, но она не настолько сильна для Бога, и в конце концов Он совершенно ее ниспровергнет (1 Кор. 15:50-57).

Даже когда Павел не пользуется терминологией «Царства», он отчетливо сознает ту истину, что Бог — верховный властелин всей жизни. Павел часто призывает Бога во свидетельство того, что сказанное им —

¹ А. У. Эргайл (A. W. Argyle) пишет, что лишь в восьми из шестидесяти четырех мест в Новом Завете, относящихся к воскресению Христа, говорится, что Он воскрес; во всех остальных случаях мы читаем о том, что Отец воскресил Его. Этот акцент показывает, «что победа над смертью была подвигом не человеческой природы, даже не совершенной человеческой природы Христа, но Божества. Бог был во Христе и именно Бог воскресил его» (ЕврТ 61, 1949-50, 187).

истинно (напр., Гал. 1:20; Флп. 1:8; 1 Фес. 2:5,10; 2 Тим. 4:1). Он говорит о знании Богом действительного положения вещей (2 Кор. 11:31; 12:2-3; Гал. 4:8-9). То, о чем говорят христиане, они говорят перед Богом (2 Кор. 2:17; 12:19; 1 Фес. 2:2). Павел излагает истину таким образом, что предать себя совести людей — значит действовать «перед Богом» (2 Кор. 4:2); он открыт и ясен Богу (2 Кор. 5:11), и его забота о коринфянах — «перед Богом» (2 Кор. 7:12). Если его поведение ничем не стеснено, то это тоже перед Богом (2 Кор. 5:13). Павел заботится о том, чтобы Бог даровал святость фессалоникийским обращенным (1 Фес. 3:13; это предвкушение парусии; это — эсхатологическая святость). Павел напоминает колоссянам, что они умерли для старой жизни, и что теперь их жизнь «сокрыта со Христом в Боге» (Кол. 3:3).

Многое еще можно было бы сюда добавить, однако уже ясно: Павел думает, что Бог пребывает с верующим во все времена и во всем, что тот делает. Бог есть Бог заботящийся и наблюдающий. Бог вовсе не ожидает, когда мы начнем вершить злые дела, чтобы накинуться на нас и покарать. Мысль Павла, напротив, состоит в том, что Бог озабочен тем, как Его народ живет и, соответственно, пребывает с ним во все времена: готовый прийти к нему на помощь и указать путь, когда тот в этом нуждается.

Бог есть Бог, Который с радостью благословляет людей. Он призвал Свой народ к миру (1 Кор. 7:15), и каким бы ни было призвание верующего, в нем он может оставаться перед Богом (1 Кор. 7:24). Бог все обращает ко благу тех, кто любит Его (Рим. 8:28). Павел находит в Писании слова о чудесах, которые Бог свободно дарует нам ныне (1 Кор. 2:12). «Мир Бога» пребывает с народом Божиим (Флп. 4:7; Кол. 3:15). Спасение — от Бога (Флп. 1:28) и от Бога же — милость (2:27).

Что можно добавить к сказанному? Этот краткий обзор совершенно не исчерпал понимания Павлом непрестанной деятельности Бога, однако его достаточно, чтобы указать на то обстоятельство, которое все слишком часто упускают из виду: Павел — человек, живущий в присутствии Бога. Больше всего остального его поглощает тот факт, что великий Бог, единственный Бог, действовал во спасение грешников и что в этом действии — много граней. Средоточием действия Бога является крест, но оно также являет себя и иными необычайно разнообразными способами. Куда бы ни взглянул Павел, всюду он видит Бога.

Иисус Христос — наш Господь

Христиане обычно называют нашего Спасителя «Христом», но большинство из нас не знает, что этим обычаем мы обязаны Павлу. Он употребляет этот термин значительно чаще других авторов Нового Завета. Из 529 случаев употребления этого термина 379 приходится на послания Павла, то есть немногим меньше 72 процентов. В непаулинистских произведениях Нового Завета чаще всего (25 раз) этот термин встречается в Деяниях апостолов (в Послании к римлянам, которое значительно меньше по объему, Павел употребляет его 65 раз). Павел, очевидно, употребляет его иначе, чем все другие авторы Нового Завета.

Слово «Христос» в переводе с греческого означает «помазанник», а слово «Мессия» — это транслитерация еврейского слова с тем же самым значением. Некоторые персонажи Ветхого Завета были помазаны, например царь, которого называли «помазанник Господень» (1 Цар. 16:6; 2 Цар. 1:14). Мы читаем также о помазанных священниках (Исх. 30:30; Лев. 4:5) и, реже, о помазанных пророках (3 Цар. 19:16). В каждом случае это действие означало официальное отделение лица, о котором идет речь, для служения Богу.

Но со временем возникла идея, что однажды явится не просто некий помазанник, но помазанник, который осуществит волю Бога в особенном смысле. В таком понимании слово «Мессия» редко встречается в Ветхом Завете (Дан. 9:25-26), но сама идея представлена широко. В отдельные периоды истории Израиля, особенно в новозаветный период, ожидание прихода Мессии охватывало широкие массы. В течение земной жизни Иисуса не часто называли этим словом (17 раз у Матфея, 7 у Марка, 12 у Луки, 19 у Иоанна). Но уже достаточно рано христиане признали, что Иисус был таким избранником Божьим. Об этом свидетельствует свободное употребление этого термина Павлом и, отчасти, другими авторами. Но было ли слово «Мессия» у Павла титулом или именем собственным? К. Э. Б. Крэнфилд утверждает, что порядок слов «Христос Иисус», которого часто придерживается апостол, показывает, что Павел понимал его как титул (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburg, 1975, 1:51. См. Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, London, 1959, 134). Такой ответ вряд ли можно считать вполне обоснованным. Более убедительны соображения Винсента Тейлора о том, что в языческой культуре титул «Христос» не имел бы смысла (тогда как титул «Господь» был бы всем понятен)¹. Принимая

¹ *The Names of Jesus*, London, London, 1953, 18-23.

эту точку зрения, нельзя забывать о том, что Павел иногда использует это слово и в смысле «Мессия». Он хорошо знал, что оно значило. Однако настаивать на том, что это главное слово в сочинениях Павла, мы не можем¹.

Любопытно, что Павел так часто использует человеческое имя «Иисус». Оно встречается у Павла 214 раз — больше, чем у кого бы то ни было, за исключением Иоанна, который использует его 237 раз. Удивительно, что Павел, так мало обращаясь к примерам из земной жизни Иисуса, столь часто использует имя, которое напоминает о ней. Возможно, что он таким образом выражает ту истину, что человечность Иисуса была подлинной и важной. Когда Павел сочетает эти два имени (что он делает часто), он предпочитает порядок слов «Христос Иисус» (83 раза) порядку «Иисус Христос» (26 раз)². Но если он присоединяет также титул «Господь», то порядок — обратный обычному: «Господь Иисус Христос» он пишет чаще (54 раза), чем «Христос Иисус наш Господь» (8 раз). Полный титул в произведениях Павла встречается 62 раза, тогда как в остальных книгах Нового Завета он встречается только 19 раз.

Павел использует термин «Господь» 275 раз, что составляет 38 процентов из общего числа случаев его употребления в Новом Завете (718). Этот термин, подобно английскому слову «сэр», можно употребить при вежливом обращении или при обращении к высокопоставленным лицам. В первом смысле это слово используется в притче: в которой Иисус говорит о сыне, сказавшем своему отцу: «Я иду, господин» (Мф. 21:30). Но мы должны помнить о том, что послания Павла в большинстве случаев были адресованы людям современного ему мира греческой культуры, где слово «Господь» очень часто использовалось не только при обращении к аристократам, но и при обращении к еще более высокому существу — божеству. В хорошо известном приглашении к обеду мы читаем: «Антоний, сын Птолемея, приглашает тебя отобедать с ним за столом господа Сараписа» (Bernard P. Grenfell and Arthur S. Hunt, eds., *The Oxyrhynchus Papyri*, part 3, London, 1903, 260). Это приглашение к трапезе в языческом храме (ср. 1 Кор. 8:10). Подобные трапезы, очевидно, были широко распространены. Таким образом, если провозгласить Иисуса Господом, то для греческой культуры того времени было бы ясно, о чем идет речь. По мнению В. Ферстера, Павел «не различает слова θεός и κύριος, что он сделал бы, если бы слово κύριος означало

¹ Мартин Хенгель считает, что Павел перенял титул «Христос» из «допаулинистской эллинистической общины Иерусалима». Он думает, что этот титул свидетельствует о том, что именно Иисус и никто другой является эсхатологическим пророком, принесшим спасение. Выражение *yešū mešīhā* было наиболее важным миссионерским символом веры в самой древней палестинской общине» (*Between Jesus and Paul*, Philadelphia, 1983, 77).

² Конечно, это весьма приблизительный подсчет, так как порядок слов в рукописях часто меняется.

промежуточного бога. Примеров такого употребления в мире, современном первоначальному христианству, нет» (TDNT, 3:1091). Столь же понятно это было бы и для читателей евреев, так как при переводе Ветхого Завета на греческий язык это слово использовалось для передачи божественного имени «Яхве». Те, кто был знаком с этим переводом, были знакомы и со словом «Господь», как обращением к Богу (в КJV и в некоторых современных переводах, словом Господь, написанным большими и малыми прописными буквами, обычно переводится божественное имя «Яхве»).

Морис Кейси (Maurice Casey) считает, что существует «допаулинистский материал, включенный в послания» и обосновывает это тем, что слова «Господь» и «Христос» «начинают употребляться в характерном для них значении раньше, чем через 20 лет после смерти и воскресения Иисуса» (M.D. Hooker and S.G. Wilson, eds., *Paul and Paulinism*, London, 1982, 124). Я сомневаюсь в существовании большого допаулинистского материала, но если таковой имеется, то позиция Кейси кажется весьма обоснованной. Настоящая высокая хронология относится ко времени, когда уже прошло по крайней мере 50 лет с момента распятия. В действительности употребление титула «Господь» указывает на еще более раннюю дату. Есть некоторые свидетельства о том, что переписчики Септуагинты писали божественное имя по-еврейски (из-за благоговения). Дж. Фитцмайер, занимавшийся этим вопросом, сделал вывод, что уже палестинские евреи использовали слово «Господь» для обозначения Яхве. Он утверждает, что «перенос этого титула на Иисуса несомненно произошел на самой палестинской почве. Таким образом, это могло означать, что исповедание веры первоначальной общины — «Иисус есть Господь» (1 Кор. 12:3; Рим. 10:9) было ответом на раниюю керугму и поэтому не было продуктом миссионерской деятельности во время евангелизации восточного Средиземноморья» (*The Gospel According to Luke (I-IX)*, New York, 1983, 202).

Павел называет Иисуса «Сыном Божиим» 4 раза и еще 13 раз он пишет «Его Сын» или что-нибудь подобное. Это выражение может говорить и о многом, и о малом. Так, Павел употребляет его и когда пишет о всех верующих вообще (Рим. 8:14), и когда он пишет об Иисусе, имея в виду самое важное для него. По словам Павла, воскресение — это свидетельство об Иисусе как о «Сыне Божиим в силе» (Рим. 1:4). Апостол пишет о том, что Бог открыл ему Своего Сына (Гал. 1:16). Он послал Своего Сына (Рим. 8:3; Гал. 4:4), не пожалев Его (Рим. 8:32). В посланиях есть упоминание о «смерти Его Сына» (Рим. 5:10) и «Евангелии Сына» (Рим. 1:9). Павел жил верой в Сына Божиего (Гал. 2:20), и Бог предопределил верующим быть подобными «образу» Его Сына (Рим. 8:29). Зная об этом, апостол проповедует Сына (2 Кор. 1:19) и тех, кто ему отвечает, он призывает «в общение Сына» (1 Кор. 1:9). Они «вводятся (Богом) в Царство возлюбленного Сына» (Кол. 1:13).

Это выражение напоминает нам о «Царстве Бога». П. Т. О'Брайен (P. T. O'Brien) считает его «промежуточным периодом от воскресения Иисуса до окончательного воцарения Бога» (*Word Biblical Commentary: Colossians, Philemon*, Waco, 1982, 28). Эдуард Швейцер (Eduard Schweizer) указывает, что выражение «Сын Его любви» (τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ) — «семитское и означает не что иное, как “возлюбленный Сын”»; далее он, однако, добавляет: «хотя, возможно, в греческом тексте ударение падает на слово “любовь”» (*The Letter to the Colossians*, Minneapolis, 1982, 53).

Но окончательно Сын еще только будет познан (Еф. 4:13), а сейчас мы ожидаем Его с небес (1 Фес. 1:10). Дух — это Дух Сына Божиего (Гал. 4:6). Ясно, что когда Павел думает об Иисусе как о Сыне Божием, он приписывает Ему наивысший статус¹. В произведениях Павла этот термин выражает идею о максимально высоком статусе Иисуса.

Павел использует также и другие термины. Иногда он говорит об Иисусе как о Спасителе (Еф. 5:23; Флп. 3:20; 2 Тим. 1:10; Тит. 1:4; 2:13), хотя, возможно, не так часто, как следовало ожидать. Очевидно это титул величия, так как мы читаем и о «Боге нашем Спасителе» (1 Тим. 1:1; 2:3; 4:10; Тит. 1:3; 2:10; 3:4). Говоря о Христе в 1 Коринфянам 15:45, Павел использует весьма необычное выражение — «последний Адам» (ср. Рим. 5:12-21). Существуют и другие выражения, но я остановлюсь на них ниже.

ЧЕЛОВЕК ИИСУС

Даже этого краткого обзора терминологии Павла достаточно, чтобы показать, что у Павла Христос занимает очень высокое положение. Но мы должны учесть и тот факт, что он был также уверен и в подлинной человечности Иисуса. Действительно, Павел, как и вся эпистолярная традиция Нового Завета, не часто ссылается на примеры из земной жизни Иисуса. Но он пишет об этом больше, чем иногда считают. Так, Павел говорит нам, что Иисус был человеком (1 Кор. 15:21), рожденным женщиной (Гал. 4:4), потомком Давида (Рим. 1:3) и, несмотря на свое царское происхождение, бедным человеком (2 Кор. 8:9). У него были братья (1 Кор. 9:5) и, таким образом, он знал, что такое семья. Он был кроток и терпелив (2 Кор. 10:1), послушен Отцу (Флп. 2:8) и безгрешен (2 Кор. 5:21). Он проповедовал среди евреев («стал служителем для обрезанных ради истины Божией» — Рим. 15:8). У Него были апостолы (включая Кифу и Иоанна — Гал. 2:9), которые назывались «двенадцать» (1 Кор. 15:5). Он установил святое причастие (1 Кор. 11:23-25). Он был убит евреями (1 Фес. 2:15) или распят (Гал. 6:14), был похоронен и затем на третий день воскрес (1 Кор. 15:4).

Павел достаточно хорошо был осведомлен об учении Иисуса, чтобы цитировать некоторые Его высказывания (1 Кор. 7:10, 9:14). Он сознавал при этом, что существуют и такие темы, по которым он не располагал словами Иисуса (см. 1 Кор. 7:12; отсюда ясно, что Павел имел достаточный запас таких высказываний). Он также располагал отголосками о поучениях Иисуса, содержание которых выражал собственными словами, но происхождение их не вызывает сомнения (Рим. 2:14; 13:9-10; 16:19; 1 Кор. 13:2). Очевидно, что апостол достаточно много знал об

¹ Г. Стэнтон (G. Stanton) полагает, что Иисус это «Сын Божий, единственный в своем роде» (курсив Стэнтона). Далее он говорит: «Считал ли Павел Иисуса Божеством? Ответ кажется ясным: отношение Иисуса и Бога Самое близкое, ибо излюбленная фраза Павла «Его Сын» говорит скорее о близости Бога и Иисуса, а не об их различии» (M. Goulder, ed., *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, London, 1979, 154, 157).

Иисусе. Тот факт, что двое евангелистов были с ним, когда он писал послания к колоссянам и к Филимону (Кол. 4:10,14; Флм. 23), означает, что у него был доступ к надежным источникам сведений об Иисусе. Из всего написанного Павлом ясно, что для него Иисус был истинным человеком. Здесь нет ни намека на Христа докетистов, который только выглядел как человек, но таковым не был. Для Павла Иисус был поистине «одним из нас».

ХРИСТОС И БОГ

Итак, Павел убежден в истинной человечности Иисуса. Но его глубинный интерес не здесь. Встреча с Иисусом по дороге в Дамаск коренным образом изменила всю его жизнь. Эта встреча означала окончание всей предыдущей жизни и начало новой жизни, исполненной духовной силы, которую Павел приписывал Иисусу. Об этой новой жизни он мог сказать: «Для меня жизнь — Христос» (Флп. 1:21) и «я живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и отдавшего Себя за меня» (Гал. 2:20). Под влиянием этой встречи Павел стал проповедником Евангелия (1 Кор. 1:1), вестником и апостолом (1 Тим. 2:7) и смог увидеть действие силы Христовой в жизни вновь обращенных. Его письма свидетельствуют о сильной и активной личности, всецело посвятившей себя божественному призванию и ищущей способы рассказать о своей глубокой вере в Того, Кто сделал так много для нее и через нее.

Множеством способов Павел указывает на то, что Христос больше, чем просто человек. Для Павла характерно упоминать Христа в одном ряду с Богом Отцом, тем самым сближая их. Так, Павел обычно начинает свои послания с приветствия: «Благодать вам и мир от Бога нашего Отца и Господа Иисуса Христа» (Рим. 1:7; 1 Кор. 1:3; 2 Кор. 1:2; Гал. 1:3; Еф. 1:2; Флп. 1:2; 2 Фес. 1:2; 1 Тим. 1:2; 2 Тим. 1:2; Тит. 1:4; Флм. 3)¹. Подчас он связывает Отца и Христа в молитве: «Пусть же сам Бог Отец наш и Господь наш Иисус направит наш путь к вам» (1 Фес. 3:11; ср. 2 Фес. 2:16-17). Он может говорить о Боге как о «Боге и Отце Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 15:6; 2 Кор. 1:3; 11:31; Еф. 1:3; ср. Еф. 1:17; Кол. 1:3). Это соотношение можно понять как отношение субординации; Бог есть Бог Иисуса. Но его можно понять и так: мы знаем Бога в той степени, в какой Иисус открыл Его нам. Он не есть некое абстрактное, отдаленное Божество, Он — Отец Иисуса Христа.

Дж. К. О'Нейл (J. K. O'Neill) в комментарии на это место из Послания к римлянам пишет: «В таком контексте предполагается, что о Боге уже нечто известно, и в данном благословении община призывается уже сейчас единым голосом восхва-

¹ Возможно, что Послание к колоссянам и Первое послание к фессалоникийцам начинаются одинаково, ибо в обоих случаях некоторые рукописи содержат эти слова. Но большинство исследователей согласны с тем, что в приветствиях, открывающих эти послания, упоминается только Отец.

лять Его как «Отца Господа нашего Иисуса Христа» (*Paul's Letter to the Romans*, Harmondsworth, 1975, 237).

Именно через Христа Павел благодарит Бога (Рим. 1:8; 7:25; Еф. 5:20) и, в то же время, он благодарит самого Христа за силу, которую Он дал ему, и за то служение, на которое Он его назначил (1 Тим. 1:12). Христос есть «Божия сила и Божия мудрость» (1 Кор. 1:24), а это уже недалеко от того, чтобы рассматривать самого Христа как источник этой силы (1 Кор. 5:4; 2 Кор. 12:9).

Павел много пишет о Святом Духе; очевидно, как о весьма высоко стоящей сущности. Он и Его называет «Дух Христа» (Рим. 8:9, Флп. 1:19). Верующие могут взывать к имени Христа совершенно так же как они взывают к имени Бога (1 Кор. 1:2; ср. 5:4), они могут «молить именем нашего Господа Иисуса Христа» (1 Кор. 1:10), «призывать» от Его имени (2 Фес. 3:6) или надеяться, что это имя будет прославленно жизнью верующих (2 Фес. 1:12).

Существуют некоторые важные тексты, в которых Павел подробно останавливается на проблеме отношения Христа к Богу. Послание к филиппийцам 2:5-11 — один из таких текстов. Обычно считается, что это древний гимн, который Павел включил в свое письмо. Возможно это так: лексика текста необычна, и многие исследователи относят его к поэтическим произведениям. Нет оснований думать, что Павел сам не мог сочинить этот гимн или использовать гимн, написанный другим лицом. В последнем случае он, конечно, привел этот текст в соответствие со своими идеями (те, кто считают этот текст поэтическим произведением, обычно усматривают отдельные прозаические дополнения, которые, как они думают, Павел вставил, чтобы яснее выразить свои идеи).

Многие современные исследователи настаивают на том, что этот текст необходимо понимать сотериологически: в нем сообщается о том, что Христос сделал для нашего спасения, но ничего не говорится о природе Христа. Конечно, Павел выдвигает на первый план спасительное деяние Христа, но это не значит, что здесь ничего не говорится о природе Христа.

Кульман (Cullmann), подчеркивая спасительное деяние Христа, пишет: «Функциональная христология — это единственная существующая христология». Но в то же время он замечает: «Мы не можем говорить просто о личности в отрыве от ее дела, ни о самом деле в отрыве от личности» (*The Christology of the New Testament*, 326).

Павел пишет, что Христос, «существуя в виде Бога», «не почитал хищением быть равным Богу» (ст. 6). Обе части этого выражения, несомненно, говорят о Божественности.

Работа Ральфа П. Мартина (R.P. Martin) *Carmen Christi* (Cambridge, 1967) — это исчерпывающее исследование данного текста. Резюмируя свои соображения о ст. 6, он пишет: «Христос до воплощения обладал уникальным по своему достоинству статусом: Он был в Божестве *ἐκόν* или *μορφή* Бога... Он был равен Богу — это мы можем сказать *de jure*, ибо Он вечно существовал в «образе Бога»» (с. 148). Иоханнес Бем (Johannes Behm) видит здесь указание на образ

«божественного величия». «Особое обозначение божественного по природе подобия» Христа есть «μορφή θεού» (TDNT, 4:751).

Трудно видеть в Том, Кто «существует в виде Бога», нечто меньшее, чем Бога¹. Могло ли быть это сказано о каком-либо другом человеке или об ангеле? Из последних слов этой цитаты ясно, что равенство с Богом не было результатом повышения статуса Христа². Если это верно, то кем, если не Богом, мог Он быть?

Далее, Павел пишет, что Христос пришел «в подобии человека», унизил Себя³ и стал послушным до смерти, смерти на кресте (см. 7-8). Мы не должны упускать из виду, что даже эти слова об униженности подразумевают божественность. Смерть для нас — это не вопрос выбора, а необходимость. Для Него же смерть есть результат послушания и, стало быть, свидетельство о действии в Нем начала, превышающего человеческую природу. Но состояние унижения — это еще не конец: Бог «высоко вознес Его» и далее, даровал Ему имя, которое выше всякого имени, «дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (см. ст. 9-11). Эти слова нельзя понимать в том смысле, что в награду за повиновение, Бог дал Иисусу более высокий статус (нет ничего выше, чем «существовать в виде Бога»). Контраст здесь именно с низким положением, в которое он снизошел. Если у Него имя, которое выше любого имени, и если все творение поклоняется Ему и исповедует Его как Господа, то Он и есть Божество.

Ср. Мартин: «Прославленному Иисусу поклоняются таким же образом, каким евреи поклонялись Богу, заключившему с ними завет» (*Carmen Christi*, 252).

У Павла Христос не является конкурентом, тем, кто так или иначе умаляет особое место Отца, ибо все это «во славу Бога Отца». Здесь нет ни противостояния, ни соперничества, но только глубокое единство.

Это трудный для понимания текст. Есть экзегеты, считающие, что Иисус здесь изображен как Некто высший по отношению к сотворенным существам, но низший по отношению к Богу. Разве Бог не возвысил Его и не дал Ему имя выше любого имени? Джеймс Д. Г. Данн усматривает в этом тексте типологическую связь с Адамом, смысл которой в том, что любой шаг Христа, имеющий определенные последствия, противо-

¹ Мартин пишет, что данное выражение «напоминает о довременном существовании нашего Господа как Второго Лица Троицы» (*The Epistle of Paul to the Philippians*, Grand Rapids, 1969, 96). Ф. В. Бир (F. W. Bear) выражает сомнение, что эта фраза означает «будучи Богом», но считает, что ее «следует понимать не просто как внешний признак, а как форму существования, которая в некотором смысле показывает истинную природу Христа» (*A Commentary on the Epistle to the Philippians*, London, 1969, 78-79).

² Г. Шталин (G. Stahlin) объясняет ἰσα ἔνωσιν θεῷ следующим образом: «Христос был и остается равным Богу по природе. Он обладает этим равенством и не может ни отказаться от него, ни потерять его» (TDNT 3:353).

³ Карл Барт (Karl Barth) настаивает на таком толковании: Христос перестал быть Богом, «Он унизил Себя, но Он сделал это, оставаясь тем, кем Он является» (*Church Dogmatics*, IV, I, Edinburg, 1956, 180).

положен действиям Адама, каждый этап в жизни Христа и Его служении был свободным принятием выпавшего Ему жребия (*Christology in the Making*, London, 1980, 121). Однако эта типология не объясняет Павлова выражения: «будучи образом Бога», «уничтожил Себя Самого», «сделавшись подобным человекам», «по виду став как человек». Здесь больше, чем противопоставление Адаму.

Кульман говорит: «Это место из Послания к филиппийцам (2:6) нужно понимать, исходя из ветхозаветной истории Адама». Но его вывод не совпадает с мнением Данна: «В отличие от Адама, Небесный Человек, существуя до воплощения, был истинным образом Бога, унижил Себя в послушании и сейчас достигает равенства с Богом, которое Он получил не в результате «похищения» (*Christology*, 181). Дани также обращает внимание на слова Ч. К. Баррета: «Мы должны сравнить этот гимн с рассказом об Адаме: в любом пункте — полная противоположность» (*From First Adam to Last*, London, 1962, 16). Но ниже Баррет говорит в связи с тем текстом по поводу равенства с Богом: «Будучи вечным Сыном Божиим, Он опустошил Себя и стал послушным» (с. 72). Дж. Л. Хулден (J. L. Houlden) не считает типологию Адама адекватной; автор «говорит о Христе как о персонально существующем до пришествия в этот мир... Понятие об этом очень быстро возникает в истории Церкви и здесь, возможно, выражается впервые» (*Paul's Letters From Prison*, London, 1977, 75).

Кое-что в этом тексте, возможно, не выражено так, как можно было бы ожидать от Павла. Но если он использовал и адаптировал прежде написанный гимн, то, конечно, он был, до известной степени, связан имевшимся текстом. В любом случае сила языка остается. Общая тенденция — поставить Христа рядом с Богом, а не с сотворенными существами.

Другой важный текст — это отрывок из Послания к колоссянам (1:15-20).

По мнению многих исследователей, этот текст, подобно Посланию к филиппийцам 2:5-11, является допаулинистским гимном, который Павел перенял и привел в согласие со своими идеями. Полезный отчет о дискуссии по поводу этого места можно найти в книге Р. П. Мартина *Colossians and Philemon*, London, 1981, 61-66).

Здесь Павел пишет о «возлюбленном Его Сыне» (ст. 13) как «образе Бога невидимого» (ст. 15). «Образ» (*eikōn*) может означать «копия», например, образ императора на монете. Но это слово можно также использовать, чтобы указать не на расхождения (образ, а не его прототип), а на сходство (образ — это в точности то же самое, не отличающееся). Здесь имеется в виду именно второе значение. Павел говорит не о том, что Сын отличается от Отца, а что Он в точности такой, как Отец.

Ср. Х. Клейнкнехт (H. Kleinknecht): «Образ — это не величина, отчужденная от реальности, существующая только в сознании. Она имеет свою долю в реальности. Это именно реальность» (*TDNT*, 2:389). Мартин пишет: «Термину «образ Божий» нельзя придавать значение «представитель Бога», однако вполне возможно, что представительство здесь также имеется в виду. Эта фраза должна содержать идею того, что Сам Бог лично присутствует (*Deus manifestus*) в Своем Сыне» (*Carmen Christi*, 112-113).

Далее, Он — «первороденный всякой твари». Это означает, что Он был самым первым из созданного¹. Это означает, что Его правовой статус по отношению ко всему творению такой же, как у сына-первенца к имуществу отца. Так в древности в большом поместье обитало множество людей, в том числе попавшие в зависимость слуги и рабы. Их положение было различным. Но сын-первенец, сын, который был наследником, занимал самое высокое положение. Термин «первороденный» (первенец) указывает на принципиально важное отношение, которое здесь и имеется в виду. Сын — это самое важное из всего, что существует, так как он находится в таком отношении к Отцу, в каком не находится во всем творении ничто другое и никто другой².

Действительно, творение произошло «в Нем» (ст. 16) и это может означать, что Он был посредником Бога при сотворении мира (ср. Кор. 8:6). Возможно, что это сродни мысли Павла о жизни во Христе, которая у него часто встречается (ср. Деян. 17:28 о жизни во Христе). Его творческой деятельностью поддерживается все существующее.³ Апостол описывает это «все» в понятиях места (на небе или на земле), зримости (видимый или невидимый) и власти (троны, господства и т. д.), — все охвачено Им. Величественное творение не только возникло «чрез» Него, оно было также создано «для» Него (что также говорится об Отце — 1 Кор. 8:6; ср. Рим. 11:36). Он — окончание и цель всего, все движется к Нему как к своей последней цели. Он — Альфа и Омега всего творения, его начало и конец. Он есть «прежде всего» (ст. 17)⁴. Это в первую очередь временное указание. Он существовал до всего и, таким образом, превосходил все в мире. Далее, Он не только создал все существующее, но и поддерживает его; Им «все стоит» (*synestēken*). Творение не действует без Его поддержки.

Далее Павел утверждает, что эта верховная личность есть глава тела — церкви (ст. 18). Он говорит, что Христос это — «начало» (*archē*). Данное слово имеет два значения: первенство во времени и источник (ср. Евр. 2:10). Он «первороденный из мертвых» — ясное указание на воскресение. Ральф П. Мартин цитирует Лозе (Lohse) с целью показать, что сочетание слов «начало» и «первороденный» характеризует Христа,

¹ Дж. Б. Лайтфут (J. B. Lightfoot) напоминает: отцы церкви IV века обращают внимание на то, что здесь стоит не слово *πρωτόκτιστος* (сотворенный первым), а слово *πρωτότοκος* (рожденный первым) (*Saint Paul's Epistles to Colossians and Philemon*, London, 1927, 145). По мнению автора, это слово указывает на верховную власть и старшинство.

² «Он один Господин Творения, у Него нет соперников в сотворенном мире» (Martin, *Colossians*, 58).

³ Дани пишет: «Возможно, это просто авторский прием, с помощью которого автор хочет сказать, что Христос сейчас открывает Себя как имеющий власть над миром» (*Christology in the Making*, 190, курсив Данна). Но Павел говорит не об этом. Прямое значение используемых слов здесь не учитывается.

⁴ О глаголе *ἔστιν* Лайтфут пишет: «Вероятно, здесь было бы достаточно уже имперфекта *ἦν* (ср. Ин. 1:1), однако настоящее время глагола *ἔστιν* говорит о том, что предсуществование есть абсолютное существование» (*Colossians*, 153).

как основателя нового народа (ср. Рим. 8:29; возможно, здесь существует связь между творением и новым творением) (Martin, *Colossians*, 59). Цель (здесь употребляется союз *hina*) состоит в том, чтобы «быть Ему во всех вещах первым». Нам нельзя упустить из поля зрения тот факт, что Павел приписывает Христу наивысший статус, который только можно себе представить. Эта мысль отчасти повторяется в утверждении: вся «полнота» обитает в Нем. Слово «полнота» означает всю совокупность божественных сил.

Лайтфут считает, что это «признанный в теологии специальный термин, обозначающий совокупность божественных сил и атрибутов» (*Colossians*, 157; см. также его примечания, с. 255-271). Поздние гностики использовали это слово для обозначения всей совокупности божественных сил. Если такое учение существовало уже в то время, то Павел отвергает идею о том, что Христос был только частью *πλήρωμα* — вся божественная сила вселилась в Него.

Для Павла божественные силы, конечно, не рассеяны среди множества богов, но сконцентрированы в одном Боге, и Бог во всей своей полноте пребывает во Христе¹. Кроме того, совершаемое Им примирение не только приносит избавление людям на земле, но имеет силу также и на небе (ст. 20).

Эти впечатляющие слова особенно ясно подтверждают, что для Павла Христос был не только человеком из Назарета, но и личностью космических масштабов.

Маркус Барт (Markus Barth) выступает против замеченной им у таких авторов, как А.Фегле (A. Vogtle), Э.Швейцер и Дж.Мерфи-О'Кониор (J. Murphy-O'Connor), тенденции ограничивать спасительное действие Христа только спасением людей «Christ and All Things» in *Paul and Paulinism*, ed. M. D. Hooker and S. G. Wilson, London, 1982, 160-172). Он пишет: «В Новом Завете Мессия или Сын Человеческий выступает как знак, гарантия, посредник и итог спасения и обновления всего творения и представителей всех народов» (с. 170). См. Пол Бисли-Мюррей (Paul Beasley-Murray): «Как образ невидимого Бога Он владычествует над целым творением. Как первенец Он Господин всего сотворенного. Все своим происхождением обязано Ему. Все находит свой центр в Нем. Он Господь всего!» (*Pauline Studies*, ed Donald A. Hagner and Murray J. Harris, Exeter and Grand Rapids, 1980, 179).

Он — вершина церкви, но, более того, Он был посредником Бога при сотворении мира. Он выше любой власти, как небесной, так и земной, как бы мы это ни понимали. Этот текст — захватывающее описание величия личности Христа.

БОЖЕСТВЕННАЯ РОЛЬ ХРИСТА

Именно в ней Павел усматривает подтверждение того факта, что Христос существовал до воплощения (хотя, упоминая о нем, Павел не использует возвышенных терминов). О камне, который евреи встретили в пустыне, он говорит: «Этот камень был Христос» (1 Кор. 10:4). Здесь

¹ Ч. Г. Додд считает, что *πλήρωμα* это скорее «Сам Бог в смысле Его атрибутов, а не Его самотождественность» (*Abingdon Bible Commentary*, New York, 1929, 1255).

еще много неясного, но несомненно одно: Павел верил в предсуществование Христа (2 Кор. 8:9; Гал. 4:4; Флп. 2:6).

Ср. Джон Нокс (John Knox): «Павел не только говорит о предсуществовании Христа, но, очевидно, считает само собой разумеющимся, что эта идея была понятна его читателям и их не нужно убеждать в этой истине. Он никогда не объясняет и не доказывает ее. Он не считает это для себя обязательным. Это означает, что когда была написана большая часть его посланий, то есть не позднее, чем через 15-20 лет после распятия Иисуса, по крайней мере среди основанных им церковью, а возможно и в других местах эта идея была хорошо известна (*The Humanity and Divinity of Christ*, Cambridge, 1967, 10-11). Джон А. Т. Робинсон считает, что представление о предсуществовании Христа очень раннее (*Twelve New Testament Studies*, London, 1962, 143, n. 12).

Далее, в ряде случаев он приписывает одну и ту же роль и Богу, и Христу. Так, он пишет о Царстве Бога (Рим. 14:17) и Царстве Христа (1 Кор. 15:24-25; Кол. 1:13), а в Послании к ефесянам 5:5 царство принадлежит и Богу, и Христу. День Божий Ветхого Завета становится «днем Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 1:8). Павел говорит о благодати Бога (1 Кор. 1:4) и о благодати Христа (Рим. 16:20), о «благовестии Божиим» (Рим. 1:1) и о «благовествовании Христа» (Рим. 15:19), о «церкви Бога» (1 Кор. 10:32) и о «церквях Христа» (Рим. 16:16), о «Духе Божиим» (1 Кор. 2:11) и о «Духе Христа» (Рим. 8:9), о мире Божиим и о мире Христа (Кол. 3:15), о суде Бога (Рим. 14:10) и о суде Христа (2 Кор. 5:10). Он говорит также, что Бог через Христа будет судить тайные дела людей (Рим. 2:16). Обычно грех — это грех перед Богом, но это также и грех перед Христом (1 Кор. 8:12). Павел ожидает, что Бог будет все во всем (1 Кор. 15:28) так же, как и Христос есть все во всем (Кол. 3:11).

Эту же их неразделимость иллюстрируют те места, где Павел пишет о воле Бога во Христе (1 Фес. 5:18), исповедании перед Богом, Христом и «избранными Ангелами» (1 Тим. 5:21), видении славы Бога в лице Христа (2 Кор. 4:6). Быть без Христа во многом то же самое, что быть без Бога (Еф. 2:12). Павел пишет о Христе словами, посредством которых в Ветхом Завете говорится о Боге (Рим. 10:13; 1 Кор. 1:2; 2:16; Еф. 4:8; Флп. 2:10-11; Кол. 1:16). Он часто называет Христа «Господом», словом, которым в Септуагинте обозначается имя «Яхве»¹.

В посланиях Павла есть слова о «тайне Бога и Христа» (Кол. 2:2) и о «тайне Христа» (Кол. 4:3; Еф. 3:4). Здесь греческое слово *mystērion*, которое мы переводим как «тайна», неэквивалентно английскому слову. Тут не подходит слово «загадка» — загадку трудно, но все же можно разгадать, потрудившись и найдя правильный подход. Это именно тайна, которую невозможно раскрыть, по смыслу ближе даже слово «секрет», секрет, который каким-то образом стал известен; более точно перевести это слово невозможно.

¹ О том, что слово «Господь» используется для обозначения Яхве уже достаточно рано, см. с. 45.

Оно часто используется в связи с евангелиями, где прекрасно иллюстрируется его значение. Как могло получиться, что спасение ни в коей мере не является результатом наших усилий? Оно не является результатом ни наших добрых дел, ни молитв, ни изучения Слова Божия и Его путей, ни каких-либо помышлений. Для его свершения Сыну Человеческому пришлось родиться слабым вифлеемским младенцем, и прожить большую часть жизни в безызвестности, и принять смерть в презрении. Вот о какой истине мы должны были узнать. Вот в чем божественная тайна, или Евангелие.

Если о Христе говорится как о «тайне Божией», значит Он находится на переднем плане в деле спасения. Он — его центр и сердце. Если о Христе говорится как о тайне, значит, Он находится рядом с Богом. Примером этого могут служить тексты, в которых одновременно говорится и об откровении, и о Христе. Например, Павел пишет об «откровении Иисуса Христа», которому он научен (Гал. 1:12). Это же он имеет в виду, когда пишет о «слове Христа» (Кол. 3:16) и о Его «словах» (1 Тим. 6:3). Проповедь (*kērygma*) — это проповедь «о Христе» и в посланиях много пишется об этом (1 Кор. 15:12; 2 Кор. 1:19; 4:5; Флп. 1:15-18). Евангелие — это «благовестие Христа» (Рим. 15:19; 1 Кор. 9:12; 2 Кор. 4:4; 9:13; Гал. 1:7).

Евреи гордились откровением, данным им Богом через Моисея. Но Павел считает, что они не понимают Моисея. Когда евреи читают Ветхий Завет, то понять его истинный смысл им не позволяет «покров». Этот «покров» снимается «во Христе» (2 Кор. 3:14-16). Другими словами, в Ветхом Завете ключом к откровению является Христос. Павел, как и другие авторы Нового Завета, считает, что Ветхий Завет, если его читать правильно, ведет ко Христу (Гал. 3:24).

Все эти примеры говорят нам о том, что Христос является центром той весты, которую возвещает Павел. Источник этой весты — также во Христе. Христос божественен — и это для Павла не просто слова, Павел говорит о том, что сам переживает. Именно то, что Христос совершил своей искупительной смертью, и откровение, данное Им Павлу, образовали центр не только его проповеди, но и его образа мышления и жизни. Здесь в центре всего — Христос.

БОГ ИЛИ ХРИСТОС

Говорит ли Павел прямо о Христе как о Боге? Некоторые тексты можно интерпретировать таким образом. Особенно интересно в этом отношении высказывание в Римлянам 9:5; в NIV это место переводится так: «Христос, Который есть над всеми Бог, всегда превозносимый», а в RSV мы читаем: «Бог, Который над всеми, да будет Он благословен вовеки». Приведу некоторые аргументы в пользу первого перевода. 1) О правильности свидетельствует структура предложения, так как слова «Который есть» скорее относятся к слову «Христос» (предшествующему), чем к слову «Бог» (стоящему после). Подобная конструкция встречается

во 2 Коринфянам 11:31, где выражение «Который есть», без сомнения относится к предшествующему слову.¹ 2) Если эти слова не относятся ко Христу, то тогда это благословение Бога, а благословение обычно начинается так: «Да будет благословен Бог». Порядок слов здесь не в пользу перевода RSV. 3) Ожидается, что вслед за словами «по плоти» последуют и слова об обратном. Если принять перевод RSV, то эта фраза повиснет в воздухе, чего не должно быть. 4) Радостное восхваление Бога (доксология) вряд ли подходит к такому нерадостному контексту, тогда как непосредственно после упоминания о Христе эта доксология становится уместной. Возможно, что в ней восхваляется Его величие и подчеркивается значение дара, сделанного Израилю. 5) Если это благословение относится к Богу, то тогда требуется резкая смена подлежащего.

Наиболее важным аргументом в пользу перевода «да будет Бог благословен» является то, что Павел больше нигде однозначно не называет Христа Богом. Это сильный аргумент. Говоря о величии Христа, Павел вместе с тем не использует термины, которые употребляются, когда говорят о Боге. Но если в других местах он действительно не употребляет их, то из этого не следует, что и здесь он не говорит о Боге. Поэтому мы не должны искусственно изменять смысл греческого текста и должны отнести эти слова ко Христу.

Эта точка зрения поддерживается в книге С.Е.В. Cranfield, *Romans*, 2:464-470. Автор пишет: «Преимущество доводов в пользу того, что ст. 5 относится ко Христу, достаточно велико, чтобы принять данное выражение» (с. 468). См. также Oscar Cullmann, *Christology*, 306-314; Bruce M. Metzger, *Christ and Spirit in the New Testament*, ed. B. Lindars and S.S. Smalley, Cambridge, 1973, 95-112; D.E.H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, Philadelphia, 1964, 118-120; W.L. Lorimer, NTS 13, 1966-67, 385-86; O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1966, 228-229. Морис Ф. Уайлс (M.F. Wiles) пишет, что 5-й стих 9-й главы Послания к римлянам «неизменно и без колебаний все отцы церкви относят к Сыну, а не к Отцу» (*The Divine Apostle*, Cambridge, 1967, 83). Тот факт, что для многих из них греческий был родным языком, делает это еще более важным.

В других местах Павел пишет о «благодати Бога нашего и Господа Иисуса Христа» (2 Фес. 1:12) и о «великом Боге и Спасителе нашем Иисусе Христе» (Тит. 2:13).

Рональд А. Уорд (R.A. Ward), процитировав слова из Титу 2:13 по RSV, пишет: «Едва ли можно сомневаться в том, что это правильный перевод» (*1 and 2 Timothy & Titus*, 261). Уильям Хендриксен (W. Hendriksen) считает, что единственный артикль в греческом тексте свидетельствует в пользу того, что здесь речь идет об одном лице, и это, по его мнению, подтверждается тем фактом, что нигде в Новом Завете ἐπιφάνεια (богоявление) не относится более чем к одному лицу, а это лицо всегда Христос (*New Testament Commentary, Exposition of the Pastoral*

¹ Причастие ὢν редко встречается в Новом Завете и с предложной фразой, и с существительным, с которым оно согласуется; маловероятно, что ὁ ὢν ἐπὶ πλῆθῶν относится к θεός. Далее, можно сказать, что пунктуация в нашем тексте, конечно, не оригинальная, поэтому мы не можем с уверенностью сказать, поставил ли Павел после слова αἰῶνα точку (как в RSV) или запятую (как в NIV).

Epistles, Grand Rapids, 1957, 373-375). С другой стороны, Дж.Н.Д.Келли (J.N.D. Kelly), хотя и считает титул «Христос» весьма возвышенным, делает противоположный вывод, ибо Павел больше нигде (возможно, за исключением Рим. 9:5) не говорит, что Христос — Бог, и в пастырских посланиях Христос и Бог стоят обычно рядом, как две личности. Келли думает, что в посланиях отношение Христа к Богу — это отношение зависимости (*The Pastoral Epistles*, 246).

В обоих случаях греческую фразу можно понять как указание на одну личность, которую Павел называет и «Богом», и «Христом». В каждом примере перед словом «Бог» ставится определенный артикль, а перед словами «Господь (Спаситель) Иисус Христос» он отсутствует. Такая конструкция используется, скорее всего, чтобы подчеркнуть значение этой личности. Возможно, это и не так, ведь новозаветные авторы не всегда строго следуют грамматическим нормам. В любом случае, слово «Господь» часто определено даже и без артикля. Когда говорится «Господь», то ясно, о ком идет речь.¹ Поэтому возможно, что в обоих случаях Павел называет Богом Иисуса Христа².

ЛЮБОВЬ ХРИСТА

Так как Христос очень близок к Богу, а о любви Божией Павел пишет очень много, то неудивительно, что он пишет и о любви Христа. Он пишет об этом еще и потому, что крест Христов для Павла имеет центральное значение — это крест, на котором возлюбивший нас Христос умер за грешное человечество.

В Послании к галатам (2:20) Павел пишет о жертве Христа, которую Он принес лично для него: «...Сын Божий, возлюбивший меня и предавший Себя за меня»; возможно, во всех посланиях Павла нет более волнующего текста, чем этот. В Послании к ефессянам Павел, присоединяясь к верующим, убеждает их жить в любви «как и Христос возлюбил нас и отдал Себя за нас» (Еф. 5:2). Любовь Христа также связана с Его смертью как выражением Его любви к церкви, которую Он создает (Еф. 5:25). Они тесно связаны, и Павел может в молитве говорить и о любви

¹ На это я указывал в моей книге *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, Grand Rapids, 1959, 212. Там я пояснял: «В то же время мы не должны упустить тот факт, что Павел действительно Их связывает очень тесно. Сама возможность сомнения в том, один или оба имеются здесь в виду, указывает на Их близость в сознании Павла. Он не делает большого различия между Ними».

² Представление об Иисусе Христе как воплощенном Боге подвергается серьезному сомнению или вовсе отрицается некоторыми христианскими авторами, например, в книгах: John Hick, ed., *The Myth of God Incarnate*, London, 1977; Michael Goulder, ed., *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, London, 1979. Но подобный взгляд оспаривается, например, в книге: Michael Green, ed. *The Truth of God Incarnate*, London, 1977. Здесь я не могу подробно обсуждать этот спор, но, по-видимому, Павел мыслит в терминах воплощения. Каким бы ни было окончательное решение вопроса о точном смысле этого текста, его общий смысл в том, что Христос — это Бог.

Сына, и о любви Отца: «Сам же Господь наш Иисус Христос и Бог Отец наш, возлюбивший нас и давший нам вечное утешение...» (2 Фес. 2:16).

Хотя здесь мы имеем двойное подлежащее — «наш Господь Иисус Христос» и «Бог Отец наш», глаголы стоят в единственном числе. Это еще раз подтверждает, что для Павла Иисус и Бог настолько близки, что изображаются им как в некотором смысле Единое. Вероятно, этот текст нужно добавит к текстам из предыдущей части, показывающим, что Христос — это Бог.

В Послании к римлянам любовь Христа и любовь Бога Отца опять связаны. Задав вопрос: «Кто отлучит нас от любви Христовой?»¹, Павел далее пишет: «Мы все преодолеваем силою Возлюбившего нас», он верит, ничто «не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 8:35-39). В другом месте он молится, чтобы его читатели, «укорененные и утвержденные в любви (имеется в виду их любовь ко Христу или Его любовь к ним?), могли постигнуть со всеми святыми, что есть широта и долготы, высота и глубина, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову» (Еф. 3:17-19). «Любовь Христова понуждает нас» (2 Кор. 5:14), значит, эта любовь определяет все наше христианское служение².

Из этих примеров ясно, что любовь Христа и любовь Отца тесно связаны, и в этом основной замысел Павла. Правда, нередко исследователи игнорируют тот факт, что любовь занимает у Павла весьма важное место. В Павле видят спорщика, всегда готового вступить в горячий спор, человека с выдающимися бойцовскими качествами, а не человека с тонкими чувствами. Но Павел совершенно поражен величием любви Бога к нам, любовью, которая излилась на кресте и принесла нам спасение. Позже мы увидим, что эта любовь вызывает ответную любовь у верующих. Здесь мы только отмечаем, что эта любовь характеризует и Бога Отца, и Христа. Можно сказать, что Павел осознает, чем является эта любовь, когда он стоит перед крестом. Это — в равной степени любовь Бога и любовь Христа, — это любовь Бога во Христе. Все остальное перед этой любовью бледнеет и теряет свое значение.

Павел употребляет глагол *ἀγαπάω* 33 раза, существительное *ἀγάπη* 75 раз и прилагательное *ἀγαπῶν* 27 раз, всего 135 раз из 318 случаев употребления слов этого корня в Новом Завете. Он употребляет эти слова чаще, чем кто-либо

¹ Существует текстологическая проблема. В то время как большинство рукописей содержат слово «Христос», в некоторых из них (весьма авторитетных) стоит слово «Бог», а в одной или двух текст совпадает со ст. 39: «любовь Бога, Который во Христе Иисусе». Однако во всех вариантах переплетаются любовь Христа и любовь Бога.

² Ч. К. Баррет замечает, что этот текст, возможно, говорит о нашей любви ко Христу, а Х. Литцман (H. Lietzmann) считает, что здесь присутствует «мистический двойной смысл». Он утверждает: «Основной идеей здесь должна быть любовь Христу к нам, так как она одна дает плавный переход к тому, что за этим следует» (*A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, New York, 1973, 167). Филипп Хьюс (Ph. Hughes) также утверждает, что действия Павла «продиктованы любовью Христу (не столько его любовью ко Христу — хотя она обязательно подразумевается — сколько любовью Христа к нему, которая первична и является объяснением его любви ко Христу)» (*Paul's Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, 1962, 192).

другой. Иоанн, которого обычно называют «апостолом любви», употребляет их 44 раза в своем Евангелии и 62 раза в посланиях, итого 106 раз.

СПАСЕНИЕ И ХРИСТОС

В третьей главе мы более подробно рассмотрим то, как Павел понимает спасение. Здесь мы обратимся к тому всем понятному факту, что спасение принесено Христом. Для Павла величие Христа в том, что Он спас мир. Христос — это Спаситель, которого мы ждем с небес (Флп. 3:20; ср. Тит. 3:6), и спасение придет через Него (1 Фес. 5:9; 2 Тим. 2:10). Павел выражает свою мысль обычно с помощью таких слов как «Христос умер за безбожный народ» (Рим. 5:6; ср. ст. 8), подчеркивая факт Его смерти (Рим. 8:34; 14:9,15; 1 Кор. 8:11; 15:3; Гал. 2:21). Его смерть — это средство примирения (Рим. 5:10-11; 2 Кор. 5:18-20; Еф. 2:16; Кол 1:20), это заключение мира (Еф. 2:14-15; ср. Флп. 4:7).

В Римлянам 3:24 апостол говорит об искуплении «во Христе». В другом месте он пишет, что Христос «искупил нас от клятвы закона» и тут же дополняет: «сделавшись за нас клятвой» (Гал. 3:13). Христос это наше оправдание (Гал. 2:17), прощение (Кол 3:13) и победа (1 Кор. 15:57). Он принес мир (Рим. 5:1), надежду (Еф. 1:12; Кол. 1:27; 1 Фес. 1:9; 1 Тим. 1:1), усыновление (Еф. 1:5), обетование жизни (2 Тим. 1:1), вечную жизнь (Рим. 5:21; 6:23), свет (Еф. 5:14) и богатство в славе (Флп. 4:19; ср. «неисследимое богатство Христа» — Еф. 3:8). «Свободный дар» оправдания — это дар Христа (Рим. 5:15 и далее) и верующие являются «сонаследниками Христу» (Рим. 8:17).

С другой стороны, Христос — это фундамент, на котором стоит христианин (1 Кол. 3:11), более того, Он — краеугольный камень (Еф. 2:20). Он отдал Себя в жертву за нас (Еф. 5:2). Называя Христа «нашей Пасхой», Павел имеет в виду особую жертву (1 Кор. 5:7). Христос принял нас «во славу Божию» (Рим. 15:7), и это говорит о том, что спасение именно там, где оно принимается.

Конец закону положен Христом (Рим. 10:4). Об этом же свидетельствуют слова Павла об обрезании. Человек, принявший его, берет на себя обязанность соблюдать весь закон. Всякий, кто следует этому пути, отвергает жертву Христа и ничего не достигает (Гал. 5:2-4). Во Христе не имеет значение ни обрезание, ни отсутствие такового. Это «вера, действующая любовью» (Гал. 5:6; ср. 6:5). Основная задача закона — привести людей ко Христу.

«ВО ХРИСТЕ» И «СО ХРИСТОМ»

«Во Христе» — одно из любимых выражений Павла; существуют варианты: «в Господе», «во Христе Иисусе», «в Нем» и т. п.¹ Оно встре-

¹ А. М. Хантер говорит, что в одном из своих вариантов это выражение встречается «около 200 раз» (*The Gospel According to St. Paul*, London, 1966, 33). Адольф Дайсманн (Adolf Deissmann) насчитывает в общей сложности 164 случая (*The Religion of Jesus and the Faith of Paul*, London, 1926, 171; очевидно, здесь не учтены папские послания).

чается во всех посланиях Павла, за исключением Послания к Титу. Интересно, что Павел никогда не говорит «в Иисусе». Видимо, он имеет в виду воскресшего Господа. Очень часто он употребляет это выражение, когда пишет о себе, причем эти слова отнюдь не свидетельствуют об особенностях положения — ни Павла, ни других верующих. Все верующие, независимо от их социального положения и образования, живут «во Христе». Это говорится и об отдельных личностях (2 Кор. 12:2), и о церквях (Гал. 1:22).

Иногда эта фраза означает просто «христианин». Например, когда Павел говорит, что Андроник и Юния были «во Христе» до того, как он сам стал таким же, он имеет в виду, что они уже были христианами до его обращения (Рим. 16:7). Христиане — «верные во Христе Иисусе» (Еф. 1:1), «братья в Господе» (Флп. 1:14; ср. 1 Кор. 1:30, Флм. 16). Возможно, таким образом Павел говорит об истоках христианской жизни, например, когда мы читаем о Руфе, «избранном в Господе» (Рим. 16:13), или о рабе, «призванном в Господе» (1 Кор. 7:22). Эта фраза может указывать на то, что христианское спасение стало реальностью, ведь если человек «во Христе», то он — новое творение (2 Кор. 5:17), и те, кто «были далеко», во Христе стали близки (Еф. 2:13; здесь говорится о «Крови Господа», которая сделала это реальностью). Через Евангелие во Христе Иисусе Павел родил христиан в Коринфе (1 Кор. 4:15).

Кроме того, чтобы говорить о цели спасения, мы должны понять Божье «предопределение... во Христе Иисусе, нашем Господе» (Еф. 3:11). Павел, очевидно, имеет его в виду, когда говорит, что нет никакого осуждения для тех, кто во Христе Иисусе (Рим. 8:1), или что «благословение Авраама чрез Христа Иисуса распространилось на язычников» (Гал. 3:14), или когда речь идет об «обетовании Его во Христе Иисусе» (Еф. 3:6).

Это выражение может подчеркивать христианскую позицию. Христиане должны «мыслить (одно и) то же о Господе» (Флп. 4:2), споры — не дело тех, кто во Христе. Христиане должны твердо «стоять так в Господе» (Флп. 4:1; 1 Фес. 3:8; ср. Еф. 6:10), ибо уступки противникам также противоречат жизни во Христе. Тимофей был «верным в Господе» (1 Кор. 4:17). Павел был «уверен в Господе» (Гал. 5:10; Флп. 2:24; 2 Фес. 3:4). Он цитирует Писание, желая показать, что верующий, который хвалится, должен хвалиться в Господе (1 Кор. 1:31). Они должны гордиться исключительно тем, что Христос сделал для обращенных. Христиане свободные люди, они обладают свободой во Христе Иисусе (Гал. 2:4), Христос освободил их «для свободы» (Гал. 5:1, здесь подчеркивается наша свобода). Вполне вероятно, что здесь подчеркивается чувство. Верующие имеют «утешение» во Христе (Флп. 2:1). Они радуются в Господе (Флп. 3:1, 4:4,10). Павел говорит, что он любит коринфян любовью «во Христе Иисусе» (1 Кор. 16:24) и называет Амплия «возлюбленным мне в Господе» (Рим. 16:8).

Павел разными способами указывает на то, что настоящий христианский поступок — это поступок, совершенный во Христе. Например,

те, кто трудится, служа Господу, это «сотрудники во Христе Иисусе» (Рим. 16:3,9); и «служение», которое принял Архипп, он принял «в Господе» (Кол. 4:17). Павел пишет фессалоникийцам о «предстоятелях ваших в Господе» (1 Фес. 5:12), очевидно, имея в виду тех, кто возглавляет местную общину. Цель Павла — «представить всякого человека совершенным во Христе Иисусе» (Кол. 1:28, ср. Апеллес, «испытанный во Христе»¹ (Рим. 16:10). Коринфяне — это Павлово «дело в Господе», «печать его апостольства... в Господе» (1 Кор. 9:1-2). «Наставников во Христе» много (1 Кор. 4:15), и Павел сам «говорит во Христе» (2 Кор. 2:17, 12:19). Христиане трудятся в Господе (Рим. 16:12) и «преуспевают в деле Господа» (1 Кор. 15:58). Открытая в Господе дверь (2 Кор. 2:12) — это благоприятная возможность для служения. Тихик был верным служителем в Господе (Еф. 6:21), и эти слова повторяются в Колоссянам 4:7. Когда Павел оказался «кузником в Господе» (Еф. 4:1), он, очевидно, относился к своему заключению не как к бедствию, а как к благоприятной возможности для расширения христианского служения.

В связи с этим интересным текстом является Послание к римлянам 16:22. Третий мог просто написать приветствие «в Господе», но интересно, что выражение «в Господе» и слово «приветствую» в предложении разделены другими словами, и выражение «в Господе» расположено сразу после слов «написавший это письмо». Если он имел в виду, что написал письмо в Господе, то сразу встает вопрос о том, что означает «писать в Господе»? По-видимому, это значило, что Третий относился к своей работе как к части христианского служения.

Крэнфилд склоняется к тому, что Третий здесь говорит о «приветствии в Господе», но если речь идет все же о «писании в Господе», «это можно понять в том смысле, что Третий выражал словами *en christo* понимание важности своей задачи или просто указывал на то, что он любое дело делал как христианин, как часть своего служения Господу» (*Romans*, 2806).

Павел живет во Христе. Он пишет о своих «путях во Христе Иисусе» (1 Кор. 4:17) и наставляет колоссян «ходить в Нем» (Кол. 2:6). Фиву нужно принять «в Господе» (Рим. 16:1-2), то есть со свойственным христианам гостеприимством. Брак — это настолько важная часть жизни, что Павел, когда убеждает вдов выходить замуж, использует понятие «в Господе» (1 Кор. 7:39). Христиане — это «святой храм в Господе» (Еф. 2:21), они — «освященные во Христе Иисусе» (1 Кор. 1:2). В заключение этого послания Павел пишет приветствие «в Господе» (1 Кор. 16:19). В проповеди Павла каждый отрезок жизни соотносится с Господом. Он наставляет детей быть послушными своим родителям «в

¹ Δόκιμος значит «испытанный, прошедший испытание». Крэнфилд считает, что Павел употребил это слово, так как ему «было известно: Апеллес показал себя верным христианином при особенно тяжелых испытаниях» или, возможно, Павел хотел сделать свою похвалу немного более разнообразной (*Romans*, 2791). Первое, на наш взгляд, более вероятно.

Господе» (Еф. 6:1), а когда жизнь оканчивается, то умершие верующие — «умершие во Христе» (1 Кор. 15:18).

Некоторые авторитетные рукописи (включая В и D) не содержат слов «в Господе», но очевидно, что это слово должно быть в тексте.

Это значит, что они имеют надежду во Христе и их надежда не только на эту жизнь (1 Кор. 15:19).

Верующие — «все одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Они связаны воедино. Многие считают, что это выражение Павла нужно рассматривать в свете еврейской концепции коллективной индивидуальности, «концепции, которая дает ему право говорить как главе, ее представляющему»¹. Этими словами в одно и то же время говорится и о жизни христиан, которую они разделяют друг с другом, и о Христе, так как Он единственный делает возможной такую жизнь. Хотя фраза «во Христе» относится к отдельной личности, мы не должны упускать из виду сугубо коллективный характер состояния, на которое указывают эти слова². Ими подчеркивается связанность христиан воедино. Мы, верующие, с самого начала не в той или иной церкви, а «во Христе». Со Христом мы связаны подлинно и нераздельно.

Иногда Павел говорит и об обратном. Если правда, что верующий «во Христе», то верно и то, что Христос «в верующем». Павел может просто сказать: «Христос живет во мне» (Гал. 2:20). Больше всего он озабочен тем, чтобы этот опыт стал опытом других, так он говорит о муках рождения, «доколе не изобразится Христос» в галатах (Гал. 4:19). Христос есть «в» коринфянах (2 Кор. 13:5) и «в» римлянах (Рим. 8:10). Павел хочет, чтобы Христос был возвеличен в его (Павла) теле (Флп. 1:20), и пишет, что существуют доказательства того, что Христос говорил «в» нем (2 Кор. 13:3). Он молится, чтобы Христос мог вселиться в сердца ефесян (Еф. 3:17).

Эта пластичность образа подчеркивает, что Павел уверен в тесной связи, которая соединяет Христа и Его народ. Они в Нем и Он в них. Говоря о Христе, Павел не забывает и Его народ. В любом случае, чудо присутствия Христа является источником служения Богу.

Павел также много пишет о жизни «со» Христом. Говоря, что «верующий умер со Христом», Павел подчеркивает, что крест — это самое главное в деле спасения (Рим. 6:8; Кол. 2:20; 2 Тим. 2:11). Эту же идею, но более конкретно, Павел выражает, говоря, что он был «распят со Христом» (Гал. 2:19) и что «наш ветхий человек был распят с Ним» (Рим. 6:6). Очевидно, что смерть Христа в учении Павла имеет очень большое значение. К этому он добавляет, что мы были погребены

¹ А. М. Hunter. *The Gospel According to St. Paul Philadelphia*, 1966, 34.

² «Быть во Христе» значит быть членом последнего, эсхатологического миропорядка, членом божественного сообщества любви, присутствующей и частично реализованной в церкви, дух которой — это настоящий Дух Божий и настоящее присутствие воскресшего Христа» (John Knox, *Chapters in a Life of Paul*, London, 1954, 158).

с Ним в крещении (Рим. 6:4; Кол. 2:12). В этом таинстве богатая символика, но Павел не останавливается на смерти. Он идет дальше, к мысли о нашем воскресении со Христом (Кол. 2:12; 3:1). Мы с Ним ожили (Еф. 2:15; Кол. 2:13).

Все эти выражения ярко описывают глубокий духовный опыт христианина. Смерть Христа победила грех и открыла верующим совершенно новую жизнь. Они умерли для своего прошлого, которое больше невозможно возродить, и воскресли для абсолютно новой жизни, в которой Христос есть все. «Для меня жизнь есть Христос» (Флп. 1:21). Жизнь верующих «сокрыта со Христом в Боге» (Кол. 3:3). Они будут жить силою Бога (2 Кор. 13:4). Эта смерть ведет к воскресению: «Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним» (Рим. 6:8). Христос «умер за нас, чтобы мы, бодрствуем ли, спим ли, вместе с Ним жили» (1 Фес. 5:10). Павел настолько уверен в чудесном деянии Христа, которое Он совершил для нас, что для него верующие едины со Христом уже сейчас, во всей обновленности, которая означает новую жизнь во Христе.

Удивительно, но это еще не исчерпывает всего богатства жизни, которое достигается благодаря Христу. Павел уповает на день, в который Бог, воскресивший Иисуса, «воскресит и нас с Иисусом» (2 Кор. 4:14). Он хочет «уйти и быть со Христом», так как это «гораздо лучше» (Флп. 1:23), ибо тогда верующий «всегда с Господом будет» (1 Фес. 4:17, ср. 2 Тим. 2:11-12).

Страдание — это неизбежная часть жребия, который выпадает верующему здесь, в нынешней жизни, но если мы сейчас страдаем со Христом, то в будущем мы будем прославлены с Ним (Рим. 8:17; ср. Кол. 3:4)¹. Словами: «Тот, Кто Сына Своего не пощадил, но отдал Его за всех нас, как вместе с Ним не дарует нам всего?» (Рим. 8:32), Павел подводит резюме многим своим рассуждениям. Он исходит не из некоей абстрактной теоретической основы, а из того, что Бог уже сделал. Крест есть красноречивое свидетельство Божией любви и Его заботы о Своем народе. И если Бог уже совершил все это, то почему Он должен сейчас остановиться? Мы можем быть уверены, что Бог, который сделал уже так много, доведет дело спасения до конца.

К этому можно еще многое добавить. Павел все видит в свете Христовом. Верующие призываются к общению с Сыном Божиим (1 Кор. 1:9) и должны жить в свете этого факта. Церкви, в которых они состоят, — это церкви Христа (Гал. 1:22). Всякий живущий принадлежит Христу, и конец всего — это «день Господа нашего Иисуса Христа» (1

¹ Адольф Дайсмани считает, что формула «со Христом» «почти всегда означает общение верующих со Христом после их смерти или после Его пришествия» (*Light from the Ancient East*, London, 1927, 303, с. 1). Возможно, он имеет в виду, что это относится к ранней церкви. Однако, как мы видели, наряду с употреблением в Новом Завете данного выражения в указанном смысле, существуют выразительные примеры, которые относят слова «со Христом» к опыту христианина еще при жизни.

Кор. 1:8). Уже достаточно было сказано о том, что для Павла Христос обладает высшим статусом. Он Господь всего и каждого. Его господство простирается за пределы этого мира и этой жизни. Ему подчиняются небо и вечность.

В посланиях нет заметного развития христологии, так что вся эта столь богатая и насыщенная теология, должно быть, была развита до 50 года н.э. Более того, Павел, очевидно, ожидает, что его читателю понятны христологические титулы и понятия, а это означает, что они возникли еще раньше. Мартин Хенгель спрашивает, какое другое представление о Христе могло быть у Павла после встречи по дороге в Дамаск, чтобы стать основанием его Евангелия, свободного от закона? Далее он задает второй вопрос: «Есть ли у нас какое-либо основание предполагать, что христология Павла изменялась в существенных пунктах во время его деятельности в Сирии и Киликии в последующие годы?» (*Between Jesus and Paul*, Philadelphia, 1983, 31, 39-40). Если суть его христологии оформилась по дороге в Дамаск, то она действительно была очень ранней.

Божие спасение во Христе¹

То, что случилось по дороге в Дамаск, имело для Павла решающее значение. Явление Иисуса перевернуло весь его мир. С этого момента он поверил, что Иисус — неземное существо и, как мы видели во второй главе, пишет о Нем не иначе как о Боге. И, если Он пришел на землю, чтобы принести людям спасение, то тогда можно говорить о следующем: во-первых, человечество находилось в очень тяжелом положении; во-вторых, дело спасения человечества очень велико, чтобы его мог выполнить человек, тут необходимо что-то неизмеримо большее, чем мы, грешники можем сделать.

Конечно, до принятия этой идеи Павел не находился в вакууме. Он не был чистым теоретиком, и в своей прежней, дохристианской жизни, был весьма доволен своим положением (Флп. 3:4-5). Он окончательно пришел ко Христу вовсе не под влиянием мысли, что все мы грешники, и не в результате поисков. Именно встреча со Христом все изменила. Эта встреча помогла ему встать на совершенно новую дорогу. Иисус пришел в этот мир, чтобы помочь нам в нашем бедственном положении и Его смерть имела в этом решающее значение (1 Кор. 1:23). Такая большая цена обусловлена серьезной причиной: мы все грешники и нуждаемся в искуплении. Мы не смогли жить согласно тому высокому и лучшему, что мы знаем, и это привело к окончательному краху. Бог, о котором пишет Павел, не будет закрывать глаза на наши грехи, поэтому зло, которое мы сейчас делаем, тянется за нами и в будущее. Приход Иисуса открыл Павлу нечто важное о значении спасения. Если нам нужно понять, что такое спасение, то, вероятно, лучше всего начать с той катастрофы, в которую вовлекло себя человечество, впадшее в грех.

ПОРАБОЩЕННЫЕ ГРЕХОМ

Грех — понятие многостороннее, и у Павла много терминов для выражения этой многосторонности.

Исходное слово ἀρτία (ошибка) Павел использует 64 раза, а также употребляет различные производные от него слова: существительные ἀρτία (2 раза), ἀρτιολός (8 раз) и глагол ἀρτιάνω (17 раз). Грех — это также ἀδικία, «неправедность» (12 раз), от него происходят слова — ἀδικός, «неправедный» (3 раза) и ἀδικέω, «поступать неправильно» (9 раз). Грех — это ἀνομία, «беззаконие» (6 раз), производные от него — ἀνομός, «беззаконник» (5 раз) и ἀνόμως, «беззаконно» (2 раза). Еще несколько определений греха: κακοχή —

¹ Эта тема более подробно обсуждается в моей книге *The Cross in the New Testament*, Grand Rapids, 1965, гл. 5-6.

«непослушание» (2 раза), ἀσεβεια, «безбожие» (4 раза), от него ἀσεβής — «безбожник» (3 раза); παράβασις «преступление, проступок» (5 раз) и παραβάτης, «преступник» (3 раза); παράπτωση, «падение» (16 раз); πᾶρωσις, «ожесточение» (2 раза); κακία, «зло» (6 раз), от него — κακός, «плохой» (26 раз), κακοβρύος, «делающий зло» (1 раз), ἡττήσις; «поражение» (2 раза); κουπρία, «злость» (3 раза) и κουπρός, «злой» (13 раз), ἐνοχος, «виновный» (1 раз).

У него нет однозначной формулировки, что такое грех. Павел подчеркивает его значимость, однако тема греха не становится для него навязчивой идеей, как утверждали некоторые его противники. Слово (*hamartia*), означающее грех, Павел использует 64 раза, из которых 48 раз оно встречается в Послании к Римлянам: именно здесь он детально разрабатывает эту тему. Во всех остальных посланиях вместе взятых слово «грех» встречается только 14 раз.

В большинстве случаев Павел употребляет это слово в единственном числе: грех — это не только зло, которое мы совершаем, но это еще и сила, которая нас держит в рабстве. Не раз он говорит о людях вообще как о «рабах греха» (Рим. 6:17,20), при этом используя достаточно живой образ «проданных греху» (Рим. 7:14). Как раб продается господину, так и мы сами попадаем под власть греха (независимо от того, нравится нам это или нет). Павел говорит о себе как о «пленнике¹ закона греховного» (Рим. 7:23), используя при этом образ человека, попавшего в плен на войне.

Упоминание закона в этой связи весьма неожиданно, но, как пишет Крэнфилд: «Этим ясно подчеркивается, что сила, с помощью которой грех овладевает нами, — ужасная карикатура, гротеск на власть, тогда как истинная власть по праву принадлежит священному божественному закону.² Павел говорит о двух обстоятельствах: 1) грех не имеет права управлять нами (ибо мы сотворены по образу Божиему) и 2) в то же время он имеет власть над нами. Итак, хотя мы можем умом служить³ закону Божиему, на деле плотью мы служим греховному закону (Рим. 7:25).

У апостола нет сомнений в том, что человечество подвластно греху. В начале Послания к римлянам он обосновывает свою идею об универсальности греха. Он начинает с язычников, которые «познав Бога не прославили Его, как Бога» (Рим. 1:21). У них не было того закона, который был дан в Ветхом Завете, поэтому их нельзя упрекать в его нарушении. Но язычники «сами себе закон» (Рим. 2:14), их образ жизни показывает, что они знают, где правда, а где ложь (Рим. 2:15). Поэтому, когда они грешат, они «безответны» (Рим. 1:20). Далее Павел рисует мрачную картину того, что это означает (Рим. 1:21-32). Но грешниками являются не только язычники, то же самое относится и к евреям. Евреи

¹ Сочетание предлога ἐν со словом «закон» (ἐν τῷ νόμῳ) неожиданно, но вряд ли можно сомневаться в таком переводе.

² *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburg, 1975, 1:364.

³ Δουλεύω — «быть рабом», управляет обеими фразами.

гордились тем, что у них был закон, но здесь — главное именно исполнение закона, а не только его слушание (Рим. 2:13). Быть евреем, членом народа Божиего, значит быть евреем в душе, а не только во внешних проявлениях (Рим. 2:28). В кульминационный момент Павел цитирует ряд текстов Ветхого Завета о том, что все люди грешны (Рим. 3:10-18). Еврей не может это игнорировать, утверждая, будто бы эти слова относятся только к язычникам, ибо предписания закона существуют для тех, кто его имеет, то есть для евреев (Рим. 3:19). Закон позволяет познать грех (Рим. 3:20). Павел заключает: «все согрешили и лишены славы Божией» (Рим. 3:23).

Ясно, что это относится к совершаемым нами злым делам, но у Павла есть также мысль о том, что грех — это часть нас самих. Он пишет о «законе греховном, находящемся в наших членах» (Рим. 7:23)¹, а в другом месте говорит что, мы — «по природе чада гнева» (Еф. 2:3). Дети, не освященные верой родителей, «нечисть» (1 Кор. 7:14). Эти примеры показывают, что мы грешим в согласии с нашей природой². Сама наша природа располагает нас к тому, чтобы делать зло (в этом мы можем убедиться на собственном опыте: добродетельными нам быть крайне трудно, а зло мы можем творить без всякого усилия). Представители рода человеческого тесно связаны воедино: «мы члены друг другу» (Еф. 4:25). Как группа, мы ориентируемся на довольно низкую моральную норму, например во внешней политике государств, которая продиктована бессовестным эгоизмом. Любая группа — коллективное «мы» — имеет тенденцию встать в позу судьбы по отношению к тем, кто вне группы, преследуя при этом лишь свои собственные цели.³

Павел много писал по этому поводу, но нам достаточно указать на его идею о том, что все мы совершаем грех. Мы не можем стать свободными. Мы удерживаемся этой силой и последствиями зла, которое мы совершаем. Мы порабощены.

¹ «Грех не остается внешне по отношению к человеку силой. По мнению Павла, грех находит себе место внутри человека, и занимает его так же, как враг занимает завоеванную страну» (William Barklay, *The Mind of St. Paul*, New York; 1958, 190)

² «Человек грешит, потому что он грешник и находится в неправильных отношениях с Богом... Грех — это то, что когда-то овладело всем человечеством» (William Hordern, *The Case for a New Reformation Theology*, Philadelphia, 1959, 130).

³ Джон Бэрнэби (J. Burnaby) говорит, что существует акт сопротивления воле Божией, который не может быть сведен к «акту личной свободы». Он добавляет: «Это сопротивление присутствует уже в густой паутине, связывающей отдельную личность с обществом, в котором она находится, и с родом, к которому она принадлежит... Едва ли можно понять это явно несправимое самооправдание, бесстыдное фарисейство, которое проявляется в коллективном поведении любой человеческой группы: социальной, политической, национальной или церковной — если мы не признаем, что в человеческой природе, насколько она нам известна, есть постоянное начало, которое везде сопротивляется внушению Духа» (*Theol* 62, 1959, 15).

ПЛОТЬ

Термин «плоть» имеет у Павла удивительно много значений. Это одно из характерных для него слов, так как из 147 случаев употребления этого слова в Новом Завете 91 раз оно встречается у Павла. Для сравнения, Иоанн употребляет это слово только 13 раз. Отсюда можно сделать вывод, что в данном слове есть что-то характерное только для мысли Павла. В прямом смысле «плоть» означает мягкую ткань физического человеческого тела, например, в выражении «плоть и кровь» (1 Кор. 15:50). Таким образом, значение этого слова приближается к значению слова «тело», например, когда Павел говорит про «немошь плоти» (Гал. 4:13, см. упоминание тела Христа — Кол. 1:22). Оно может обозначать собственно человека, например, когда Павел пишет: «во мне, то есть в плоти моей» (Рим. 7:18) или когда он спрашивает «что я предпринимаю, по плоти предпринимаю..?», то есть, «по-человечески», подобно обычному человеку (2 Кор. 1:17). В этом смысле мы все вовлечены в «плоть», мы «ходим во плоти», иными словами, мы живем в мире (2 Кор. 10:3). Это неизбежно. Если мы люди, то «во плоти».

Но физическая плотть слаба, а физическая слабость может привести к мысли о моральной слабости. «По-человечески» очень легко переходит в значение «без Бога» и далее — в значение «враждебно Богу». «Плотть» начинает пониматься как то, что связано с телесной жизнью, но враждебно Божественному¹. В этом смысле она тесно связана с грехом. Хотя Павел и может служить закону Божию умом, «плотью» он служит закону греха (Рим. 7:25). Не удивительно, что он говорит о «греховной плоти» (Рим. 8:3), о «страстях греховных», действующих в наших членах, когда мы жили «во плоти» (Рим. 7:5) и о «надмевании плотским нашим умом» (Кол. 2:18). Это ход мысли должен предостеречь нас понимать слово «плоть» как обозначение каких-то очень грубых грехов, в особенности грехов, связанных с сексом. Конечно, понятие «плоти» включает и их, однако относится не в последнюю очередь и к весьма рассудочным предметам. Полезно заметить, что «дела плоти» включают в себя «блуд, нечистоту, непотребство», а также «идолослужение, волшебство, вражду, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное» (Гал. 5:19-21). Понятно, что с точки зрения человека «плоть» может быть и привлекательной, и весьма уважаемой, но также и грубой и черствой. И если люди сосредоточиваются на чисто человеческом, на удовлетворении интересов только этой жизни — это грех.

«Хотя сама по себе плоть еще не зло, но через нее грех захватывает человека, находя здесь самый легкий путь. Далее, грех может во плоти уснаиваться и

¹ Гюнтер Борнкамм (G. Bornkamm) подчеркивает, что Павел, часто используя слово «плоть» в ветхозаветном смысле, нередко придает ему и более широкое значение: «Кроме того, оно обозначает человеческое существо и его позицию, *враждебную и противоречащую Богу и Божиему Духу*» (Paul, London; 1971, 133, курсив Борнкамма).

производить опустошения в любой сфере нашей жизни. Он может создавать во плоти природу более низкого качества, чтобы вести постоянную борьбу с божественным вдохновением и вызывать состояние напряжения и самопротивления» (W. David Stacey, *The Pauline View of Man*, London, 1956, 162).

Павел понимает, что думающие по-плотски люди приходят к окончательному краху: «сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление» (Гал. 6:8). «Ибо, когда мы жили во плоти, тогда страсти греховные, обнаруживаемые законом, действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти» (Рим. 7:5). К чему еще может привести сосредоточенность на плотском? У Павла есть замечательный текст, который он начинает с того, что закон не мог делать то, к чему был предназначен, так как он «ослаблен плотью» (Рим. 8:3, см. «Вы не то делаете, что хотели бы» (Гал. 5:17)). Далее он говорит о христианах как о тех, кто «живет не по плоти, но по духу» (Рим. 8:4). В отличие от них, существуют другие, кто «живет по плоти», люди, которые «помышляют о плотском» (ст. 5). Они в серьезной опасности, потому что «помышления плотские суть смерть» (ст. 6), это «вражда против Бога, ибо Закону Божию не покоряются, да и не могут» (ст. 7). Поэтому «живущие по плоти Богу угодить не могут» (ст. 8). Павел не говорит, что «помышления плотские» наказываются смертью. Он утверждает, что они сами есть смерть. Посвятить себя удовлетворению чисто человеческой природы — значит умереть уже при жизни. Мы можем успешно идти по жизни, и при этом быть отсеченными от Христа, «жизни нашей» (Кол. 3:4) и от «Бога живого и истинного» (1 Фес. 1:9), а значит обладать не более, чем пародией на жизнь. Трагедия тех, кто мыслит по-мирски, кто живет плотской жизнью, в том, что они претендуют на полноту жизни, даже не понимая, что это такое. Христиане были освобождены от рабства «плоти». Но это произошло благодаря спасительному деянию Христа. Прежде чем они уверовали, они были порабощены так, как никто другой. Но больше они не «в плоти» (Рим. 8:9). Они оставили «тело плоти» (Кол. 2:11) — значит прежде они были облечены в него. «Некогда» они жили «по плотским похотям» (Еф. 2:3). Свобода от плоти была достигнута не человеческими руками.

ЗАКОН

Закон — это одна из важных категорий у Павла. Слово «закон» (*nomos*) встречается у него 119 раз, что составляет более половины всех случаев употребления этого слова в Новом Завете, 62 процента (всего в Новом Завете оно встречается 191 раз). Павел употребляет это слово не только часто, но и в различных контекстах, за которыми его иногда трудно проследить. Приведем некоторые примеры. Так, он может говорить о «греховном законе» и о «законе ума» (Рим. 7:23), «законе замужества» (Рим. 7:2) и о «законе духа жизни во Христе Иисусе» и о «законе греха и смерти» (Рим. 8:2). В большинстве случаев он имеет в виду данный через Моисея закон Божий и понимает его как божественный: «Закон свят, и заповедь свята и праведна и добра» (Рим. 7:12),

«закон духовен» (Рим. 7:14) и «добр» (Рим. 7:16, Тим. 1:8)¹. Закон не противоречит обетованиям Божиим (Гал. 3:21).²

Но довольно легко неверно понять место закона, и Павел утверждает, что с его народом как раз так и получилось. Действительно, в еврейской литературе есть примеры прекрасных и трогательных слов о Божией благодати и Божием прощении, но еврейские авторы и Павел говорят о разном. Для еврейских авторов главное — это соблюдение закона, и Божия милость действует в этих границах.³ Евреи по праву радовались закону как великому благу, которое Бог даровал им.

Е. П. Сэндерс (E. P. Sanders) в своей знаменитой работе утверждает, что христиане не всегда считали так (*Paul and Palestinian Judaism*, London, 1977). Он подчеркивает еврейскую идею о том, что Бог избрал этот народ и дал ему закон. По мнению автора, главное здесь именно избрание Богом народа, а утверждение, что будто бы евреи придавали спасительное значение соблюдению закона, он отвергает. Павел отличается от ортодоксальных евреев тем, что отрицает любой путь ко спасению, если это не путь спасения через Христа (с. 550). Сэндерс призывает нас заново продумать понимание евреями благодати и закона. Однако в конечном счете евреи были слишком заняты деталями закона. При всей важности, которую они придавали завету и тому подобному, «законничество» оставалось для них очень важным понятием. Павел же его отвергал.

Но евреи ошибочно считали закон путем ко спасению, ошибка, которую сам Павел совершал до своего обращения (Флп. 3:4-6).

Борнкам приводит некоторые впечатляющие примеры из еврейской литературы о верности Бога и Его милости. Но далее он говорит, что эти примеры «всегда находятся в контексте описания уникального отношения Бога к Им избранному народу и никогда не подразумевают сомнения в законе как средстве спасения» (*Paul*, 139).

Некоторые из евреев, по крайней мере, считали, что само по себе обладание законом и изучение закона достаточно. Великий Гиллель говорил: «кто преумножает дела закона — преумножает жизнь» (*Пирке Авот 2:7* в переводе Дэнби. См. мнение Елезара из Модима — с. 30). Другие с этой точкой зрения решительно не соглашались. Так, Симеон, сын Гамалиила, у которого учился Павел (Деян. 22:3), говорил: «Не

¹ Здесь Павел употребляет слово *καλός*, которое имеет также значение «красивый», в другом месте (Рим. 7:12), говоря о заповеди, он употребляет слово *ἀγαθός*.

² См. У. Д. Дэвис: «Концентрация на новой жизни “во Христе” — это суть подхода Павла к закону: последний не отвергается им, а понимается в новом свете». (M. D. Hooker and S. C. Wilson eds., *Paul and Paulinism*, London, 1982, 4).

³ Морна Д. Хукер (Morna D. Hooker) цитирует замечательный текст из кумранских рукописей: «Что касается меня, мое оправдание с Богом. В Его руке свершение моего пути и честность сердца моего. Он смывает мое преступление своею праведностью». По ее словам, это похоже на рассуждения Павла, однако есть и разница: «для автора кумранского документа — праведность действует внутри системы закона; он для тех, кто принимает заповеди Бога и слушает их». Далее она пишет, что идея Павла о праведности *вне* закона «несомненно шокировала бы кумранского автора» (*A Preface to Paul*, New York, 1980, 39). Борнкам также много пишет об этом (*Paul*, 139).

толкование (закона) главное, но исполнение его. Приумножение же словес ведет ко греху» (Мишна, *Пирке Авот* 1:17, см. также Иосиф, *Ant.* XX, 44). Результатом таких споров было не благоговение перед чудом Божией благодати, но глубокое уважение к закону, которое очень легко вырождалось в законничество.¹

Павел настаивает на том, что «делами закона» никто не будет оправдан перед Богом (Рим. 3:20; Гал. 2:16; 3:11) — цель закона не в этом. Задача закона — не уничтожить грех, но показать, чем он является. Он был установлен, чтобы «умножилось преступление» (Рим. 5:20; ср. 3:20). Павел употребляет здесь единственное число. Он не хочет сказать этим, что закон увеличивает число преступлений; закон, по его мнению, выявляет сущность преступления. Увеличительное стекло не умножает числа грязных пятен, но более четко показывает, что они есть и помогает нам увидеть то, что мы не можем разглядеть невооруженным глазом. С точки зрения Павла, функция закона состоит в том, чтобы ясно показать существование греха. Не в том, чтобы принести спасение,² но в том, чтобы приготовить путь для него. Закон показывает нам наш грех (и наши грехи) и, следовательно, то, что мы нуждаемся в спасении. Он существовал, чтобы привести нас ко Христу, «дабы нам оправдаться верою» (Гал. 3:24).

Действительно, Павел говорит, что закон был нашим *καταγωγός*. Этим словом называли раба, обязанностью которого было присматривать за мальчиками в богатых семьях. Например, он обучал их хорошим манерам и водил в школу. Таким образом, он наблюдал за процессом их образования, хотя сам не был их наставником. «Когда молодой человек становился взрослым, т. е. был больше не нужен» (BAGD, 603).

Павел выражает эту мысль иначе, когда говорит о законе, приносящем смерть. Он жил некогда «без закона». Но «когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер» (Рим. 7:9-10), заповедь принесла смерть (ст. 10). Закон показывает людям, что они грешники и достойны смерти.

Иногда иудаизм признает это: «Мы, получившие закон, но согрешившие, погибнем, как и наше сердце, которое приняло его». Однако далее автор прославляет закон: «Но закон не погиб, и остается в своей силе» (3 Ездры 9:37, см. ст. 32).

Павел не понимал бы, что грех находится в таком отношении к закону. Он считал заповедь «не пожелай» особенно важной (Рим. 7:7). Относительно легко контролировать свои действия, но ведь тайные желания — это другое дело. И закон запрещает желание чужого. Он показывает алчность саму по себе как зло.

¹ Здесь существуют варианты в раввинистической и кумранской литературе есть некоторые прекрасные примеры восхваления всепрощающей любви Бога. Но более типичными остаются призывы к послушанию.

² Н. А. Даль возражает ряду еврейских исследователей, считавших, что Павел «едва ли хорошо знал классическую еврейскую доктрину, согласно которой Тора — это откровение Бога, дающее жизнь». Он пишет: «Павлу было очевидно хорошо известно, что евреи гордились своим обладанием законом (Рим. 2:17-20). Но, очевидно, Павел не согласен с тем, что закон способен давать жизнь (Гал. 3:21)» (*Studies in Paul*, Minneapolis, 1977, 134-135).

В этом случае закон становится союзником греха. Павел говорит, что грех дает заповеди ее «повод» (Рим. 7:8,11).

У Павла используется слово *ἀφορμή* «буквально: исходная точка или база обеспечения экспедиции; средства, необходимые, чтобы поддержать какое-либо предприятие» (*BAGD*).

Персонификация греха выражает мысль о том, что добрый закон и добрая заповедь не предохраняют нас от греха, а, скорее, служат средствами, с помощью которых грех развивался. Крэнфилд подчеркивает, что «мягкое ограничение, наложенное на человека заповедью и имевшее целью сохранить его истинную свободу и достоинство, можно неправильно понять и исказить в том смысле, что оно отнимает у него свободу и умаляет его достоинство и, таким образом, может возникнуть основание для возмущения и бунта против божественного Творца, истинного Господина человека».¹

Невозможно было предположить, что закон превратится в нашего врага, но это произошло, когда он вступил в союз с грехом.² Ту же самую мысль, но выраженную другими словами, мы видим в следующем тексте: «ибо написано: проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона» (Гал. 3:10).³

В свете всего сказанного неудивительно, что, по мнению Павла, закон на самом деле не ведет по пути спасения. Христос, говорит он, «конец закона» (Рим. 10:4). Он конец в смысле исполнения закона, тот конец, на который закон и указывает. Он является концом закона еще и потому, что перед лицом спасительного действия Христа закон не приносит спасения. Если бы люди могли достигнуть праведности путем закона, «то Христос напрасно умер» (Гал. 2:21). Павел уделяет должное внимание обетованиям Божиим, но «если по закону наследство, то уже не по обетованию» (Гал. 3:18). Он противопоставляет жизни «под благодатью» жизнь «под законом» (Рим. 6:14-15; ср. 11:6).

Павел очевидно восстает против идеологии иудаизма, предписывающей путь закона, путь, который Павел сам испытал и нашел негодным.

¹ *Romans*, 1:350.

² См. Г. Аулен (G. Aulen): «Взгляд на закон как враждебную силу — не следствие того факта, что закон неумолимо осуждает грех. Настоящая причина этого глубже. Путь законической праведности, которая предлагает и даже требует закона, никогда не может привести к спасению и жизни. Он ведет, подобно пути, по которому идут люди, надеющиеся на свои заслуги, не к Богу, но от Бога, еще глубже в грех... Таким образом, закон — это враг, и Христос пришел спасти нас от его тирании» (*Christus Victor*, London, 1937, 84).

³ См. Мартин Нот (M. Noth): «На основании закона, для человека существует только одна возможность делать что-либо самостоятельно и независимо: это возможность совершать преступление, нарушать закон, что ведет к проклятию и осуждению. И, действительно, «все те, кто полагается на дела закона — под клятвой» (цитируется по Hooker and Wilson, *Paul and Paulinism*, 28-29).

Мартин Дибелиус (M. Dibelius) указывает на раввинистическое учение о благодати и добавляет: «Действительно, став христианином, Павел писал, как будто он никогда в течение своей дохристианской жизни не знал идей о Божией благодати. Возможно, обращение более точно и наглядно, чем он полагал прежде, заставило его сделать логический вывод из веры в закон» (Paul, Philadelphia, 1966, 23).

Сейчас он знал путь благодати и мог видеть в законе только врага. Люди нуждались в освобождении от закона. Законническое мышление — это рабское мышление.¹

СМЕРТЬ

Как мы все знаем, смерть неизбежна. Тела, как и мы сами, в свое время должны умереть. Но не эта перспектива представлялась Павлу. Когда он говорит: «В Адаме все умрут» (1 Кор. 15:22), это не значит, что смерть — это общая человеческая судьба. Он говорит, что грех Адама принес смерть в мир. Так как Адам согрешил, а мы все «в Адаме», то мы умираем. «Возмездие за грех — смерть» (Рим. 6:23). Для Адама этим возмездием была смерть, и для нас оно тоже смерть. Грех несет нам смерть (Рим. 7:13), люди, которые грешат «достойны смерти» (Рим. 1:32). Предаться греху значит умереть (Рим. 6:16); конечный результат греха всегда — смерть (Рим. 6:21).

Мы видели, что люди могут быть рабами греха, и это неизбежно ведет к смерти (Рим. 6:16), грех и смерть идут бок о бок. Именно грех дает смерти ее жало (1 Кор. 15:56). Это не просто уход из жизни, Смерть, как мы ее знаем, ужасна. Даже если бы мы были безгрешны, наша жизнь в свое время все равно бы закончилась бы и мы перенесли бы в мир иной. Но ужас, который несет с собой смерть, не в этом, иначе не говорилось бы о «жале». «Жало» — это плод греха.

Смерть враждебна настоящему концу, это «последний враг». Но это именно последний *враг*, а не окончательный *победитель* — он будет уничтожен (1 Кор. 15:26). В этих словах есть надежда. Смерть, со всей своей враждебностью и силой, будет преодолена. Обязательно. Такой точкой зрения на смерть Павел и другие христиане заметно отличаются от представителей современного мира. Для последних смерть — конец всего, и они могут относиться к ней только с глубоким пессимизмом. Для верующих смерть уже преодолена.

ГНЕВ БОЖИЙ

Для Бога грех — не есть нечто вполне естественное. Грех неизбежно вызывает то, что Павел называет «гнев Божий» или просто «гнев». Этот гнев «открывается... с неба на всякое нечестие и неправду» (Рим. 1:18).

¹ Часто проводили различие между «нравственным законом» и «культовым законом». Это различие достаточно древнее, М. Ф. Уайлс подчеркивает, что его делали все экзегеты времен отцов церкви (*The Divine Apostle*, Cambridge, 1967, p. 68). Однако Павел и некоторые другие библейские авторы этого различия не проводили.

Мысль здесь в том, что это не предмет человеческих исканий, а что-то «открытое» и направленное против «всех» форм зла. Немного ниже, обращаясь к воображаемому оппоненту, который осуждает людей за какие-либо дурные поступки, а сам их совершает, Павел заявляет: «по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога, Который воздаст каждому по делам его: тем, ...которые упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде, ярость и гнев. Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего зло, во-первых Иудея, потом и Еллина!» (Рим. 2:5-9). Ясно, что здесь он имеет в виду эсхатологический гнев, как и в Послании к фессалоникийцам (1:10), когда пишет о «грядущем гнев». Возможно, он думает об этом (а, может быть, о действии Бога в настоящее время), когда говорит, что «приходит гнев Божий на сынов противления» (Еф. 5:6; Кол. 3:6), или когда объявляет нас «по природе чадами гнева, как и прочие» (Еф. 2:3).

Ясно то, что Бог не занимает выжидательную позицию по отношению ко греху. Он решительно противостоит ему. Павел пишет об этом же, но другими словами, когда говорит о людях «отчужденных» от Бога (Еф. 4:18; Кол. 1:21) или о «врагах» Бога (Рим. 5:10; Флп. 3:18; Кол. 1:21). В этих примерах речь идет о враждебности со стороны злых людей, но для Павла характерно именно такое изображение Бога, где Он действует против зла.

Некоторые считают, что мы должны понимать слова «гнев Божий» как безличный причинно-следственный процесс, то есть «грех всегда приводит к несчастью».¹ Но не об этом пишут Павел и авторы Ветхого Завета, к произведениям которых он относится как к Священному Писанию. Мы, конечно не должны думать, что гнев Божий — это карающий гнев. Это другая сторона любви Бога, это Его любовь, пылающая жгучим негодованием против всякого зла в том, кого Он любит. Это враждебность святого Бога ко греху в любой форме. Там, где у Павла речь идет о зле в любом виде, Бог не остается безучастным. У Него есть сила воздействовать на зло. Бог Павла решительно противостоит злу в любой его форме. Возможно, слово «гнев» не самое удачное слово для обозначения позиции Бога. Но есть ли в человеческом языке что-либо более подходящее? Здесь важно во что бы то ни стало сохранить ту истину, о которой пишет Павел, используя термины «гнев» и «суд» и тем самым указывая на то, что Бог активно противостоит злу в любом виде и в любой его форме.

¹ См. С. Н. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, London, 1944, 20-24; *The Johannine Epistles*, London, 1961, 25-27; *The Bible and the Greeks*, London, 1954, ch. 5. А. Т. Хэнсон (A. T. Hanson) утверждает данную точку зрения в книге *The Wrath of the Lamb*, London, 1957. Противоположная точка зрения представлена в книге Alan Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London, 1958, 75-79, а также в моей книге *Apostolic Preaching of the Cross*, London, 1965, главы 5-6. Я не видел никого, кто мог бы объяснить смысл безличного в подлинно тенстической вселенной.

СУД

Ранее мы уже видели, что Павел был уверен в суде Божиим, суде, который происходит в данное время и который в конце времен произойдет в самых широких масштабах. Божий суд распространяется на все человечество и, значит, все — грешники, а это весьма страшная перспектива. Мы можем утешать себя мыслью о том, что смерть освободит нас от некоторых угнетающих нас сил, например, плоти. Но смерть не отменяет суда. Мы все будем воскрешены и предстанем перед судом Божиим.

Важная особенность суда в том, что судьей будет Христос. Он — «Господь, праведный Судия», который даст «венец правды» в день суда (2 Тим. 4:8). В каком-то смысле это успокаивает: Он умер за нас и мы можем быть уверенными, что судить нас будет Тот, Кто любит нас и охвачен заботой о нас. Но с другой стороны, остается беспокойство: если Он так искренне принес себя в жертву за нас, то мы не можем надеяться, что Он примет от нас наше неискреннее и равнодушное служение. Все предстанут перед судом, и живой, и мертвый (2 Тим. 4:1). Мы не должны думать, что его можно избежать (Рим. 2:3). Можно было бы ожидать суда достаточно спокойно, если бы мы были уверены, что некоторые наши дела не выйдут на свет. Однако это не так: на суде будет обнаружено все, «Бог будет судить тайные дела человека через Иисуса Христа» (Рим. 2:16). Господь «осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения» (1 Кор. 4:5).

В посланиях Павла суд всегда вершится по делам (Рим. 2:6; 1 Кор. 3:8), даже когда апостол особенно подчеркивает, что спасение дается всем по благодати. В большинстве случаев Павел, как и другие авторы Нового Завета, пишет об одном из этих понятий, при этом не устанавливая между ними связи. Но по крайней мере в одном случае он соединяет их вместе. Он ясно говорит: «никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3:11). Спасительное действие Христа (спасение по благодати) — это основание для всей христианской жизни. В ходе жизни христиане строят на этом основании: некоторые из золота, серебра или драгоценных камней, другие из дерева, сена или соломы (ст. 12). В день суда будет проверено, что мы построили: негодное будет сожжено при испытании огнем и только то, что ценно, сохранится (ст. 13-15). Павел подчеркивает, что он говорит здесь только о спасенных. А тот, чьи дела сжигаются, как пишет апостол, «сам спасется, но так, как-бы из огня» (ст. 15). Отсюда можно сделать вывод: будем ли мы спасены или нет, зависит от этого основания: спасительного действия Христа. Если Христос — наше основание, то мы спасены. Но суд над нами и наша награда на небесах зависит от того, что мы строим, от того, что мы вкладываем в христианскую жизнь.

Итак, в понятии суда выражается важная особенность той позиции, которую занимает Павел. Для него все: и христиане, и нехристиане,

ответственны пред Богом. И он подчеркивает, что если мы не имеем для ответа на суде ничего, кроме наших собственных жалких достижений, то в день суда мы будем страшно наказаны.

«НАСТОЯЩИЙ ЛУКАВЫЙ ВЕК»

Павел видит целый ряд причин, мешающих жить в мире, который он называет «настоящий лукавый век» (Гал. 1:4). Дело не в том, что зло изначально присуще миру. Напротив, в подтверждение своих слов, апостол цитирует слова 23-го псалма (ст. 1): «Господни земля, и что наполняет ее» (1 Кор. 10:26). Но очевидно что через все творение проходит некоторая бессмысленность: «тварь покорилась суете... ..вся тварь совокупно стенает и мучится донныне», в мире существует «рабство тлению» (Рим. 8:20-22). Хотя Павел не пишет об этом подробно, его идея, несомненно, в том, что падение отразилось на всем творении, в особенности, конечно, на человеке, но в определенной мере и на всем остальном.

К мудрецам мира сего Павел относится скептически. Он пишет о «суетности ума их» (Еф. 4:17) и убеждает нас в том, что «мир своею мудростью не познал Бога» (1 Кор. 1:21). Еврейский мир, столкнувшись с Крестом, явлением Божией силы и мудрости, увидел в нем камень преткновения, а греческий мир — безумие (1 Кор. 1:23).

Неудивительно, что Павел предостерегает от мирской философии, пустого обольщения (Кол. 2:8) и от обмана «пустыми словами» (Еф. 5:6). Он считает, что «мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор. 3:19), и задает вопрос: «Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?» (1 Кор. 1:20). Люди, к которым обращены эти слова, похожи на нас. Мы, как и они, ослеплены нашими захватывающими техническими достижениями, но совершенно подавлены тем, что не можем достичь нашей главной цели — мира, справедливости и уменьшения нищеты. «В жизни большинства людей заметно отсутствие принципов, бесцельность, суета. Мы можем обманывать себя время от времени деятельностью или чем-то подобным, но они не исчезают. Павел чувствовал это, и мы тоже это чувствуем».¹

В сочинениях Павла присутствует одна мысль, чуждая по духу нашему времени — это убежденность в том, что существуют силы зла, действующие в нашем мире, и что эти силы направлены против лучших побуждений человечества. Так, он говорил о «князе, господствующем в воздухе, духе, действующем ныне в сынах противления» (Еф. 2:2). Эту фигуру, вероятно, необходимо отождествить с сатаной (Рим. 16:20; 1 Кор. 5:5; 7:5; 2 Кор. 2:11; 11:14; 1 Фес. 2:18; 2 Фес. 2:9; 1 Тим. 5:15). Когда Павел пишет о тех, кто поклоняется идолам, принося жертвы «бесам» (1 Кор. 10:20), имеется в виду, что в этом поклонении есть что-то «бесовское».

¹ Leon Morris, *The Cross in the New Testament*, Grand Rapids, 1965, 206.

Большинство экзегетов считает, что Павел имеет в виду такие существа, когда говорит о жизни в рабстве у «духов стихий мира» (Гал. 4:3; RSV, NEB, GNB дают перевод «у духов, управляющих миром»)¹, хотя некоторые предпочитают перевод «вещественные начала этого мира» (NIV, ср. ст. 9).² Не может быть сомнений по поводу «начальств, властей», против которых мы боремся, они явно противопоставлены «плоти и крови» и близки или даже тождественны «мироправителям тьмы века сего» и «духам злобы поднебесным» (Еф. 6:12). «Начальства и власти», как об этом ясно написано, созданы Христом (Кол. 1:16) и Он глава их всех (Кол. 2:10). Эти существа не так сильны, чтобы отделить нас от любви во Христе (Рим. 8:38-39). Однако в этом тексте содержится мысль о том, что они враждебны и, возможно, попытаются сделать это.

Идея духа зла вряд ли близка нашему времени, хотя в последнее время многие увлекаются «бесовским». Невозможно уже отрицать, что зло присутствует в большинстве сфер современной жизни. Любопытный, но угнетающий факт — цивилизованные люди совершают больше ужасных вещей, чем варвары. Атомные бомбы, химическое оружие, массовый голод, уже не говоря о сохранении безработицы (и, следовательно, нищеты) в слабо развитых странах — вот некоторые достижения цивилизованных народов.

Зло так широко распространилось, и оно так могущественно, что многие чувствуют: слабому человеку не стоит доверять. Согласны мы с этим или нет, мы должны знать, что Павел думал именно так. Мы не сможем понять его идеи о смысле спасительного действия Христа, если не представим его на фоне зла и суеверия этого мира, мира, в котором живут как злые духи, так и злые люди. Апостол хорошо сознавал, что все наши усилия недостаточны, чтобы защититься от сил зла. Павел не был пессимистом. В его посланиях чувствуется восторг перед триумфом Христа. Но он отдавал себе отчет в могуществе тех сил, которые тем или иным способом поработают и угнетают человечество.

¹ Петер Т. О'Брайен (P. T. O'Brien), как и большинство современных комментаторов, утверждает, что «эти слова означают "духи стихий мира", начала и силы, которые стремились владычествовать над людьми в течение их жизни» (*Word Biblical Commentary: Colossians, Philemon*, Waco, 1982, 110, 129-132). Ф. Ф. Брюс в доказательство приводит цитату из Х. Х. Эссера (H. H. Esser) о том, что эти слова «охватывают все предметы, в которые человек начинает верить, за исключением живого Бога. Они становятся его богами, а он становится их рабом» (*The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids, 1982, 204).

² Р. А. Коул (R. A. Cole) придерживается следующего мнения: «Первичные стадии религиозного опыта (безразлично, еврейского или христианского), через которые они прошли в прошлом, но которые сейчас отменены Христом» (*The Epistle of Paul to the Galatians*, London, 1965, 113-14). Дж. Б. Лайтфут полагает, что это означает «первоначальное учение» (*Saint Paul's Epistle to the Galatians*, London, 1902, 167; *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, London, 1876, 180).

КРЕСТ

Павел сообщает коринфянам, что когда он впервые пришел в их город, он решил «быть... не знающим ничего кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор. 2:2). О себе и о своих спутниках он пишет: «Мы проповедуем Христа распятого» (1 Кор. 1:23). Он напоминает галатам, что, когда он был среди них, «перед глазами предначертан был Иисус Христос, как бы у вас распятый...» (Гал. 3:1). Таким образом для Павла распятие находилось в центре всего: весь пафос его переписки подчеркивает это.

См. А. Дж. Б. Хиггинс (A. J. V. Higgins): «Павел везде акцентирует внимание на кресте и на смерти Христа» (*S/T* 6, 1953, 283); Ричард Н. Лонгенекер (Richard N. Longenecker): «Неизбежен вывод о том, что центром проповеди Павла было искупительное значение смерти Христа» (*The Ministry and Message of Paul*, Grand Rapids, 1971, 90).

Он снова и снова возвращается к кресту.¹ Именно смерть Христа, а не Его жизнь, служащая примером для других, принесла спасение грешникам, и Павел никогда не устанет подчеркивать это. Его послания оказали решающее влияние на христиан того времени. Едва ли мы отдаем себе отчет в том, что за исключением евангельских рассказов о распятии и одного упоминания о нем в Послании к евреям, Павел — единственный автор, который достаточно часто пишет о «кресте» (1 Кор. 1:17-18; Гал. 5:11; 6:12,14; Еф. 2:16; Флп. 2:8; 3:18; Кол. 1:20; 2:14). Единственное упоминание о кресте в остальной части Нового Завета — это Евреям 12:2. Он также пишет о распятии (1 Кор. 1:23; 2:2,8; 2 Кор. 13:4; Гал. 3:1; см. слова о распятии со Христом Рим. 6:6; Гал. 2:20). Именно Павел, больше чем кто-либо другой, пишет о «смерти» Христа. Другие авторы используют такие слова, как кровь (1 Пет. 1:19), которые Павел, конечно, тоже использует (Рим. 3:25; 5:9; Еф. 1:7 и т. д.). Не может быть ни малейшего сомнения в том, что для Павла смерть Христа на кресте — это средоточие христианского Евангелия.

Иногда Павел подчеркивает, что смерть Христа связана со смертью, которой должны умереть грешники. Они должны умереть, потому что смерть — это «возмездие за грех» (Рим. 6:23). Павел пишет: «если один умер за всех, то все умерли» (2 Кор. 5:14). Трудно понять эти слова иначе, как то, что Христос умер смертью грешников.

Далее Павел пишет: «Ибо незначшего греха Он (т. е. Бог) сделал для нас грехом, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор. 5:21). Это трудное место. Для начала, давайте заметим, что действует здесь Бог. Это часто упускают из виду и неправильно цитируют, что

¹ Павел придавал кресту очень большое значение, он мог выступать как средство решения многих проблем. Линдер Е. Кек (Leander E. Kock), комментируя расколы в коринфской церкви, пишет: «Павел всем расколам одинаково противопоставлял центр своего Евангелия — крест Христа. Если логика креста понятна, то уже может быть никаких группировок, так как логика разрушает основу для их формирования» (*The New Testament Experience of Faith*, St. Louis, 1976, 85).

«Христос был сделан грехом». Но глагол здесь не в страдательном залого. Павел ясно говорит, что это сделал Бог. Любовь Бога к грешникам такова, что Он уничтожил грех, сделав своего сына «грехом» ради них. Видимо, смысл этих слов в том, что Христос занял место грешников и претерпел за них то, что должны были претерпеть они сами. Конечно, нам нужно признать здесь элемент тайны, но сам факт, что Иисус Христос претерпел то, что должны претерпеть грешники, кажется достаточно понятным.

Об этом говорится ясно, когда Павел пишет: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою, — ибо написано: “проклят всяк, висящий на древе”» (Гал. 3:13). Слова Ветхого Завета (Вт. 21:23) показывают, что здесь имеется в виду, то проклятие, которое налагается за нарушение закона Божиего (Вт. 27:26). Павел ясно говорит, что Христос стал клятвой за нас, на Него была наложена клятва, которая в противном случае была бы на нас, и это вряд ли можно понять как-то иначе «сам наш ад принадлежит Ему», — пишет Бутьер¹. Теперь мы «искуплены». Проклятие больше не лежит на нас. Смерть Христа окончательно устранила его.²

Павел, действительно, подчеркивает значение смерти Христа, но вместе с тем мы должны разделить и его радость по поводу воскресения, величественного деяния Бога, о котором он пишет в посланиях к церквям, за исключением Второго послания к фессалоникийцам. Иногда он говорит, что Бог воскресил Иисуса Христа (Рим. 8:11; 1 Кор. 15:15; Еф. 1:20; Кол. 2:12), чаще — Христос «был воскрешен», что тоже самое (Рим. 6:4,9; 1 Кор. 15:12,13,14 и др.), и очень редко — Христос «воскрес» (Рим. 14:9; 1 Фес. 4:14). Он пишет о вознесшемся Иисусе Христе, «сидящем одесную Бога» (Кол. 3:1, ср. Еф. 1:20-21; Флп. 2:9). Мы не должны разделять смерть и воскресение, пытаясь понять, что из них более важно. Они связаны друг с другом и вместе образуют один величественный акт искупления. У Павла смерть — это не поражение. Она была средством, с помощью которого Бог одержал победу над злом в любом его виде.

Воскресение все изменило. Оно ввело в новый век. Это так, потому что Бог в акте воскресения действовал столь явственно и с такой силой, что ничего подобного уже больше не может быть. Смерть сокрушена. Наступила новая жизнь. Воскресение «являет собой только малую час-

¹ Michel Bouttier, *Christianity According to Paul*, Naperville, Ill., 1966, 35).

² Возможно, что когда какой-то человек, который был не очень хорошо знаком с христианским учением, говорил «анафема на Иисуса» (1 Кор. 12:3), он имел в виду учение, о котором говорится в Галатам 3:13. Однако Дэвид Е. Аун (David E. Aune) считает, что это восклицание «возникло не внутри коринфской общины, но, предположительно, было создано Павлом как антитезис другому христианскому восклицанию «Иисус — Господы!» (*Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, 1983, 257). Последняя точка зрения кажется наименее правдоподобной.

тицу будущего века, которая прорвалась в наш мир».¹ Само по себе оно убеждает нас в реальности «будущего века».

ОСВОБОЖДЕНИЕ

Выше мы видели, что положение грешников с любой точки зрения отчаянное. Однако Павел, столкнувшись с этой проблемой, видит ее решение в кресте. Например, сила греха разрушена и наше рабство греху закончено. Мысль, выраженная словами «Мы умерли для греха» (Рим. 6:2), повторяется по-другому: «Ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху» (ст. 6); «умерший освободился от греха» (ст. 7); «так и вы почитайте себя мертвыми для греха» (ст. 11); «грех не должен над вами господствовать» (ст. 14); «вы, быв прежде рабами греха» (ст. 17,20), где прошедшее время указывает на ситуацию, которой больше нет. «Вы освободились от греха» (ст. 18,22). Вся данная глава полна ликования по поводу полного поражения греха, и в этом смысле спасения, принесенного Христом. Есть и другие примеры, где говорится о том же самом, но для нас достаточно приведенного примера.

То же самое можно сказать и о «плоти». Есть разница между «делами плоти» и «плодом Духа» (Гал. 5:19-23). Отсюда ясно, что плоть больше не господствует над человеком. Как это может быть? Речь идет о «тех, которые Христовы, кто распяли плоть со страстями и похотями» (Гал. 5:24). Раньше христиане жили «по плоти», но это все уже в прошлом, больше они так не живут (Рим. 7:5), они живут «не по плоти» (Рим. 8:9). И хотя сила плоти была разрушена, Павел по-прежнему призывает христиан противиться ей. Они должны умерщвлять плоть (Рим. 8:13; ср. Кол. 3:5), не печься о ней (Рим. 13:14) очистить себя от ее скверны (2 Кор. 7:1) и тому подобное. Это ситуация, «в которой вы оказались».

Смерть Христа освободила нас от рабства закону, мы «умерли для закона, которым были связаны» и сейчас закон бессилен против нас (Рим. 7:6). Мы «мы умерли для закона Телом Христовым» (Рим. 7:4). Для верующих «конец закона — Христос, к праведности» (Рим. 10:4). Они достигают праведности не добрыми делами, но спасительным действием Христа. Христос пришел специально, «чтобы искупить подзаконных» (Гал. 4:5). Этим решительно отвергаются все попытки использовать соблюдение закона как средство для достижения праведности перед Богом. Именно дело Христа, и особенно Его смерть, привели к освобождению от всех форм закона.

Уилфрид Нокс (Wilfred Knox) подчеркивает важность того, как Павел относится к закону: «За исключением революционного отношения к закону, в этой системе нет ничего, что не вытекало бы логически из веры более ранних ее последователей. Мы ничего не слышим о конфликте по поводу какого-либо другого аспекта учения Павла... Здесь центр тяжести был смещен» (*St. Paul, New York, 1932, 50*).

¹ Lucien Cerfaux, *The Christian in the Theology of St. Paul*, London, 1967, 62.

Триумфальная песнь Павла в 15-й главе 1 Послания к коринфянам свидетельствует о том, что смерть — больше не тиран, которого нужно бояться. Человечество не способно бороться против смерти, но человеческая слабость не имеет здесь значения. Именно сила Божия во Христе, сила, которая, как мы видели, блестяще проявилась, когда Христос нанес поражение смерти и вышел победителем. Павел согласен, что смерть — это последний враг, но он верит, что он будет уничтожен (1 Кор. 15:26). В кульминационный момент этой главы, обращаясь к смерти, он бросает ей насмешливый вызов: «Поглощена смерть победою. Смерть! где твое жало? Ад! где твоя победа?» (1 Кор. 15:54-55; цитата взята из Ис. 25:8; Ос. 13:14). Далее он восклицает: «Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!» (1 Кор. 15:57). В том же духе он говорит, что «Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти» (Рим. 6:9). О верующих он пишет также, что они «воскресли со Христом» (Кол. 3:1), «приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа» (Рим. 5:17); они «все сие преодолевают силою Возлюбившего нас» (Рим. 8:37). Смерть больше не всесильный тиран, а побежденный враг. Христос одержал решающую победу.

Гнев Божий больше не лежит на верующих: «Будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева» (Рим. 5:9). «Бог определил нас не на гнев, но к получению спасения чрез Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5:9). Павел не преуменьшает того противостояния, в котором Бог находится по отношению к любой форме зла. Это один из фактов нашей жизни. Но для верующего важно то, что смерть Христа отводит гнев Бога, Он предложил Христа как «умилостивление» (Рим. 3:25), как средство отвращения гнева (об этом смотри выше с. 37-38).

Когда Павел говорит, что смерть Христа приносит освобождение, он рассматривает ту же мысль под иным углом зрения. Христос освобождает нас от всех внешних сил, поработающих нас. «Отняв силы у началств и властей, властно поверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол. 2:15). Всякий раз, когда Павел упоминает о духах зла, он хочет сказать, что они сокрушены Христом и уже не имеют власти над верующими, рабство духам стихий принадлежит прошлому (Гал. 4:3).

Кроме того, уже не нужно бояться суда Божьего. И дело не в том, что суд больше не представляет собой серьезной опасности. Дело в том, что именно Христос совершил для нас нечто такое, в результате чего нам больше не нужно бояться его. Так, «суд за одно преступление к осуждению», а дар благодати после многих преступлений приводит к оправданию (Рим. 5:16). «Дар благодати» означает, что верующие «будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа» (Рим. 5:17).

Все творение находится в рабстве у суеты, но «освобождено будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8:21) и Христос «отдал Себя Самого за грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего

лукавого века, по воле Бога и Отца нашего» (Гал. 1:4). Как бы мы ни представляли себе нашего врага, Павел видит, что он побежден сокрушительным спасительным деянием Бога, которое Он совершил в Иисусе Христе.

ОПРАВДАНИЕ

Павел часто использует юридическую категорию оправдания¹, особенно в посланиях к римлянам и галатам.² В последнее время этот термин несколько раз обсуждался, но был понят по-разному.³ Для начала, давайте заметим, что оправдание — это в своей основе юридический термин. Так, древний документ предписывает судьям при разборе дела в суде: «правого пусть оправдают, а виновного осудят» (Вт. 25:1). То есть, они должны вынести оправдательный приговор тем, кто прав (и осудить тех, кто не прав, но здесь это нас не интересует). Павел подчеркивает, что мы все грешники (Рим. 3:23), мы все предстанем перед судом (2 Кор. 5:10)⁴ и Христос — справедливый судья (2 Тим. 4:8). Тогда как может грешник избежать кары?

Павел отвечает, что Христос дал нам такую возможность. Мы «оправданы Кровию Его» (Рим. 5:9). Мы оправданы «по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе» (Рим. 3:24). Мы оправданы «Его благодатию» (Тит. 3:7). Павел может по-разному выражать идею о том, что мы ничего не вкладываем в процесс нашего оправдания. Например, наши усилия по соблюдению закона не будут учитываться вообще (Рим. 3:20, Гал. 2:16, 3:11) и в конце концов мы все окажемся виновными. Но Павел

¹ Р. Гловер (T. R. Glover) пишет о Павле: «Совершенно очевидно, что его взаимоотношения с Богом и Христом невозможно выразить в юридических терминах» (*Paul of Tarsus*, London, 1925, 92). Само по себе это, конечно, правильно. Но нельзя не учитывать тот факт, что Павел выбрал именно юридические термины, чтобы выразить некоторые свои мысли. Будет несправедливо не обращать на это внимания.

² Гюнтер Борнхамм один из тех, для кого центром теологии Павла является оправдание верой. Он называет его «базовой темой в теологии Павла» и утверждает, что «вся его проповедь, даже когда в ней прямо не говорится об оправдании, может быть правильно понята только в самой тесной связи с этой доктриной» (*Paul*, London, 1971, 116; см. также 135). Он не видит никакого противоречия между ней и учением Иисуса. Напротив, «Евангелие Павла об оправдании только верой соответствует тому, что Иисус обращается к нечестивому и потерянному» (с. 237).

³ Так, Иоахим Иеремияс пишет: «Оправдание — это прощение, не что иное, как прощение во имя Христа» (*The Central Message of the New Testament*, London, 1965, 57). Стефан Нейлл видимо, считает, что оправдание по-существу означает помилование (*Jesus Through Many Eyes*, Philadelphia, 1976, 59-60). Для Т. В. Мэнсона этот акт скорее царский, чем юридический. Он означает амнистию или помилование (*On Paul and John*, London, 1963, 57). Борнхамм пишет, что оправдание близко к значению примирения (*Paul*, 141). Однако эти авторы не отдают должное языку, который выбирает Павел.

⁴ Как ни странно, Стефан Нейлл говорит, что Павел учит о «неизбежности суда, от которого, однако, христиане освобождены» (*Jesus Through Many Eyes*, 46). Если бы христиане были освобождены, не было бы проблем. Трудность в том, что христиане все же стоят перед этой перспективой. Если взять наугад любой текст, например, 2 Кор. 5:10, что другое он может еще означать?

в равной степени настаивает и на том, что Бог оправдывает нас. «Бог оправдывает их. Кто осуждает?» (Рим. 8:33-34). Он говорит коринфянам: вы «оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор. 6:11), так что все три лица Троицы участвуют в этом. Однако мы тут же должны добавить, что он ставит ударение именно на том, что сделал Христос и, особенно, на Его смерти. Но как может смерть Христа изменить приговор грешникам от «виновен» до «невиновен»? Кто-то, в действительности, сказал «именно благодаря изменению вины, их превращению они больше не плохие люди, а хорошие». Никто не станет приуменьшать это превращение, которое происходит при истинном обращении, или отрицать тот факт, что оно является важной частью христианской жизни. Однако понятие «превращение» не подходит к терминологии оправдания. Некоторые считают, что глагол, который обычно переводят как «оправдывать» (*dikaioō*), означает «делать праведным», а не «объявлять праведным». Но против этого свидетельствует строение слова и его применение. Глаголы, оканчивающиеся на *-ōō* и обозначающие нравственные качества, имеют декларативное значение¹ и не обозначают «делать что-либо». Они никогда не используются для исправления обвиняемого, а только при объявлении его невиновности.

Ранее, когда мы рассматривали выражение «праведность Бога», мы заметили, что оно связано со «стоянием одесную», которое Бог нам дарует. Именно это означает оправдание — Бог дал нам возможность встать справа, так, что на суде мы получаем оправдательный приговор. Он «оправдывает нечестивого» (Рим. 4:5). Он делает это на основании искупительной смерти Христа. Традиционно это понималось так, что смерть Христа разрушила «уголовно наказуемые» последствия греха. А если наказание было понесено, то не осталось больше ничего, за что мы должны платить. Поэтому, мы «оправданы».

См. Уильям Баркли: «Невозможно придать этим словам (т.е. 2 Кор. 5:12, Гал. 3:13) смысл, отличный от того, который вкладывает в них Павел: то, что должно было случиться с нами, случилось с Иисусом Христом. Он перенес страдания и позор, которые по справедливости должны были понести мы», «кто-то должен был понести наказание, которое было неизбежно, и этот кто-то был Иисус Христос. Мы, как об этом пишет Павел, оправданы Его кровью» (*The Mind of St. Paul*, New York, 1958, 104, 106). А.М. Хантер пишет, что эти же примеры «открывают священную любовь Бога, которая величественно изливается на кресте на грех человека. Христос, по воле Бога, умирает смертью грешника и таким образом устраняет грех. Можно ли обо всем этом сказать проще, чем то, что Христос взял на Себя наши грехи, а Его страдания мы, за неимением лучшего слова, можем назвать только «наказанием»?» (*The Gospel According to St. Paul*, Philadelphia, 1966, 26).

Данный взгляд на крест сохраняет важную истину о том, что Бог не только спасает грешников, но спасает их согласно праву. Некоторые взгляды на спасение близки утверждению «сила есть право». Бог сильнее

¹ Так, *ἀξιόω* означает «считать достойным», а не «делать достойным»; *ἰσοῦω* означает «объявлять о равенстве».

сатаны (или зла), и Он применил свою силу и освободил нас. Конечно, в таком понимании есть доля истины. Но это еще не все. Спасение слишком велико, чтобы быть охваченным какой-либо нашей категорией. Нам необходимо помнить об этом, и в особенности нам нужно знать, что наказание уже понесено и наш оправдательный приговор вынесен по праву.

ИСКУПЛЕНИЕ

У Павла есть несколько живых образов для выражения идеи о том, что спасительное действие Бога свершилось, и для того, чтобы помочь читателям понять его значение.¹ Иногда, например, он говорит об искуплении (Рим. 3:24, 1 Кор. 1:30; Гал. 3:13; 4:5; Еф. 1:7; Кол. 1:14).² В значении этого термина мы можем легко ошибиться, так как он используется для обозначения действия, с которым мы не знакомы. Первоначально это слово употреблялось при выкупе военнопленных из неволи. Более сильный противник удерживал их в плену. Они могли вновь получить свободу, только уплатив некоторую сумму (ее называли «выкуп»). Об искуплении говорили также при освобождении раба с помощью уплаты некоторой суммы; это напоминает нам о рабстве, в котором, как говорит Павел, находились грешники. Отсюда понятен его призыв: «Стойте в свободе, которую даровал вам Христос и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5:1). Иногда выкуп требовался, чтобы избавить кого-либо от смертного приговора (Исх. 21:28-30). Здесь важно помнить, что грешникам вынесен смертный приговор (Рим. 6:23), от которого их освободил Христос. Искупление — это уплата определенной суммы с целью освободить кого-либо (1 Кор. 6:20; 7:23). В Новом Завете никто даже не задает вопроса: «Кому уплачен этот выкуп?» Подобный вопрос неуместен. Для авторов Нового Завета важно то, что за наше спасение нужно платить, а не то, кто получает плату.

Кроме того, Павел пишет, что Иисус, объясняя значение Тайной Вечери, сказал: «сия чаша есть новый завет в Моей Крови» (1 Кор. 11:25). Центром всей еврейской жизни был тот факт, что Бог заключил завет с народом: Он был их Богом, а они были Его народом (Исх. 24:4-8, см. 19:3-6). Но народ нарушал этот завет и в свое время было пророчество Иеремии о том, что будет заключен «новый завет» (Иер. 31:31-34). Павел, написав эти слова Иисуса, тем самым признает, что смерть Спасителя нужно понимать как начало великой перемены, как установление нового завета, предсказанного пророком. Для этого завета была характерна не регламентация внешнего поведения, но его духовная сторона, закон, написанный в сердце (Иер. 31:33). В его основе будет лежать прощение

¹ Я рассмотрел некоторые из них в своих книгах (*The Apostolic Preaching of the Cross*, London, 1965 и *The Atonement*, Leicester, 1983).

² «Искупление через крест Христа — это основа мысли Павла» (Rudolf Schnackenburg, *New Testament Theology Today*, New York, 1963, 74).

(Иер. 31:34). Поэтому христианство нельзя понимать как несколько исправленный иудаизм. Есть радикально новые черты в его прощении и духовной стороне, оно основано на твердых обетованиях Божьих.

Примирение — это еще одно понятие Павла, такой взгляд на крест, которого нет больше ни у одного автора Нового Завета.

Леонард Гоппельт думает, что вряд ли кто-либо до Павла в первоначальной церкви использовал это понятие. Действительно, «во всей христианской литературе I столетия это слово встречается только у Павла». Далее Гоппельт добавляет: «Следовательно, он понимает спасительное деяние Христа однозначно как действие Бога» (*Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1982, 2:139).

Долгое время оно понималось как основная составляющая креста в понимании Павла.¹ Несомненно, оно имеет большое значение, но данную точку зрения трудно обосновать. Это слово далеко не так часто встречается в посланиях апостола, оно употребляется только 4 раза (Рим. 5:10-11, 2 Кор. 5:18-20, Еф. 2:11-16, Кол. 1:19-22). Даже если мы включим сюда еще слова о «миротворчестве» и им подобные, это понятие все равно не будет доминирующим.

Но если мы не должны переоценивать понятие «примирение», мы не должны также и недооценивать его. Примирение это черта личности, означающая установление мира после ссоры или состояния враждебности. Из четырех случаев упоминания данного слова, трижды Павел пишет о нас как о «врагах» Бога, употребляет слово «вражда», «враждебность», так что речь идет о реальном процессе примирения. Иногда подчеркивают, что в Новом Завете нигде не говорится, что Бог был примирен с людьми, всегда речь идет о процессе, в результате которого примиряются люди. На самом деле все значительно сложнее. Проблема не в какой-то открытой враждебности людей к Богу, которую Он уничтожил. Скорее, проблема в том, что несмотря на то, что мы все грешники, Бог требует праведности. Примирение не значит, что мы изменимся и наша враждебность исчезнет. Оно говорит о новой ситуации, возникшей в результате «смерти Его Сына» (Рим. 5:10) и того, что Бог «не вменяет людям преступлений их» (2 Кор. 5:19). Примирение достигается «посредством креста», который убил вражду (Еф. 2:16). Мир был установлен «Кровию креста Его» и примирение — «в теле Плоти Его, смертью Его» (Кол. 1:20,22). Во всех приведенных примерах грех — это причина враждебности, а смерть Христа разрушает грех.

См. Эмиль Бруннер (Emil Brunner): «Главным образом, это не чувство вины, которое должно быть устранено, а по сути само пятно вины. Многие люди вряд ли вообще имеют какое-либо чувство вины, оно не возникает у них до тех пор, пока они не вступают в контакт со Христом. И только во Христе мы познаем, что такое наша вина на самом деле. Поэтому первым шагом в деле примирения является не устранение субъективного чувства вины, но осознание того, что наша вина искуплена» (*The Mediator*, London, 1946, 522).

¹ Это утверждает Ральф П. Мартин в книге (*Reconciliation: A Study of Paul's Theology*, Atlanta, 1981).

Примирение наступает в результате того, что установлена причина враждебности. Но если нам предлагают понимать примирение как процесс, идущий в внутри грешников, то все эти примеры становятся непонятными. В большинстве современных переводов переводчики избегают слова «умилостивление» (Рим. 3:25). Однако это очень важная категория у Павла (см., например, с. 37-38). Лингвисты подтверждают, что значение этого слова именно «умилостивление», а не «искупление». Ведь Павел понимает «гнев Божий» серьезно, так как он обрушивается на «всякое нечестие и неправду человек» (Рим. 1:18). Действительно, «умилостивление» — трудное слово и я согласен, что было бы полезно его заменить. Но здесь важна именно сама идея, а не слово. Трудность в том, что все до сих пор предложенные замены не сохраняют идею. «Искупление», конечно, не подходит, несмотря на свою популярность в некоторых кругах, так как это слово не указывает на личность. Искупается грех или преступление, но не личность. Но грешники предстанут перед гневом божественной Личности. Павел пишет, что один из результатов искупления, свершенного Христом, — устранение Божьего гнева.

В Древнем мире во всех религиях существовал ритуал жертвоприношения. По всему миру люди приносили животных в жертву на своих алтарях, веря, что боги примут их жертвы и их грехи будут прощены. Еврейская система жертвоприношения описана в книге Левит, и для Павла Христос — это жертва, окончательно исполнившая все, для чего предназначалась система левитов, та жертва, которая действительно устраняет грех. Он обычно использует всем понятные слова: «Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу...» (Еф. 5:2), или когда говорит о крови Христа, так как действия с кровью были центральным моментом в большинстве жертвоприношений. Он неоднократно говорит о специальной жертве, например пасхальной (1 Кор. 5:7), или жертве за грех (Рим. 8:3, см. NTV). По словам Павла все, чему жертвоприношение было лишь смутным прообразом, окончательно исполнилось в Иисусе Христе. Христос сделал то, что никогда не могли сделать жертвоприношения животных.

Категория прощения не встречается у Павла так часто, как мы могли ожидать. Однако он все же ее использует, например, пишет: «Христос простил вас» (Кол. 3:13, см. Еф. 4:32). Прощение может быть связано с крестом, например, когда Павел пишет о Христе, «в Котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов» (Еф. 1:7 см. Кол. 2:13). Он также заявляет: «блаженны, чьи беззакония прощены» (Рим. 4:7, цитата из Пс. 31:1). Это только один, не самый главный, аспект его мысли. Мы, грешники, виновны, но во Христе Бог простил нас. Грехов, которые приводят нас к осуждению, больше нет.

Усыновление — еще один яркий образ Павла (Рим. 8:15; Гал. 4:5; Еф. 1:5; еще не свершившееся — Рим. 8:23). Эта практика была принята более у римлян, чем у евреев, и Павел мог бы найти иллюстрацию для

спасительного действия Бога в любой сфере жизни. При усыновлении кто-либо, ранее не принадлежавший данной семье, вводился в нее как полноправный член семьи, со своими определенными правами и обязанностями. Так же и мы, утверждает Павел, ранее не принадлежавшие небесной семье, были приняты в нее. Это было результатом смерти Христа, ибо Он пришел, «чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал. 4:5). Павел, конечно, использует и другие образы, и я не буду пытаться перечислить их все. Приведенные тут примеры демонстрируют богатство и сложность мысли апостола. Для Павла спасение, свершенное Христом, имеет много сторон, и он отчаянно ищет подходящие слова, чтобы во всей полноте рассказать о том великом деле, которое Бог совершил во Христе.

ЛЮБОВЬ ДЕЙСТВУЮЩАЯ

У Павла нет большой разницы между любовью Бога и любовью Христа, например, он пишет о «любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 8:39) и о «любви с верою от Бога Отца и Господа Иисуса Христа» (Еф. 6:23). Эта любовь особенно видна в искупительной смерти Христа. Именно эта смерть за нас, когда мы еще были грешниками, показала нам любовь Бога (Рим. 5:8). Согласно стиху 5, эта любовь «излилась в сердца наши». Божия милость и Божия любовь стоят рядом, ибо Бог, «богатый милостью по своей великой любви, которую возлюбил нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом» (Еф. 2:4-5). Для Павла вера имеет очень большое значение, и он говорит нам, что жил «верою в Сына Божия, возлюбившего его и предавшего Себя за него» (Гал. 2:20). Очевидно, что вера без любви Христовой не имеет смысла (в пастырских посланиях любовь упоминается 10 раз и в 9 из них вместе с верою). Павел видит любовь Христа ко всем верующим, ибо Христос «возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу» (Еф. 5:2).

Из многого того, что написал Павел, ясно, что им овладела любовь Божия во Христе. Для него Бог — это «Бог любви и мира» (2 Кор. 13:11). Любовь — это абсолютный центр нашей мысли о Боге. Поэтому в хорошо известном благословении он пишет не только о «любви Бога» (2 Кор 13:13). Он берет и использует слова пророка о том, что Бог назвал «невозлюбленную возлюбленной» (Рим. 9:25, цитата из Ос. 2:23). Именно по любви Бог принес спасение людям, которые крайне нуждались в этой любви. Павел иногда говорит, что его читатели «возлюблены» Господом (Кол. 3:12, 1 Фес. 1:4, 2 Фес. 2:13). Именно из любви Господь Иисус и Бог Отец дали нам «утешение вечное и надежду благую во благодати» (2 Фес. 2:16).

Божественная любовь всемогуща (Рим. 8:35-39). Ничто не может одолеть ее. Именно эта великая истина завладела всем мышлением Павла и стала движущей силой его христианского служения (2 Кор. 5:14). Эта мысль часто находит выражение в тех местах текста, где слово «любовь»

не упоминается. Как еще мы должны, например, понимать слова: «благодатию вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар» (Еф. 2:8)? Здесь нет ни одного слова, обозначающего любовь, но сам текст представляет собой красноречивое выражение любви, принесшей спасение людям, которые того не заслужили. И действительно, именно в этом смысл благодати. Данное слово Павел употребляет 100 раз, при том, что в Новом Завете оно встречается 155 раз. Из каждых трех случаев употребления этого великого христианского слова, два находятся в посланиях Павла. Для него благодать была прославленной действительностью, и он не мог не упоминать о ней. Мы не преувеличим, если скажем, что для Павла все дела Бога совершены по благодати. Но в таком случае что же мы должны понимать под благодатью, если не божественную любовь?

У христиан подчас складывается представление о неумолимом, требовательном Боге, Который ждет от нас абсолютного повиновения и осуждает тех, кто не проявляет его. Он судит грешников, поэтому вырисовывается весьма мрачная перспектива. И вот, на таком фоне приходит любящий Сын, Который умер за нас и этим освободил нас от Своего непреклонного Отца. Везде, где существует такая карикатура, она исходит не от Павла. Апостол не разделяет Отца и Сына. Они едины, едины в любви, и едины в том акте ее выражения, которым Они, заплатив такую высокую цену, принесли спасение грешникам, едины в неизменной любви ко спасенным для удовлетворения всех их нужд (Флп. 4:19), едины в любви, которая сохраняет верующих на правильном пути.

Любовь от начала и до конца — так Павел понимает Бога во Христе. Эта любовь принесла спасение.

Жизнь в духе

Античному миру не было чуждо представление, согласно которому божественный дух время от времени приходит в этот мир и овладевает верующими. Таким образом, люди могли понять слова христиан о Духе, пребывающем «в» верующих (напр., Рим. 8:9; 1 Кор. 3:16). Но не следует думать, что христиане всего лишь воспроизводили общее место теологии первого века. В действительности они противопоставляли миру радикально новую идею.

Наиболее важных особенностей в том, как христиане понимали присутствие Духа, было две. Первая была связана с тем обстоятельством, что древние, в основном, полагали, что божественный дух может сойти лишь на немногих выдающихся людей. Это совершенно необычное переживание могло стать доступным лишь для тех, кто был наиболее близок к божеству. Но христиане настаивали, что все верующие имеют Духа.¹ Павел говорит об этом как в утвердительной форме: «все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим. 8:14), так и в отрицательной: «кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8:9). Бессмысленно говорить о христианине, не имеющем Духа: это противоречие в терминах. То, что малейший из верующих имеет в себе Божиего Духа — отличительная черта христианского пути.

Вторая особенность в том, как распознается присутствие Духа. Язычник верил, что, когда дух сходит на кого-нибудь, этому должны сопутствовать примечательные физические явления, возможно, сходные с «плясками дервишей» (жрецы Кибелы со своими вращающимися ножами причиняли много ранений), возможно, проявляющиеся в экстатической речи (Платон благожелательно говорит о святых женах в Додоне и Дельфах, приносивших множество великих благ Греции, будучи в безумии — т. е., одержимыми божественным духом, — но немного, или вообще никаких, пребывая в здравом уме)². Но Павел учит: «Плод же Духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5:22-23; ср. Еф. 5:9). Именно этические поступки, а не экстатическое поведение обнаруживают присутствие Духа. Это видно и из его имени, под которым христиане знают Его —

¹ Ср. у Мартина Дибелиуса: «Павел мог просто принимать как данность, в отношении собственной и других церквей, что каждый христианин получил Духа в качестве сверхъестественного дара, связанного с его обращением» (*Paul, Philadelphia, 1966, 92*). Заметьте, что апостол исходит из этого предположения в Послании к римлянам, церкви, которую основал не он.

² *Phaedrus, 244B.*

«Святой Дух» (а не Могущественный Дух, Мудрый Дух или что-нибудь подобное).

Павел был уверен в божественности Духа; Он «Дух Божий» (Рим. 6:14; 1 Кор. 2:11; 2 Кор. 3:3; ср. ссылку на то, что «меч Духа» — «слово Божие» в Еф. 6:17). Он также «Дух Христов» (Рим. 8:9), «Дух Иисуса Христа» (Флп. 1:19) и «Дух Сына (Бога)» (Гал. 4:6). Но Он не тождествен ни Отцу, ни Сыну, поскольку может упоминаться наряду с обоими (2 Кор. 13:14). Это «Дух от Бога (*to ek tou theou*)» (1 Кор. 2:12), и «послал» Его Бог (Гал. 4:6). Дух проникает «глубины Божии» и знает «Божие» изнутри, также как дух человеческий знает, «что в человеке» (1 Кор. 2:10-11). Когда Павел говорит: «Вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас» (1 Кор. 3:16; ср. 6:19), он утверждает божественность Духа; Бог, пребывающий в нас, — это Он.

Многие воспринимают Дух как некую силу, действующий фактор. Но Павел скорее понимал Его как лицо. Приношение даров похоже на деяние личности, кроме того, их список Павел заключает сообщением, что разделение даров производится «как Ему (Духу) угодно» (1 Кор. 12:4-11). Апостол говорит о мысли Духа (Рим. 8:6,27) и побуждает людей не «печалить» Духа (Еф. 4:30). Любовь Божия изливается в наши сердца Духом (Рим. 5:5), а в нас самих Дух порождает любовь (Гал. 5:22), — очевидно, что и то, и другое — действия личности. Выражение «любовь Духа» (Рим. 15:30) может подразумевать любовь, которую Павел испытывает к Духу, или любовь, которую Дух испытывает к нему; в любом случае Дух есть лицо. Так же можно сказать о «водительстве» Духом верующих (Гал. 5:18). Не должно быть сомнений, что для Павла Дух есть лицо; великое божественное лицо, но все же воистину лицо, а не просто безличная действующая сила.

В свете всего сказанного выше неудивительно, что Павел видит в Духе участника важных действий. Апостол может сказать, что верующие пребывают «в» Духе, точно так же, как говорил о том, что они «во» Христе (хотя и не делает этого столь же часто). Верующие живут «не в плоти, а в Духе» (Рим. 8:9), они могут говорить «в Духе Святом» (1 Кор. 12:3), должны «ходить в Духе» (Гал. 5:16); совесть Павла свидетельствует «в Духе Святом» (Рим. 9:1). Отчасти сходным образом говорится о «тех, кто по Духу (*kata pneumatos*)» (Рим. 8:5; Гал. 4:29) и «тех, кто ходит по Духу» (Рим. 8:4; ср. 2 Кор. 12:18) или «ходит в Духе» (Гал. 5:16,25). Все подобные выражения означают, что присутствие Духа — главенствующий фактор в жизни верующего. Христианин исполнен, оживотворен и водим Духом Божиим.

Ясно, что Дух для апостола есть реальное лицо, живущее в верующих (1 Кор. 6:19; 2 Тим. 1:14), укрепляющее их ко служению (Рим. 8:26; 2 Кор. 3:6; Еф. 3:16) и научающее, что они должны говорить (1 Кор. 2:13). Плод этого — целый ряд христианских добродетелей, таких, как праведность, мир и радость (Рим. 14:17; 1 Фес. 1:6), надежда праведности (Гал. 5:5) и доступ к Отцу (Еф. 2:18). Это очень близко к «спасению»

«через освящение Духа» (2 Фес. 2:13; ср. Тит. 3:5) и «помышления Духа», которые суть «жизнь и мир» (Рим. 8:6). «Сеющий в Дух» «пожнет от Духа жизнь вечную» (Гал. 6:8).

ДАРЫ ДУХА

Павел говорит также о неких «дарах» Духа (*charismata*). В то время как добродетели, отмеченные нами в предыдущем параграфе, предполагались во всех верующих, к дарам это не относилось. Каждый верующий должен иметь праведность и мир, но не каждый получает, например, дар исцеления. Один и тот же Дух может давать различные дары (1 Кор. 12:4; ср. «одному... другому... иному» в ст. 8-10). Павел уподобляет Церковь телу, которое имеет разные члены (1 Кор. 12:12 и далее), и хотя это — ссылака на природные способности, она может быть применена и к духовным дарам. Когда же он переходит к своим вопросам, начиная со слов «Все ли апостолы?» (1 Кор. 12:29-30), единственным возможным ответом в каждом случае оказывается «нет!»¹

По общему тону упоминаний Павла о дарах ясно, что коринфяне оценили их высоко и проявление этих даров вносило в церковную жизнь Коринфа великолепную непосредственность. Но Павел предупреждает эту церковь, чтобы она не «превозносилась» (1 Кор. 4:6 и др.)²; возможно, существовало даже некоторое соперничество между верующими («Моя харизма лучше твоей!»). Возможно именно поэтому в середине фрагмента, трактующего о дарах, была вставлена чудесная глава о любви (1 Кор. 13); очевидно, это было способом указать коринфянам значительно лучший путь, нежели соперничество в эффектных свидетельствах действия Духа. Павел не принижает дары, напротив, он призывает коринфян «ревновать» о них (1 Кор. 14:1) и сам гордится, что более всех них говорит языками (1 Кор. 14:18). Но в первую очередь, дары должны использоваться к назиданию (1 Кор. 14:12,26); они даются, чтобы укрепить верующих в их духовной жизни, и, таким образом, не должны использоваться для личного удовлетворения.

Любопытная особенность даров заключается в том, что, несмотря на уверенные притязания многих, трудно определить, что эти дары представляют собой в точности. Возьмите список в 1 Послании к коринфянам (12:28). Хотя и ясно, что апостолы были «посланниками», происходят оживленные споры о том, следует ли понимать под этим выражением миссионеров вообще, или ограничиться двенадцатью (с немногими дополнениями, такими как Павел). Утверждать что-либо с уверенностью здесь невозможно. Подобен ли «пророк» великим личностям Ветхого Завета? Не знаем. Нам кажется, что в случае «учителей» мы начинаем

¹ Каждый вопрос вводится частицей μή, которая указывает на ожидаемый отрицательный ответ.

² Употребляется глагол φεισάω, шесть раз встречающийся в Первом послании к коринфянам и только однажды во всем остальном Новом Завете.

чувствовать почву под ногами, но так ли это? Мы знаем людей с естественной способностью к учительству («прирожденный учитель!»), знаем и тех, кто стал учителем, потому что научился преподавать, пройдя соответствующую подготовку. Но какова харизма учительства? «Силь» (*dynameis*) — это, очевидно, чудеса, но чем чудеса отличались от исцелений (о них говорится: «дары исцелений»; оба существительных во множественном числе)? Означает ли это, что один человек обладал множеством целительных даров? Или что один мог исцелять один род нездоровья, а другой — иной? Об *antilēmpseis* можно сказать лишь, что они каким-то образом связаны с вспоможением, но какая помощь требовала особой харизмы? Мы не знаем. Подобная трудность возникает и со словом *kybernēseis*, которое связано с управлением (*kybernētēs* — кормчий, управляющий кораблем). Это достаточно понятно, но какое в точности «управление» осуществлялось в древней церкви — предмет, о котором мы не имеем информации.¹ Что касается «языков», некоторые видят здесь владение одним из общепризнанных языков мира, которого говорящий не учил, в то время как другие полагают, что это означает произнесение непонятных звуков.² И когда некоторые столь уверенно истолковывают дары — это не более, чем тривиальная мистификация. Мы не ошибемся, если скажем, что ни один из даров не может быть отождествлен с полной уверенностью.³

Сегодня иногда представляется, что харизматические дары освобождают от необходимости (и возможности) профессионального священства. Считается, что древняя церковь была последовательно харизматической; когда Дух сходил на кого-нибудь, тот осуществлял то или иное служение (1 Кор. 14:26), но «должностных лиц» как таковых не было. Первым свидетелем в пользу подобной позиции обычно называется Павел. Однако более чем сомнительно, что она может быть обоснована.

Нет никакого сомнения в том, что Павел с энтузиазмом относился к дарам; но этим его понимание священства в церкви не исчерпывалось. По крайней мере, в послании к церкви в Филиппах он упоминал о «епископах и диаконах» (Флп. 1:1; разумеется, много упоминаний о

¹ Такой стандартный труд, как *BAGD*, не дает представления о неопределенности, связанной с этим словом: «управление; мн. указывает на доказательство способности занимать ведущее положение в церкви». Сходное понимание обнаруживается в *NIV*, *NASV*. Но какие есть свидетельства, что древняя церковь была достаточно организована, чтобы в ней существовали посты для людей с даром «администрирования»? Харизматическое администрирование есть почти что противоречие в терминах.

² Чарлз К. Райри допускает обе возможности (*Biblical Theology of the New Testament*, Chicago, 1892, 194).

³ Это не следует понимать как отрицание действия Святого Духа в современном харизматическом движении. Я с радостью признаю, что Дух Божий во многих таких группах действует поразительным образом. Я только хочу сказать, что мы должны быть осторожны и не отождествлять слишком поспешно дары новозаветных перечней. Возможно, они точно повторяются в наши дни. Но может быть и так, что Дух Божий творит новые дела. Мы не можем разрешить наши экзегетические трудности, обращаясь к современному опыту.

епископах, пресвитерах и диаконах в пастырских посланиях, но, так как многие сомневаются в авторстве Павла, в настоящее время я исключу их из рассмотрения). Несомненно, какой-то вид священства он имел в виду в одном из наиболее ранних посланий, когда говорил: «...предстоятелей ваших в Господе, и вразумляющих вас» (1 Фес. 5:12; их также следует почитать с любовью «за дело их» — ст. 13). Весьма затруднительно руководить какой-либо группой на протяжении какого-либо времени без того или иного рода должностных лиц, и есть твердые свидетельства, что древняя церковь не делала таких попыток. Потребовалось некоторое время, прежде чем создалось полное христианское священноначалие, но некоторые формы предводительства существовали с самого начала. Интерес Павла к апостолам (он употребляет это слово в Новом Завете) полностью этому соответствует. То же относится и к его предписанию коринфянам быть «в подчинении» таким людям, как Стефан (1 Кор. 16:15-16). И, по крайней мере, в пастырских посланиях, *харизма* давалась возложением рук (1 Тим. 4:14; 2 Тим. 1:6), а в этом действии большинство видит указание на посвящение или назначение к священству.

Итак, Дух действует в жизни верующего и в жизни церкви. Он совершает такие дела, как свидетельство духу нашему (Рим. 8:16), ходатайство за нас (Рим. 8:26-27) и освящение (Рим. 15:16). Он участвует в оправдании (1 Кор. 6:11) и откровении (1 Кор. 2:10; ср. 1 Тим. 4:1). Когда мы уверовали, мы были «запечатлены» Духом (Еф. 1:13; 4:30); иными словами, присутствие Духа в верующих — это знак собственности Бога (как печать, которую человек первого века мог поставить на свою личную собственность). Дух учит нас (1 Кор. 2:13) и живет в нас (2 Тим. 1:14). Он животворит (*hikanōsen*, 2 Кор. 3:6).

ЦЕРКОВЬ

Жизнь в Духе имеет явно общинные черты. Спасенные во Христе приводятся в церковное сообщество.¹ Павел исходит из того, что все, уповающие на Христа, становятся членами Церкви, и проявляет большой интерес у этому установлению (62 из 114 примеров употребления слова *ekklēsia* в Новом Завете, то есть больше половины общего числа, встречаются у Павла). В основном он подразумевает местную церковь (ср. «как я учу везде во всякой церкви», см. 1 Кор. 4:17; ср. также ссылки на церковь как собрание в 1 Кор. 11:18; 14:19-28). Он говорит также о «Церкви Божией» (1 Кор. 1:2; Гал. 1:13), о «церквах Божиих» (1 Кор. 11:16; 1 Фес. 2:14) и о «церквах Христовых» (Рим. 16:16; ср. Гал. 1:22). Иногда он упоминает о церквах той или иной местности, например, о «церквах Галатийских» (1 Кор. 16:1; Гал. 1:2; ср. 1 Кор. 16:19; 2 Кор. 8:1; Гал. 1:22; Кол. 4:16; 1 Фес. 1:1; 2 Фес. 1:1).

¹ Мишель Бутьер говорит о Павле: «То, что соединяет его со Христом, соединяет его и с коринфянами, а то, что соединяет с филиппийцами, соединяет со Христом» (*Christianity According to Paul*, Naperville, Ill., 1966, 62).

Иногда Павел подразумевает меньшую единицу — «домашнюю церковь» (Рим. 16:4; 1 Кор. 16:19; Кол. 4:15; Флм. 2). Что в точности это означало, неясно, потому что в то время не было церковных зданий и, предположительно, все церкви собирались в частных домах.

Уэйн Э. Микс (Wayne A. Meeks) возражает против перевода «церковь в доме N.», полагая, что естественным способом сказать это будет *ἐν οἴκῳ*, в то время, как выражение в тексте — *κατ' οἴκων*. Он видит здесь «простую клетку» христианского движения, ядром которой часто был существующий дом». Но «границы этих понятий не совпадают». Следует добавить и новообращенных (*The First Urban Christians*, New Haven and London, 1983, 75-76).

Но домашние церкви упоминаются особо и, вероятно, под ними подразумеваются группы меньшие, чем основная община. Они не были раскольническими, ведь приветствия им посылались в посланиях основной церкви.

Иногда он подразумевает вселенскую Церковь (в отличие от поместной церкви). Так, он говорит о том, что Бог поставил апостолов «в Церкви» (1 Кор. 12:28, апостолы не были местными начальниками), и о себе как о преследователе «Церкви» (1 Кор. 15:9; Гал. 1:13). Но особенно это верно в отношении его воззрения на Церковь как тело Христово (Кол. 1:24), глава которого Христос (Еф. 1:22; 5:23; Кол. 1:18). Церковь подчиняется Христу (Еф. 5:24), и именно через Церковь «многообразная премудрость» Бога раскрывается в Царствии небесном (Еф. 3:10). «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5:25) и Он продолжает питать ее (Еф. 5:29). Несмотря на подчеркиваемую божественную заботу, Павел говорит также, что на него ложится «забота о всех церквах» (2 Кор. 11:28); здесь — область человеческой ответственности.

У Павла можно найти ряд интересных образов церкви. Церковь есть строение, основание которого Христос (1 Кор. 3:11). С другой точки зрения, основанием служат апостолы и пророки (Еф. 2:20). Говоря более определенно, это «храм Божий» (1 Кор. 3:16; ср. Еф. 2:21), выражение, согласующееся с обычным обозначением верующих как «святых» (заметьте, что последнее слово всегда во множественном числе; Павел никогда не говорит так об отдельном верующем, но воспринимает как святое сообщество целиком). Церковь есть дом (Еф. 2:19; Гал. 6:10; 1 Тим. 3:15). Она невеста Христова (2 Кор. 11:2; ср. Еф. 5:25-32). Она — Его тело (Кол. 1:18,24; ср. ее происхождение от Авраама — Рим. 4:16; Гал. 3:29).¹ Это сообщество сограждан (Еф. 2:19; Флп. 3:20), народ Божий (Рим. 9:25-26), новое человечество (Кол. 3:10-11). Есть и другие способы изображения церкви, но упомянутых достаточно, чтобы увидеть, что для Павла величие Церкви многогранно.

¹ Ср. у Пола С. Минира (Paul S. Minear): «Павел не прибегал к концепции двух Израилей, старого и нового или ложного и истинного. Он видел в Божием Израиле один народ, очерченный качественно Божией благодатью во кресте Христовом» (*Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia, 1960, 72).

ТАИНСТВА

Павел не часто упоминает о двух святых таинствах, столько значивших для Церкви на протяжении столетий, но то, что он говорит о них, важно. Так, он сообщает нам, что «все мы одним Духом крестились в одно тело» (1 Кор. 12:13), особо подчеркивая важность того, что делает Дух. Среди комментаторов некоторые полагают, что Павел вообще не упоминает водное крещение, а слово «крестились» употребляет в метафорическом смысле (ср. Мф. 3:11).¹ Они часто противопоставляют «крещение Духом» «крещению водой», не придавая значения тому обстоятельству, что Новый Завет никогда такого различия не делает. Представляется более вероятным, что Павел подразумевал водное крещение; он хотел сказать, что именно Святой Дух, а не омовение делает верующего членом Церкви.² Именно Дух соединяет нас в одно, и Павел показывает степень этого единства, продолжая: «Иудеи, или Еллины, рабы, или освобожденные», Дух, которым все «напоены», един.

Тема христианства звучит вновь, когда Павел говорит: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет Иудея, ни Еллина; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:27-28). На этот раз нет упоминания о Духе, но связь со Христом означает связь друг с другом. И именно единство со Христом апостол подчеркивает, когда говорит: «Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились» (Рим. 6:3). Верующие умерли для всего мирского. Мы погреблись, ветхая жизнь прошла навсегда. Ныне мы «ходим в обновленной жизни» со Христом (Рим. 6:4; ср. Кол. 2:12, где также сочетается погребение и восстание к новой жизни). Мы одно со Христом.

Павел не много говорит о святом причастии. Но коринфян он вопрошает: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» (1 Кор. 10:16). Он говорит о единстве верующих, продолжая: «Мы многие один хлеб, одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (ст. 17). Фрагмент не лишен трудных мест, но, как представляется, Павел имеет в виду, что верные, участвуя в причастии, принимают Христа (Его Тело и Кровь) в самое существо, и что их единство укрепляется этим участием.

¹ Ср. у Элана Редпаса (Alan Redpath): «Если мы были спасены Божией благодатью, омты кровью Христа, в тот миг мы были крещены Святым Духом в тело Господа Иисуса» (*The Royal Route to Heaven*, Westwood, N.J., 1960, 149).

² Майкл Грин (Michael Green) указывает, что шесть из семи новозаветных упоминаний о крещении Духом противопоставляют Иоанна Крестителя и Иисуса. У Павла — единственное упоминание о таком крещении без противопоставления, и здесь «делается предельно ясно, что не только говорящие языками, не только чудооторцы, но все коринфские христиане были крещены Святым Духом и напоены его водами. Так же, как не следует отделять крещение от оправдания, не следует отделять его от дарования Святого Духа» (*To Corinth With Love*, London, 1982, 36).

Это делает причастие чрезвычайно торжественным и важным актом, и Павел соответственно сурово бичует тех, кто «прежде других ест свою пищу, так иной бывает голоден, а иной упивается» (1 Кор. 11:21); это не «вечера Господня» (ст. 20), а пародия. Продолжая, апостол рассказывает об установлении совместной трапезы Христом (ст. 23-26). Павел разъясняет ее значение 1) ссылаясь на Новый Завет, положенный Христом, 2) говоря, что мы участвуем в вечере в Его воспоминание и 3) что в этом таинстве мы «возвещаем» смерть Господню, «доколе Он придет». Профанировать столь священный обряд, значит провиниться «против Тела и Крови Господней» (ст. 27); каждый, совершающий это, «не рассуждает о Теле» (ст. 29). Вероятно, это означает, что оскорбитель не понимает, в каком смысле дано Тело Христово, хотя некоторые видят здесь упоминание о Церкви как теле Христовом.¹ Возможно, следует добавить, что нет достаточных причин принимать выдвинутую некоторыми точку зрения, именно, ту, что воззрение Павла на таинства в существенной мере зависимо или даже происходит от эллинистических религий таинств. Различий слишком много, а параллели слишком поверхностны, чтобы этот взгляд сохранял сколько-нибудь правдоподобия.²

ПУТЬ ВЕРЫ

Павел сделал слово «вера» одним из великих слов христианства. Он постоянно употребляет его (142 раза; также у него 54 раза встречается глагол «верить» и 33 раза — прилагательное «верный»). Его словоупотребление таково, что не оставляет читателям сомнений в основополагающей роли веры для христианина. В понятии веры есть интеллектуальное содержание («верить в то, что...»; напр. в Рим. 6:8; 10:9), но мы не должны мыслить ее преимущественно в интеллектуальном плане. Для Павла вера означает упование, упование всем сердцем на Погибшего, дабы принести нам спасение. А это означает препоручение всей жизни Спасителю.

Вернер Георг Кюммель определяет веру так: «Вот что означает верить — не обращать внимания на себя, не принимать во внимание ни свою погрешность, ни достоинства и уповать на то, что Бог, через Иисуса Христа, устроил все» (Martin Dibelius, *Paul*, ed. and comp. Werner George Kummel, Philadelphia, 1966, 117).

Именно верою мы стяжаем дар спасения. «Праведность от Бога» приходит к нам через веру (Рим. 3:22; Флп. 3:9). Мы оправданы верою

¹ Ср. у Бутчера: «Этим они показывают, что не научились еще понимать Господнее Тело, т. е. признавать его друг в друге» (*Christianity According to Paul*, 69).

² «Различия между павловым и эллинистическим сакраментализмом существенны и глубинны» (A. D. Nock, *St. Paul*, New York, 1963, 77). О стихах 1 Кор. 8:4-9 Т. Р. Главер говорит: «Они определенно отрицают, и вряд ли могли бы отрицать резко, центральную идею религий таинств» (*Paul of Tarsus*, London, 1925, 136). Мартин Хенгель называет мнение, что Павел зависел от религий таинств, «удивительной теорией» (*Between Jesus and Paul*, Philadelphia, 1983, 160 n. 26).

(Рим. 3:28,30; 5:1; Гал. 3:24), и, конечно, не следует забывать великие слова из книги Аввакума, дважды цитируемые Павлом, которые, вероятно, следует понимать следующим образом: «Праведный верою жив будет» (Рим. 1:17; Гал. 3:11; см. Авв. 2:4). Сходным образом, жертва умилостивления действует «через веру» (Рим. 3:25), также как и усыновление Богу (Гал. 3:26).

Павел посвящает целую главу Аврааму, великому образцу веры: «Поверил Авраам Богу и это вменилось ему в праведность» (Рим. 4:3, 22-23; см. Быт. 15:6). Это знак оригинальности Павла, поскольку иудеи склонялись к тому, чтобы видеть в Аврааме выдающегося блюстителя закона (несмотря даже на то, что закон не был еще дан» (Мишна, *Кидд.* 4:14).¹ Но для Павла была важна именно вера Авраама. Первым независимым действием великого патриарха было его безоговорочное послушание зову Бога. В то время ему было семьдесят пять лет, так что его поведение нельзя было назвать юношеской опрометчивостью. Он взял свою жену, свою семью и имяние и покинул свою землю, родство и дом отца (Быт. 12:1-4). Почему? Единственно по зову Бога. Он верил в Бога и потому пошел, не ведая цели, — захватывающий образец безраздельной преданности. Авраам знал только то, что Бог призвал его. Но этого было достаточно.

Павел переходит к Давиду и показывает на его примере, что спасение дается благодаря вмененной Богом праведности (Рим. 4:6-8), а не от послушания закону. Затем мы возвращаемся к Аврааму; здесь делается важное замечание, что его вера вменилась в праведность задолго до того, как он был обрезан². Обрезание было знамением завета (Быт. 17:9-14); иудей видел в нем доказательство того, что принадлежал общине завета, и «все израильтяне имеют долю в будущем мире» (Мишна, *Санх.* 10:1). Но для Павла первостепенную важность имело время. Авраам был принят Богом задолго до того, как был обрезан. Обрезание было печатю праведности чрез веру, которую Авраам имел в необрезании (Рим. 4:11), а не, как думали иудеи, невозможности любого из их племени подвергнуться окончательному отвержению Богом. Иудеи любили поминать Авраама как своего отца, но Павел видит в патриархе

¹ Раввины понимали Бытие 15:6 как указание более на заслугу Авраама, чем на его упование на Бога. К. Э. Б. Крэнфилд цитирует два важных фрагмента из Мехилты на Исход 14:15, 31: «Вера, которой отец ваш Авраам верил в Меня, заслужила, чтобы Я разделил море... Отец наш Авраам унаследовал этот и будущий мир одною заслугой веры, которую он уверовал в ГОСПОДА» (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh, 1973, 1:229; оба фрагмента продолжают цитатой Быт. 15:6).

² Вера, на основании которой он был принят перед Богом, испытывалась Авраамом задолго до рождения Измаила, а когда Измаил родился, Аврааму было 86 лет (Быт. 16:16). Он не был обрезан до 99 лет (Быт. 17:24), так что промежуток должен был составить более тринадцати лет. Согласно иудейской хронологии, он был еще больше, поскольку иудеи полагали, что Аврааму было семьдесят лет во время разделения жертвы (Быт. 15:10; Седер Олам Р. 1, цитируется в *SVK*, 3:203). Это означает, что промежуток составил двадцать девять лет.

отца верных, обрезанных и необрезанных (Рим. 4:11-12). Апостол связывает обетование, данное Аврааму, с «праведностью веры» (Рим. 4:13). Важна благодать, а не закон, а это подразумевает веру (Рим. 4:14-16), которою мы стяжаем благодать. Довод апостола представляет собой впечатляющее проявление той истины, что путем Божиим ныне и всегда была благодать и, далее, что дар благодати стяжается верою; проявление тем более впечатляющее, что оно основывается на личности Авраама, для иудеев — главного образца блюстителя закона. Но для Павла, что именно «те, кто отмечены верою», — «сыны Авраама» и «благословятся с верным Авраамом» (Гал. 3:7,9).

Вера отмечает христиан. Мы «стоим в вере» (или «в нашей вере» — 1 Кор. 16:13), мы «пребываем» в ней (Кол. 1:23), «ходим» верою (2 Кор. 5:7). Именно ею мы получаем свободный доступ к Богу (Рим. 5:2; «чрез веру» — Еф. 3:12), и «верою» Христос вселяется в сердца наши (Еф. 3:17). Вера не статична, и Павел ожидает ее возрастания (2 Кор. 10:15; 2 Фес. 1:3; ср. 1 Фес. 3:10). Очень часто он связывает веру с любовью, и у него же приводится великолепное определение христианской жизни как «веры, действующей любовью» (Гал. 5:6). Он может также сказать о «деле веры» фессалоникийских христиан (1 Фес. 1:3). При всем том было бы ошибкой видеть в вере дело рук человеческих, симметричное божественному действию по нашему спасению. Вера сама исходит от Бога, ибо каждому верующему «веры по мере» уделил Бог (Рим. 12:3).

Иногда апостол говорит о вере, употребляя это слово с определенным артиклем (напр., 2 Кор. 13:5; Гал. 1:23; 6:10; 1 Тим. 4:1,6). В данных случаях это слово обозначает всю целостность христианского учения, а некоторые видят в нем утрату первохристианской непосредственности и знак закоснения в правоверии. Но представление о существовании в христианстве доктрин, требующих веры, не обязательно означает утрату первого, лучшего порыва энтузиазма веры.¹ И важно, что христианство называется не «законом» или «учением», а «верой». Вера есть нечто особенное. Павел может называть христиан «верующими» (Рим. 3:22; 1 Фес. 1:7); всегда важна именно вера.

ПУТЬ ЛЮБВИ

Павел часто пишет о том, что христианская жизнь есть жизнь в любви. Она начинается с любви, поскольку именно любовь, которую мы видим на Лобном месте, ранее всего делает нас христианами. А став христианами, мы оказываемся членами церкви, возлюбленной общины. Как члены этой общины, мы призваны жить в любви, в любви к Богу, в любви друг к другу и в любви ко всем. В то время как для иудея

¹ «Веруем, что» встречается с самого начала (1 Фес. 4:14; ср. Рим. 6:8; 10:9). Глагол πιστεύω употребляется во множестве конструкций, с предлогами ἐν (Рим. 9:33; 1 Тим. 1:16), εἰς (Рим. 10:14; Гал. 2:16) и διὰ (1 Кор. 3:5), дательным падежом (Рим. 10:16; 2 Фес. 2:12); а также без прямого дополнения (Рим. 13:11; 1 Кор. 1:21).

закон был богоданным орудием, формирующим слугу Бога, для Павла «любовь есть исполнение закона» (Рим. 13:8-10; Гал. 5:14; 1 Тим. 1:5). Любовь — прежде всего, ибо любовь — это то, что есть Бог.

Бог не только испытывает любовь к нам; он рождает и любовь в нас. Любовь не порождается собственными силами верующего. Как сказал Моул, «*Agape* не столько добродетель среди других добродетелей, сколько совершенно новый импульс, внедренный божеством: это отражение и ответ на любовь Бога к нам во Христе». ¹ Любовь приходит, когда мы принимаем путь Бога. Не то, чтобы некоторые люди становились достаточно способными к любви; скорее, Божия любовь «изливается в сердца наши Духом Святым» (Рим. 5:5; Moffatt выявляет подразумеваемое изобилие словами «наводняет наши сердца»). Бог дает нам «духа любви» (2 Тим. 1:7). Когда Павел описывает «плод Духа», именно любовь стоит на первом месте (Гал. 5:22).

С другой стороны, мы научены Богом любить друг друга (1 Фес. 4:9). Это Господь исполнит и преисполнит верующих любовью друг к другу (1 Фес. 3:12; ср. 2 Фес. 1:3). Любовь — во «Христе Иисусе» (1 Тим. 1:14) и любовь — «в Духе» (Кол. 1:8); действительно, это — «любовь Духа» (Рим. 15:30), что, вероятно, означает «любовь, порожденная Духом»². Павел не сомневается, что любовь — не достижение человеческое, но результат действия Бога в верующем.

Верующие «ходят» в любви (Еф. 5:2; мы достойны сурового осуждения, если поступаем иначе (Рим. 14:15). Любовь по самой природе постоянна, мы «все» делаем с любовью (1 Кор. 16:14). В своем непревзойденном рассуждении о любви (1 Кор. 13) Павел указывает, что никакие дарования — ни красноречие, ни духовная восприимчивость, ни вера, ни дела милосердия, ни религиозное рвение — не могут искупить недостаток любви (1 Кор. 13:1-3). Любовь долготерпелива и добра, а не завистлива (ст. 4). Любовь «не ищет своего», не раздражается и не помнит зла (ст. 5); радуется торжеству истины, а не силе зла (ст. 6). Любовь пребывает вовеки (ст. 8,13).³

Любовь — это качество, которого верующий должен жадно «достигать» (1 Кор. 14:1; 2 Тим. 2:22), не следует думать, что оно появится независимо от наших усилий. Христианская жизнь утверждается на любви (Еф. 3:18); чудесно «постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову» (Еф. 3:18-19). Эта тема, проходящая через все послания Павла, показывает, что он воспринимал любовь как великую отличительную черту христиан. В мире людей, движимых честолюбием, алчностью, раздорами, эгоизмом и другими подобными чувствами, Павел

¹ *The Birth of the New Testament*, London, 1962, 140.

² Так у Крэнфилда, *Romans*, 2:776.

³ См. более подробно толкование в моем *Testaments of Love: A Study of Love in the Bible*, Grand Rapids, 1981, 239-259.

ожидал от христиан, что они будут выделяться своей любовью и как отдельные личности, и как сообщество. Они «связаны» в любви (Кол. 2:2), «совокупности совершенства» (Кол. 3:14). Тело создается «в любви» (Еф. 4:16) и любовью (1 Кор. 8:1). Павел часто с теплотой пишет о любви, которую видит в церквях (Еф. 1:15; Кол. 1:8; 1 Фес. 3:6; Флм. 4). Он ожидает от людей проявлений этой любви (2 Кор. 2:8; 8:8; Гал. 5:13) и молится, чтобы она избыточествовала (Флп. 1:9).¹

Принимая во внимание значение, которое Павел отводит вере и любви, мы должны вслед за ним неизбежно прийти к выводу: во Христе проблемы ритуала, подобные обрезанию, не важны совершенно, важна только «вера, действующая любовью» (Гал. 5:6).

Преимущественное внимание апостола Павла к любви проявляется и в том, как он употребляет некоторые другие слова. Так, он постоянно обращается к единоверцам с ласковым «братья» (слово *adelphos* употребляется 133 раза). Его отношение к членам церкви отличается любовной теплотой. Возможно, здесь следует отметить его пристрастие к «словам добродетели». ² Для Павла любовь — не сентиментальная болтовня, она имеет этическое содержание. Павел ясно видит, что лучшее для тех, кого он любит — их укрепление на пути добродетели. Поэтому он постоянно обличает грех и призывает к тому правому пути, без которого невозможна надлежащая жизнь.

Возможно, уместно также будет обратить внимание на воззрение Павла на страдание. Обычно мы воспринимаем страдание как откровенное зло, и делаем все, что в наших силах, чтобы избежать его. В страдании мы видим помеху тому, чтобы видеть в Боге благого Бога. Но Павлу было хорошо знакомо страдание (вспомните перечень ужасов во 2 Кор. 11:22-29), он отнюдь не был стратегом из кабинета в башне из слоновой кости. И при этом он призывает тех, кому пишет, не только

¹ Джон Нокс обращает внимание, что Павел ввел это в общее употребление и что самого его любили: «Многие из нынешних так враждебно относились к Павлу, что не могут осознать, что многие из его современников любили его»; Нокс пишет о своем «изумлении количеству и объему фрагментов, посвященных исключительно выражению чувств, которые сам Павел испытывал к своим церквям — будь то чувства нежной заботы, когда они подвергались испытаниям, печали из-за ошибок или страданий или радости по поводу их побед» (*Chapters in a Life of Paul*, Лондон, 1954, 95). Продолжая, комментатор замечает, что никто не мог написать 1 Коринфянам, главы 13, «не пройдя этим “еще превосходнейшим” путем» (1 Кор. 12:31. — *Прим. перев.*). Ср. также у Уилфрида Нокса: «Он был человеком сильных привязанностей. Его любовь к тем, кого он обратил, всегда торжествует над гневом, вызванным легкостью их отпадений и их неспособностью жить согласно тем требованиям, которые Павел считает необходимыми для них» (*St. Paul*, New York, 1932, 54).

² Павел употребляет слово *ἀγαπᾶς* 47 раз, *ἀγαπᾶσύνη* — 4 раза, *καλός* — 40 раз, *δικαίος* — 17 раз, *δικαιοσύνη* — 57 раз; *χρηστότης* — 10 раз (единственный в Новом Завете), *χρηστός* — 3 раза.

принимать страдания, но и ликовать в них; таким призывом начинается рассуждение, приводящее прямо к любви Божией (Рим. 5:3-5). Для Павла страдание — свидетельство Божией любви к нам. Апостол может говорить о терпении фессалоникийцев в гонениях и скорбях как о «доказательстве праведного суда Божия» (2 Фес. 1:4-5)¹. Есть качества характера, которые выковываются в огне бедствий, но не могут развиваться в безмятежные дни. Для Павла то, что Бог проводит нас через испытания, дабы сделать нас возможно лучше, — это часть божественной любви.

Страдание служит также достижению божественных целей. Павел радовался в страданиях, потому что мог сказать: «восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за тело Его, которое есть Церковь» (Кол. 1:24). Страдание, выпавшее ему, было не бессмысленно; оно было частью способа, которым осуществлялась цель Бога. И те же самые страдания были свидетельством любви самого Павла. Борникамм выражает это, обращая внимание на важность переживаний Павла: «боли, от которой он плакал, гнева и возмущения, жалоб и обвинений, горькой иронии, решительного осуждения подстрекателей и бунтовщиков, самооправданий и даже самовосхвалений, хотя и выражаемых против желания и совершенно некстати, трогających, как порывы сердца, в которых уязвленная любовь взывает к тем, кто в опасности и сбился с пути.² Не следует, увлекаясь Павлом-полемистом, забывать о Павле, возлюбившем своих братьев во Христе.

ПУТЬ НАДЕЖДЫ

Павел проявляет большой интерес к «окончанию веков», и так или иначе упоминает конец сего века во всех своих посланиях, кроме послания к Филимону. Эсхатологические интересы, разумеется, не были редкостью среди иудеев того времени, но Павла отличало осознание им той роли, которую выполняет Христос. Павел придает делу спасения Христа преимущественную важность: «полнота времени» уже пришла, когда Бог послал Христа в мир (Гал. 4:4). «Настало окончание веков» (1 Кор. 10:11). Апокалиптики тех дней отчаялись в этом существующем мире и ожидали, когда он прейдет и уступит место новому творению Бога. Но для Павла новая тварь — уже действительность (2 Кор. 5:17). В очень глубоком смысле эсхатология означает скорее «начало» христианского пути, чем «конец». Во Христе все обновлено. Уже обновлено.

Но это не означает, что возможности Христова спасения уже исчерпаны. Павел ожидал окончательного исполнения божественного замысла в возвращении Христа на эту землю. Семь раз он говорит о *парусии* Христа; выражение это означало «присутствие», а затем приобрело значение «начало

¹ Комментируя «радость при скорбях» в 1 Фессалоникийцам 1:6, Э. Д. Нокк (A. D. Nock) говорит: «Эта радость для Павла была основной чертой христианской жизни: это не *eudaimonia*, "счастье", или *hedonē*, "удовольствие", слова, отсутствующие в словаре Павла» (*St. Paul*, 148).

² Гюнтер Борникамм, *Paul*, London, 1971, 167.

присутствия», «прибытия». Оно употреблялось для обозначения явления высокопоставленных лиц, особенно императора, посещавшего какую-либо провинцию. Наиболее определенный рассказ Павла о том, чем будет *парусия* Христа, гласит, что «Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба» (1 Фес. 4:16). Апостол добавляет, что «мертвые во Христе воскреснут», а «мы, оставшиеся в живых», будем восхищены, дабы встретить Господа на воздухе, и, таким образом, «всегда с Господом будем» (ст. 17). Воскресение верующих следует из воскресения Господа: Павел упоминает «первенца Христа», а затем «тех, кто Христов, в пришествии Его» (1 Кор. 15:23).

Упомянутый Павлом «день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 1:8) приобрел в последнее время такое большое значение, настолько вошел в христианскую традицию, что это понятие не требует объяснения. Павел в этот день может торжествовать. При явлении Христа он ожидает найти в фессалоникийцах свою «надежду», и «радость», и «венец похвалы», свою «славу... и радость» (1 Фес. 2:19-20). Сила зла велика, но Христос разрушит ее своим пришествием (2 Фес. 2:8). Действительно, Павел везде исходит из того, что пришествие Христа означает окончательное разрушение зла (Гал. 5:19-21; 2 Фес. 1:7-9) и возвещает наступление окончательного благодатного состояния (истина, которая может выражаться и обетованием суда, хотя верующий встречает суд с уверенностью — Рим. 8:1; 1 Кор. 3:13-15; 2 Кор. 5:10).¹ Поэтому мы читаем о «блаженном уповании» (Тит. 2:13); а в нескольких фрагментах так или иначе упоминается о великолепии и величии этого события (Еф. 2:7; 2 Фес. 1:7-10; 2 Тим. 4:1,8) и о блаженстве, которое Бог тогда даст своим слугам (Кол. 1:12; 2 Тим. 4:8). Павел молится, чтобы обращенные им были «непорочными во святыхне» перед Богом, когда наш Господь Иисус придет «со всеми святыми Его» (1 Фес. 3:13; ср. 5:23). Иногда апостол говорит просто о «Царствии Божием» (Гал. 5:21).

Полностью явится владычество Бога (1 Кор. 15:24-28); сама смерть, «последний враг», истребится (1 Кор. 15:26). «Войдет полное число» (*plērōta*) язычников (Рим. 11:25), и исполнятся обетования Бога Израилю (Рим. 11:26-31). Тварь будет освобождена от рабства тлению (Рим. 8:21. — *Прим. перев.*).

Славное будущее несомненно подразумевается, и когда Павел употребляет другие слова. Иногда, например, он вкладывает эсхатологическое содержание в слово «слава» (напр., Рим. 8:18,21; 2 Кор. 4:17); то же можно сказать и о таких словах, как «надежда» (Кол. 1:5). Некоторые применяют этот подход настолько широко, что считают Павла поглощенным мыслями о близости конца сего века. Во всем его служении видят немногим больше, чем приготовление к надвигающейся *парусии*.

¹ Многие евангелисты твердо убеждены в тысячелетнем царствовании Христа и трактуют эти фрагменты иначе. Но Павел никогда явно не упоминает о тысячелетнем царствовании, и представляется, что лучше относить его утверждения просто к окончательному триумфу.

Но если и верно, что в прошлом эсхатологический элемент у Павла часто умалывается, верно также, что он может преувеличиваться. Как мы видели, Павлу есть что сказать о жизни здесь и теперь. Если он и видел в христианстве апокалиптическое движение, в этой апокалиптической было своеобразие. Как формулирует Люсьен Серфо (Lucien Serfaux), «вместо того, чтобы сосредоточиться на самом себе, как другие формы иудаизма после гонений Антиоха Епифана, христианство взяло на себя долг приготовления к рождению нового века для человечества, изменяя мышление людей»,¹ и, следует добавить, их сердца и жизни. Для Павла существует аспект, в котором новый век уже наступил: «кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор. 5:17). То, чего все согласно ожидали в конце времен, Павел видит, как уже происходящее: суд, смерть и воскресение, как наличествующая действительность, они придают явственное своеобразие представлению Павла о конце, даже притом, что не опровергают последнего окончания.²

Стало догмой правоверного критицизма, что Павел ожидал конца света еще при своей жизни. Считается, что это с очевидностью следует из выражений вроде «мы, оставшиеся в живых» во фрагменте, посвященном пришествию Господа (1 Фес. 4:17) и общего тона упоминаний о *парусии*. Если апостол пишет «мы», говоря о живущих во время нового пришествия Христа, конечно, он подразумевает и себя! Обычно не замечают, что применение того же экзегетического метода к другим фрагментам

¹ *The Christian in the Theology of St. Paul*, London, 1967, 133. Павел настаивал на правильном использовании настоящего (Еф. 5:16; Кол. 4:5; ср. Гал. 6:9-10).

² Многие усиленно доказывают, что апокалиптическое занимает центральное место у Павла. Так, Бекер полагает, что «центр мысли Павла должен усматриваться в его христологически обусловленной апокалиптике будущего». «Я настаиваю, что ядро учения Павла лежит в его апокалиптической трактовке события Христа» (*Paul's Apocalyptic Gospel*, Philadelphia, 1982, 76, 88). Э. Кеземани говорит о том «факте, что апостольское самосознание Павла постижимо только в свете его апокалиптики, то же относится к методу, которым он осуществил свою миссию, и к ее цели» (*New Testament Questions of Today*, London, 1969, 131). Но Е. П. Сэндерс (E. P. Sanders) не видит в Павле ничего от апокалиптики: «Взгляды Павла и апокалиптизм сходны скорее в общих чертах, чем в подробностях. Павел не... исчислял времена и сроки, он не излагал свои предсказания конца в видениях, изображающих зверей, и не соблюдал ни одной литературной условности апокалиптической литературы» (*Paul and Palestinian Judaism*, London, 1977, 543). Борнкамп настаивает, что «мысль Павла полностью противоположна мысли апокалиптиков» (*Paul*, 147). Ср. у Ханса Коидельманна: «(Павел) не приводит ни апокалиптического толкования положения мира, ни исчисления апокалиптических знаков и сроков» (*An Outline of the Theology of the New Testament*, London, 1969, 256). В моей книге *Apocalyptic*, London, 1973, я указывал, что апокалиптизм — неподобающее средство для христианского учения (см., в частности, с. 96-101). «Одно из двух. Если важны и воплощение, и конец, ни то, ни другое не может быть действительно существенно. Апокалиптические тексты сосредоточены на будущем. В христианстве присутствует понимание, что воплощение и искупление как его кульминация — важнейшее событие всех времен» (с. 97). Бекер и другие пытаются совместить обе точки зрения. Иногда Павел употребляет язык, заимствованный у апокалиптиков, но его значение иное: «Рассуждения, картины и концепции апокалиптиков уходят в тень или даже явно отвергаются (1 Фес. 5:1 и далее)» (Borinkamp, *Paul*, 199).

приведет к заключению, что апостол предполагал, что будет мертв. Он говорит: «Бог воскресил Господа, воскресит и нас» (1 Кор. 6:14), а также — «Воскресший Господа Иисуса воскресит и нас с Иисусом» (2 Кор. 4:14).¹ Как Бог может воскресить Павла, если Павел не умер?

Но делать заключение, что Павел надеется дожить до последнего великого дня или, напротив, считает, что умрет, опрометчиво. Он имеет обыкновение относить себя к тем, о ком пишет, совершенно независимо от того, будет принимать участие в описываемых действиях или нет. Действительно, очень часто невозможно вообразить участие Павла в том, о чем он пишет. Например, он писал: «не станем блудодействовать» (1 Кор. 10:8), — в первом лице, не во втором. Опять-таки, «отвергнем дела тьмы» (Рим. 13:12) он говорил спустя много лет после того, как оставил пути зла. Зрелый христианин (ср. 1 Кор. 13:11), он мог писать о дарах Бога, даваемых, как говорит он, «дабы мы не были более младенцами» (Еф. 4:14). Он мог сказать: «если мы отречемся» от Христа, и «если мы неверны» (2 Тим. 2:12-13). Он спрашивает: «мы уничтожаем закон?» (Рим. 3:31); «оставаться ли нам в грехе?» и «станем ли грешить?» (Рим. 6:1,15). Он говорит о «нашей неправде» (Рим. 3:5) и спрашивает: «раздражаем ли мы ревность Бога?» (1 Кор. 10:22). Иногда он придает этому еще более личный оттенок, употребляя единственное число, например, используя оборот «моей неверностью» (Рим. 3:7), или спрашивает: «отниму ли члены у Христа, чтобы сделать их членами блудницы?» (1 Кор. 6:15). Он пишет: «пища соблазняет брата моего» (8:13), хотя несложно было оставить просто «брата».

Так что не следует вкладывать слишком много в его выражение «мы, оставшиеся в живых». Это не обязательно означает что-нибудь большее, чем «христиане, оставшиеся в живых». Другие фрагменты со словом «мы» подобным же образом должны рассматриваться с осторожностью.

Джеймс Д. Г. Данн придерживается взгляда, что ожидание надвигающейся *пафусии* «было заметной чертой» переписки с фессалоникийцами. Но он отрицает, что оно присутствует в 1 Коринфянам 15:51-52, Римлянам 13:11 и далее (Близка? Да, но насколько близка?) и Филиппийцам 1:20 и далее. Он не видит настойчивости в упоминании *пафусии* в Послании к колоссянам (единственное упоминание ее здесь 3:4; ср. 1:13; 2:12; 2:20-3:3) и не обнаруживает его в Послании к

¹ Некоторыми поддерживается точка зрения, что в своих ранних посланиях Павел ожидал надвигающуюся *пафусию*, но его взгляды изменились к тому времени, когда он писал позднейшие. Но Павел обратился в начале 30-х годов. Он написал 1 Послание к фессалоникийцам ок. 50 г., 1 Коринфянам ок. 54 г. (Ч. К. Баррет считает, что в начале 54 г. или, возможно, к концу 53 г. [A Commentary on the First Epistle to the Corinthians, London, 1978, 5]). Похоже, никто не объяснил, почему он должен был ожидать надвигающейся *пафусии* в течение примерно двадцати лет и забыть о ней в следующие три или четыре года. Послания слишком близки друг к другу, чтобы мог быть сколько-нибудь убедительным какой-нибудь довод в пользу значительной перемены. Бекер считает, что «вся переписка Павла происходила на протяжении не более чем шести лет (50-56 гг. от Р. Х.)», и что «нет ясных свидетельств реформирования личности Павла в период написания посланий» (Paul the Apostle, Edinburgh, 1980, 32-33).

ефессянам (*Unity and Diversity in the New Testament*, London, 1977, 325, 345-346). Хотя я и не разделяю это мнение, я ценю осторожность Данна.

Следует также заметить, что Павел несомненно рассматривает возможность своей смерти, потому что имеет «желание разрешиться и быть с Господом» (Флп. 1:23). Его желание «достигнуть воскресения мертвых» (Флп. 3:11) также подразумевает смерть. Он признает, что его заточение может закончиться жизнью или смертью (Флп. 1:20), способ выражения, близкий его же словам «живем ли... умираем ли...» (Рим. 14:8) и «вводворяясь ли, выходя ли» (из тела) (2 Кор. 5:9; ср. 1:9). Есть сложности, связанные со вводной частью 2 Коринфянам 5, но трудно оспаривать вывод В. Кюммеля: «Павел считается с возможностью, хотя не надеется на нее, что христиане, включая и его, могут умереть до парусии». ¹ Утверждение «Я каждый день умираю» (1 Кор. 15:31) означает постоянную опасность смерти и, вероятно, показывает, что он принимал всерьез ее возможность.

Павел мог ожидать, что не умрет прежде *парусии*. Я этого не знаю. По моему мнению, свидетельство Нового Завета дает больше оснований думать, что Павел предполагал, что будет мертв, когда придет его Господь, чем что рассчитывал оставаться в живых. К нему нельзя подходить с обычными мерками. В любом случае, как обильно удостоверяют послания Павла, он сосредоточивался на задачах настоящего. Можно «созидать для будущего не зная, близко оно ли далеко». ² Для Павла важен факт *парусии*, а не ее точное время.

У Павла сказано много более важных вещей, чем мы смогли рассмотреть. Я мало сказал о таких важных представлениях, как истина, мир, свобода, надежда, послушание, радость и тому подобное. Предполагается, что настоящий очерк должен быть краток, и не все может быть в него включено. Но и того, что в него вошло, достаточно, чтобы в общих чертах обозначить глубину и широту понимания Павлом христианского образа жизни.

Ясно, что теология Павла глубока и хорошо продумана. Она не представлена в систематической форме, и мы все испытываем затруднение, пытаясь представить ее в виде последовательной системы. Но это проблема наша, а не Павла. Он был уверен, что Бог совершил нечто чудесное во Христе, и эта уверенность наполняла всю его мысль. Он был уверен, что Бог приведет дело к великой кульминации в будущем мире, когда все зло разрушится, и будет явлен триумф Бога и добра. Он был уверен, что Бог в Своей любви предусмотрел все нужды людей Своих и между пришествиями послал Святого Духа, чтобы направлять их и вести по пути любви. Любовь Бога — это великая, господствующая реальность, порождающая любовь в сердцах людей Божиих. Нет ничего больше любви (1 Кор. 13:13).

¹ *The Theology of the New Testament?* London, 1974, 240.

² Lucien Cerfaux, *The Christian in the Theology of St. Paul*, 93.

СИНОПТИЧЕСКИЕ ЕВАНГЕЛИЯ И ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ

Обращаясь к евангелиям, мы сталкиваемся с проблемой. Если мы сосредоточимся только на словах и действиях Иисуса, мы можем упустить из виду то обстоятельство, что каждый из евангелистов был богословом. При попытке выявить, что привнес в евангелия каждый из них, у нас может сложиться впечатление что Иисус совершил и сказал немногое.¹ Любой способ исследования евангелий имеет свои достоинства и недостатки. Мой выбор сводится к последовательному рассмотрению каждого евангелия. Это дает возможность не только узнать о словах и действиях Иисуса, но и увидеть как это понималось каждым евангелистом. Здесь мы рассмотрим три синоптических евангелия, включая Деяния, представляющие собой одну из двух частей книги от Луки. Проводя исследование таким образом, я не забываю о том, что без Иисуса не было бы христианства, евангелий и Евангелия! Общим для всех создателей Нового Завета учением явилось положение о том, что жизнью, смертью и воскресением Иисуса Бог совершил нечто уникальное, и это уникальное событие — наиважнейшее из всех, когда-либо происходивших. Я хотел бы, чтобы мы имели это в виду.

У каждого евангелиста свое богословское видение, но нам не следует задумываться о богословии отдельных авторов как об основополагающем обстоятельстве создания евангелий, носящих их имена. Ни один из них не был гением богословия, преподавшим уникальный набор собственных идей для наставления верующих. Каждый пишет об Иисусе. Содержанием евангелий являются слова и поступки Иисуса, а стремление рассказать об этом послужило причиной их написания. Совершенно

¹ Возможно и преувеличение различий между евангелиями. Такова, например, классификация Вилли Марксена (Willi Marxsen): «Марк действительно пишет Евангелие, Матфей предлагает собрание евангелий, этиологически связанных с жизнью Иисуса; Лука же пишет *vita Iesu* (жизнь Иисуса)». «Исходя из этого, мы можем лишь засвидетельствовать, что это не “синоптические” евангелия» (*Mark the Evangelist*, Nashville, 1969, 150 п. 106, 212; курсив Марксена).

закономерными при изучении евангелий являются вопросы об отборе авторами материала, о том, почему они пишут об этом и что хотят сказать. Нам же важен Иисус, а не евангелист. На существенность такого подхода указывает Леонард Гоппельт в «Теологии Нового Завета». Первая часть его работы имеет подзаголовок: «Служение Христа и его теологическое значение». Именно это и станет центром нашего внимания при изучении евангелий. Мы проследим за описанием служения Марком и другими, но интерес наш будет сосредоточен на Иисусе.

Следующим положением нашей работы является достоверность информации об Иисусе, содержащейся в евангелиях. Некоторые исследователи подчеркивают главенствующую роль церкви в развитии евангельской традиции, суть которой заключается в умалчивании о характере личности Иисуса. В важности роли церкви не приходится сомневаться. Евангелисты принадлежали церкви, и каждый, работая, думал о ее потребностях. Они вправе передать нам лишь информацию, сохраненную церковью. Многие из жизни Иисуса остаются неизвестным; очевидно, что сохранившаяся информация уцелела, будучи отмеченной церковью как существенная.

Но для церкви избирательность и творчество — две разные вещи. Некоторые исследователи обращают внимание на значительную роль пророков ранней церкви, имея в виду формирование ими традиции и примкнувших к ним. Таким образом, при передаче божественного слова, сказанного ему или посредством него, пророк может воспользоваться такой формулой: «Иисус сказал». Для нас, как мы уже говорили, это выглядит как установка на воссоздание реальных событий, они же действовали боговдохновенно. После того как работа пророка была завершена, община распространяла содержащийся в ней материал и по мере передачи вносила в него изменения и добавления. Можно считать, что мы мало знаем о том, каким был Иисус. Мы знаем Его только таким, каким помнит Его церковь, окутав воспоминание дымкой святости. С этой точки зрения, память в значительной степени сформирована почитанием церковью Иисуса Христа как единственное существо, достойное почитания.¹

Я предлагаю относиться к евангелиям как к основному источнику информации о том, что сказал и совершил Иисус.

Мартин Хенгель пишет: «Коснувшись необычайно распространенной в наши дни в Германии тенденции игнорирования земного Иисуса, ибо сказано, что невозможно постигнуть Его и Он не имеет богословского значения, необходимо отметить очевидное обстоятельство, что без земного Иисуса становится абсурдным рассуждение о значении Иисуса» и Церковь, построенная на Пасхе,

¹ Ср. Рудольф Бультман: «Проповедуемый Христос — не исторически существовавший Иисус, но Христос, относящийся к вере и культуре... керугма Христа есть культурная легенда, а евангелия — это расширенное собрание культовых легенд» (*The History of the Synoptic Tradition*, Oxford, 1963, 370-371; курсив Бультмана). К употребленному автором слову «легенда» следует относиться осторожно, но, в любом случае, он не придает евангелиям большого исторического значения.

которая по каким бы то ни было причинам не осмеливается заходить за пределы дозволенного понимания земного Иисуса, таким образом отдалилась от своего начала» (*Between Jesus and Paul*, Philadelphia, 1983, 61).

Роль, сыгранная пророками, нам неизвестна, и я не берусь рассуждать на эту тему. Что касается роли церкви, то она окутана туманом времени, сквозь который невозможно проникнуть. Я, разумеется, отдаю себе отчет в том, что подлинность слов и действий, приписываемых Иисусу во всех четырех евангелиях, подлежит серьезному обсуждению, и для разрешения этой проблемы исследователями выработано немало приемов. Однако им далеко до согласия. Следуя своей цели — кратко рассмотреть богословие Нового Завета, — я не предлагаю включаться в обсуждение на эту тему, поскольку это невероятно удлинит книгу, точнее, превратило бы ее в совсем другую. Я рассматриваю богословие евангелий в их завершенном виде, но не гипотетические шаги, к этому виду приведшие.

На то, что подобный подход не лишен разумного основания, указывает проведенное Морной Д. Хукер исследование взаимоотношений Иисуса и Павла (*A Preface to Paul*, New York, 1980, 32-35). Она обнаруживает связь между учением Иисуса о Царствии Божием (хотя здесь допущена некоторая неопределенность: «Идет ли речь об эсхатологии в будущем, или же об озаменованной?» — там же, с. 32) и оправданием верой у Павла (оба случая относятся и к прошлому, и к будущему). Два этих взгляда на взаимоотношения между Богом и человеком связаны с этической точки зрения. При некоторых имеющихся различиях они неразрывны. Вопросы типа: «Чему же в точности учил Иисус?», — не являются для доктора Хукер препятствием. Возможно, это справедливо и в отношении нашей работы. Хотя в работах по исследованию евангелий безусловно существуют вопросы, на которые в настоящее время нет ответа, есть и вполне ясные указания богословия, помогающие нам продвигаться в наших изысканиях.

В этом разделе можно было бы обратиться только лишь к четырем евангелиям и перенести исследование Деяний в другую часть книги. Но писание Иоанна имеет свои индивидуальные особенности и в значительной степени отличается от синоптических евангелий, что позволяет нам объединить трех евангелистов и отнести четвертое евангелие вместе с другими писаниями Иоанна в следующий раздел. Что же до Деяний, то, несомненно, Евангелие от Луки и Деяния представляют собой две части одной книги и нет надобности разделять вышеназванные работы при изучении.

Мы сталкиваемся с противоречиями в датировке. Немногие исследователи считают, что Евангелие от Марка написано позднее, чем от Матфея или от Луки, или же позднее обоих (см., например, Уильям Р. Фармер (*William R. Farmer*), *The Synoptic Problem*, Dillsboro, 1976), большинство же придерживается мнения, что Евангелие от Марка — самое раннее, и я разделяю эту точку зрения. Немногое зависит от того, какого

взгляда мы придерживаемся в отношении раннего или позднего написания книги, ибо ее теология от этого не меняется. Тем не менее, вполне вероятно, что Евангелие от Марка — самое раннее и собственно жанр евангелия берет свое начало здесь.

Спорен и вопрос о том, насколько новым явился этот жанр. Большинство христиан увидело в нем новый способ писания¹, но в последние годы некоторые исследователи пришли к выводу о том, что евангелие представляет собой особую форму жизнеописания.²

Это было довольно серьезно аргументировано, причем некоторые доводы представляются весьма убедительными, но, тем не менее, различия между упомянутыми двумя типами писаний слишком многочисленны и существенны. Так, в евангелиях не сообщается ни о том, что оказывало влияние на Иисуса в его ранние годы, ни о Его жизни, предшествовавшей принародному служению Богу, за исключением одного случая с Ним двенадцатилетним. Когда же мы подходим к периоду Его служения, то находим несоизмеримые в количественном отношении сведения о учении и жизни Иисуса³ и о Его смерти и Воскресении.

Вот критическая точка. Книга, кульминационными событиями которой являются мучения, смерть героя, подобно преступнику, а затем его воскресение, уникальна в своем роде. Это не жизнеописание. Это «Евангелие», то есть благая весть о том, что совершил Бог во имя спасения человечества. Глубокое теологическое исследование придало повествованию форму.

¹ Норман Перрин начинает статью «Литературный *Gattung* (*Gattung* — жанр. Нем.) «евангелие» — некоторые положения» (*ExpT* 82, 1970-1971:4-7), следующим утверждением: «Литературный *Gattung* «евангелие» представляет собой единственное литературное произведение периода раннего христианства. Я с уверенностью заявляю об этом, ибо ни в одном из эллинистических и иудейских текстов мы не можем увидеть основу для христианского евангелия».

² См., например, Клайд Вебер Вотау (Clyde Weber Votaw), *The Gospels and Contemporary Biographies in the Greco-Roman World*, Philadelphia, 1970; Чарльз Х. Тальберт (Charles H. Talbert), *What is a Gospel?*, London, 1978. Эта точка зрения не раз подвергалась критике, например, в работе Ральфа П. Мартина: *Mark: Evangelist and Theologian*, Exeter, 1972, 19 и далее. См. также Д. Е. Ауне, «The Problem of the Genre of the Gospels», in R. T. France and David Wenham, eds., *Gospel Perspectives*, Sheffield, 1981, 29-60.

³ «В соответствии с проведенными вычислениями, все происходящее в Евангелии от Марка (за исключением 1:13) происходит в трех- или четырехнедельный период, см. Д. Е. Найнхем (D. E. Nineham), *The Gospel of St. Mark*, Harmondsworth, 1963, 35).

Евангелие от Марка

Марк не теряет время на объяснения того, о чем он поведет речь. Первыми его словами являются: «Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия»¹. «Вот, как это началось», — говорит он, а то, что началось, определяет как «Евангелие». Слово это не входило в заглавие книги (такое употребление появилось не ранее эпохи Юстина, то есть около середины второго столетия). Оно означает «благую весть», начало изложения которой описано Марком.² Он заинтересован именно в этом термине, и потому употребляет его семь раз (точнее, восемь, если мы принимаем главу 16:15). Это намного чаще, чем у кого бы то ни было в Новом Завете за исключением Павла. Здесь это «Благая весть» Иисуса Христа, что может означать «Благую весть о Иисусе Христе» или «Благую весть о том, чему учил Иисус Христос». В Евангелии от Марка это различие не представляется существенным. Чуть позже Марк говорит о Иисусе, проповедовавшем «Евангелие Царства Божия» (1:14), что приводит к выводу о том, что Евангелие исходит от Бога. Марк пишет о том что было совершено Самим Богом. Благие вести, исходящие от Него, передаются нам Иисусом. Евангелие не является чем-либо очевидным, некоей частью общего знания религиозных людей. Это «благая весть», и Марк знает об этом потому, что Иисус принес ее от Бога.

Итак, если у Бога есть для нас благая весть, мы должны подобающе реагировать. Начальное воззвание Иисуса выглядит так: «... Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие; покайтесь и веруйте в Евангелие» (1:15). Евангелие пришло в благое для Бога время (ср. Гал. 4:4; Еф. 1:10), и нам не следует рассматривать его как продукцию обстоятельств, имевших место в I веке в Палестине, или какой-либо другой человеческой деятельности. Евангелие создано одним лишь Богом. Благие вести относятся к Царствию Божию. Бог — властелин. Он управляет чело-

¹ Слова «Сын Божий» не встречаются в некоторых рукописях (K* Θ 28^c et al.) и др., поэтому они опускаются и некоторыми исследователями. В пользу этих слов говорит употребление их Марком в критические моменты при крещении (1:11), преображении (9:7) и распятии (15:39). Большинство исследователей принимают вышеуказанное прочтение.

² Крэнфилд перечисляет десять возможных способов толкования первых слов Евангелия (*The Gospel According to Saint Mark*, Cambridge, 1959, 34-35) так что значение начала не совсем ясно. Но Марк увлечен термином «евангелие», и представляется, что наиболее верным является понимание этого термина как названия книги, повествующей нам о том, с чего начались «благие вести» о Иисусе.

веческой жизнью и устанавливает свои требования к людям. Концепция Божиего правления тем или иным образом выражена в Ветхозаветных, междузаветных писаниях и талмудистских трудах. В позднейших писаниях она получает развитие, приобретая явно эсхатологическую тенденцию, проявляющуюся в живых описаниях того, что произойдет во время конца света, когда Бог разрушит земные системы и будет править всем. В других, менее эсхатологически окрашенных писаниях показывается действие правления Божиего на примере верующих людей, взваливших на себя груз закона Божиего во имя приближения времени, когда Бог будет править повсюду.¹ Иисус говорил об истинной сущности Царствия Божиего и его приближении, но не отождествлял своего учения с предшествовавшими положениями. Хью Андерсон истолковывает это следующим образом: «У Иисуса все подчинено одному основному высказыванию: “Близится Царствие Божие”». Это прямолинейно и неприкашено, и Марк уловил эту прямолинейность в 1:15».²

В свете того, что совершил и совершит Бог, Иисус призывает людей к действию: они должны покаяться и верить. Покаяние означает признание совершения поступков, которых не следовало совершать, или несовершенства того, что следовало сделать. Покаяние подразумевает и несостоятельность в стремлении к наилучшему и высшему, что существует на свете. Оно означает отказ от порочного пути и волю к полному обновлению жизни. Оно означает полную трансформацию по велению сердца. Речь идет не об освобождении от одного или двух грехов. Иисус призывает к преобразованию всей жизни.³ Далее это выражено в призыве верить в Евангелие.⁴ Внимавшие божественному слову должны воспринять его. Это существенно. Позже Иисус говорит о том, что ради Него и Евангелия спасти душу означает «потерять» ее (8:35). Он разъясняет, что означают Его слова о том, что должно «оставить дом, братьев или сестер, или отца, или мать, или детей, или землю» (10:29). Марк показывает, что «благая весть» состоит в том, что Бог действовал решительно во имя нашего спасения и что лишь благодаря Его милости, а не какой-либо человеческой заслуге, мы входим в жизнь. Но Марк не пишет

¹ Принять на себя «груз Царствия небесного» связано и с «принятием груза заповедей» (Мишна, *Бер.* 2:2), см. также *SBK* 1:17 и далее.

² Хью Андерсон (Hugh Anderson), *The Gospel of Mark*, London, 1981, 85.

³ Леонард Гоппельт особо подчеркивает призыв Иисуса к покаянию: «Каждый призыв Иисуса направлен на преобразование человека в самом глубоком смысле, то есть, на абсолютное покаяние» (*Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1981, 1:118).

⁴ Это выглядит так: πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Винсент Тейлор указывает, что во всем Евангелии эта конструкция встречается только здесь (Ин. 3:15; Еф. 1:13 не являются истинными параллелями), — это лучше представить, как перевод с греческого. Он предлагает следующий вариант: «веруйте в благовест» (*The Gospel According to St. Mark*, London, 1959, 167). BAGD цитируют Гофманна (Hofmann): «на основе», Уоленберг (Wohlenberg) — «bei», Дайсмана и Моултона (Moulton): «в сфере» (это приведено также и Н. Тернером (Nigel Turner) в *A Grammar of New Testament Greek*, ed. J. H. Moulton, III, Edinburgh, 1963, 237). Бультман же рассматривает это выражение как «лингвистический вариант» εἰς (TDNT 6:211 n271).

о том, что эта милость приобретает легко. Евангелие требовательно (существенно, что у Марка Иисус обращается к первым ученикам сразу после призыва Иисуса к раскаянию и вере, см. 1:14-20). Бог столько сделал для нас, так почему же нам не ответить Ему тем же и не отдать все? Мы не должны относиться к этому, как к некоему исключительному требованию, которое предъявляется лишь выдающимся людям или святым. Это обращено не только к избранным. Иисус говорит, что Евангелие «во всех народах прежде должно быть проповедано» (13:10). Далее Он как бы между прочим говорит, что Евангелие проповедует «в целом мире» (14:9). Марк не создает маленькую книгу, посвященную анализу второстепенных проблем литургии и тому подобного. Он пишет Евангелие, требующее изменения всей жизни, что относится не только к немногим выдающимся святым: Евангелие есть Евангелие для целого мира.

То, что Бог совершает в Иисусе, приводит к конфликту со злыми силами. Сразу же после крещения Святой Дух водворяет Его в пустыню, где Его искушает сатана (1:12-13). Для Марка существенна инициатива Святого Духа. Испытание является деятельностью злых сил, но, по мнению Марка, и у Бога были подобные намерения. Святой Дух присутствует при жизненных испытаниях. Марк повествует также и о том, что «Ангелы служили» Иисусу, и форма глагола здесь указывает на то, что это происходило во время искушения. Не следует воспринимать это тяжелое для Иисуса испытание как период, в который Отец лишил Его помощи. Матфей и Лука сообщают, что Иисус постился в течение сорока дней, но Марк об этом не упоминает. Он сосредоточен на искушении, и главным для него является конфликт со злом. Устрашающий образ зла передается описанием пустыни как пристанища бесов и прочей нечисти (ср. Лука 8:29; 11:24; СВК. IV:515-516), диких зверей, которые окружали Иисуса (ср. Пс. 21:12-21; Ис. 13:21-22); здесь их отсутствие говорит о благословении Божиим (Ис. 35:9; Иез. 34:23-28).

Марк не делает вывода о победоносном завершении испытания — для него противостояние добра и зла не завершено.¹ Сатана в этом Евангелии невидим, но Марк придает особую выразительность продолжающемуся конфликту Иисуса со злом: он 11 раз упоминает о «нечистых духах», которые противостояли Иисусу (у Матфея упоминание встречается 3 раза, у Луки — 5). Духи могли называть Иисуса Святым

¹ Эрнест Бест, тем не менее, выводит из 3:27, что Марк показывает нам, как Иисус полностью побеждает искушавшего его сатану; остальное же — не что иное, как операция по уничтожению оставшейся грязи (*The Temptation and the Passion*, Cambridge, 1965, 15). Напротив, Джеймс М. Робинсон (James M. Robinson) считает конфликт с силами зла постоянным во всем Евангелии, в особенности в эпизодах с изгнанием бесов (*The Problem of History in Mark*, 1957, 35). В воскресении он видит безусловную победу Иисуса (с. 53), хотя в процессе развития церкви конфликт этот еще продолжается (с. 66, 67). Ульрик В. Мозер (Ulrich W. Mauser) придерживается другой точки зрения: конфликт длется и во время служения Иисуса: «Евангелие целиком посвящено описанию того, как Иисус был искушаем» (*Christ in the Wilderness*, London, 1963, 100).

Божиим (1:24) или Сыном Божиим (3:11), но в своем противостоянии Ему они неизменны. Один из них говорит: «Что Тебе до меня?» и добавляет: «Заклинаю Тебя Богом, не мучь меня» (5:7). Можно сказать, что источником конфликта являются бесы (там же, 1:34,39) и зло принимает разнообразные формы. Уверенность в том, что победитель в этой борьбе — Иисус, неизменна для Марка. Иисус постоянно изгоняет духов. Благая весть включает в себя как настоящее, так и последующее поражение зла.

Здесь стоит обратить внимание и на понимание Марком ученичества. У раввинов есть ученики, но они не избираются — будущий ученик ищет учителя и впоследствии примыкает к нему. Он проделывает все, чему его учили, и со временем может превзойти учителя. Иисус же, напротив, призвал учеников; при возможности Он отсылал тех, кто хотел быть с Ним, служить в другие места (5:18-19). Раввины спорили с учениками, Он не делал этого. Главное же различие заключалось в том, что Он был Господом, и быть Его учеником означало отречься от всего во имя следования за Ним (1:16-20; 2:14; 10:28-30; 13:12-13). Иисус не был особого рода раввином, Он был единственным, и Его ученики хранили в себе частицу Его неповторимости.

Иисус является центром Евангелия, и Марк, создавая портрет Учителя, подчеркивает два Его качества: Он был человеком (показан предел Его возможностей, к Нему относились как к человеку) и истинным Сыном Божиим (Он совершал чудеса и обладал сверхъестественным познанием). В различных исследованиях Евангелия особое внимание уделялось одному из этих свойств и, соответственно, игнорировалось другое, однако оба они существенны, и пока мы не поймем этого, от нас будет ускользывать смысл Евангелия. Для понимания Марка основным является умение увидеть в Иисусе истинного человека, увидеть то, как истинный Сын Божий становится человеком.

ИИСУС — ЧЕЛОВЕК

Происхождение Иисуса из низшего сословия во втором Евангелии не подвергается сомнению. Это следует, например, из описания приема Иисуса в Назарете (6:1-6). Местные жители, изумленные Его премудростью и «силой» (*dynamis*), спрашивали: «Не плотник ли Он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона? Не здесь ли, между нами Его сестры?» (ст. 3). Здесь возникает неясность, в некоторых рукописях читается: «сын плотника», что вызывает вопрос, почему Иисуса называют «сыном Марии»? Но, по мнению Андерсона: «Смысл вопроса в третьем стихе следующий: вопрошавшие не могли поверить в то, что Иисус связан узами родства с самой обыкновенной семьей».¹ Марк не сообщает о свершении там Иисусом каких-либо сверхъестественных действий, за исключением исцеления нескольких страждущих, и рассказ об этом

¹ Андерсон, *The Gospel of Mark*, 159 (курсив Андерсона).

завершается удивлением Иисуса неверию горожан (ст. 6). Здесь Иисус — истинный человек, знающий о том, что такое неприятие, как в разной степени знают об этом все представители рода человеческого. Конечно же, следует отметить реакцию Иисуса на требование фарисеями небесного знамения (8:11-12). Здесь существенны две детали: во-первых, решительный отказ Иисуса («не дастся роду сему знамения»), так как Он не хочет выглядеть богоподобным чудотворцем. Во-вторых, важно и то, что Иисус «глубоко вздохнул», что является вполне человеческой реакцией. Интересен и укор учеников, обращенный к Иисусу в момент сильного испуга: «Учитель, неужели Тебе нужды нет, что мы погибаем?» (4:38). Подобное отношение, безусловно, означает отношение к Нему как к человеку. Марк упоминает и о некоторых явно человеческих эмоциях Иисуса — таких, как негодование (10:14), гнев и печаль (3:5). К концу Евангелия Марк сообщает о том, что Иисус не знал о времени *парусии* (13:32).

Наиболее важным является особый акцент, который делается на смерти Иисуса. Прежде всего, существует пророчество самого Иисуса. Он говорит о непризнании Его первосвященниками и книжниками и предсказывает свою смерть (8:31; 9:31; 10:33-34,45). Марк посвящает приблизительно пятую часть Евангелия смерти и воскресению Христа. Он приводит мольбу отчаяния: «Боже мой! Боже мой! для чего Ты меня оставил?» (15:34).

Это высказывание загадочно, но оно, безусловно, указывает на очень человеческого Иисуса. Об этом же свидетельствуют и несколько странные глаголы, обозначающие состояние Иисуса в Гефсиманском саду (14:33) и указывающие на Его человеческую сущность.¹ Эти слова Иисуса свидетельствуют о том, что центральное место в Его судьбе занимают смерть и воскресение, и вся структура книги обозначает их наивысшую значимость для Марка. Мы не сумеем понять Марка до тех пор, пока не убедимся в том, что он пишет в основном о кресте. Он, в некотором роде, является теологом креста. Крест представляет собой центр тяжести его теологии.

Мы имели возможность убедиться и в том, что крест лежит в основе писания Павла.

Сопоставляя Евангелие от Марка и теологию Павла, Ральф П. Мартин пишет: «Марк выступает в роли последователя Павла — богослова креста» (*Mark: Evangelist and Theologian*, Exeter, 1972, 13).

Но Павел очень мало внимания уделяет земной жизни Иисуса, и некоторые критики пришли к выводу о том, что он располагал об этом довольно незначительной информацией.

¹ Это выглядит так: ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀβημονεῖν. Карл Барт считает, что ἐκθαμβεῖσθαι указывает «на тот ужас, который охватил Его в преддверии страшного события», а ἀβημονεῖν — «предзнаменование происшествия, от которого нет спасения» (*Church Dogmatics* 4:1, Edinburgh, 1956, 265).

В действительности же Павел сообщает о земной жизни больше, нежели принято считать (см. выше с. 46-47). Но, без сомнения, в сравнении с евангелиями, он уделяет меньше внимания земной жизни Христа.

Марк же внедряет крест в историю. Он сообщает многое о том, что совершил Иисус, и действие в его Евангелии разворачивается живо. В повествовании чувствуется стремление к наиболее полному воссозданию жизненности, в чем уступают аналогичные произведения Матфея и Луки, несмотря на их больший объем.

Любопытно замечание Эрнста Кеземаниа: «Историческое существование Иисуса — не более чем предмет внимания. Здесь попросту указывается на тот период Его жизни, когда Бог-человек входит в конфликт со Своими врагами. История Иисуса превращена в миф» (*Essays on New Testament Themes*, London, 1964, 22). Здесь, безусловно, упущен главный предмет внимания Марка.

Большая часть информации об учении Христа Марком упускается, наиболее значимые упоминания об этом содержатся в главах 4 и 13. Однако факт учительства выделяется автором: слово «учитель» употреблено 12 раз (столько же, сколько и в более объемном Евангелии от Матфея), а глагол «учить» — 17 (это число превосходит количество употреблений в других книгах Нового Завета, за исключением Евангелия от Луки, где этот глагол также встречается 17 раз, Матфей же употребляет его всего 14 раз). Он словно избегает создания впечатления о христианстве как о перечне предписаний, исходящих от авторитетного учителя, сам при этом сохраняя авторитетность. В раввинистической литературе акцент ставится на важности того, чему учат, но не на значимости раввина, который учит. Для Марка же особенно важен Учитель. Для него многое означает то, кем был Иисус и что Он совершил.

Некоторые исследователи замечали, что в среде ранних христиан принимали учение Павла, но, учитывая минимальные сообщения апостола о жизни Иисуса, представляли себе Его небесным созданием, имевшим незначительную связь с земной действительностью или же вовсе не имевшим таковой (подобно некоторым «спасителям» в эллинистических верованиях тех времен).

Достижение Марка состоит в том, что он собрал циркулировавшую в ранней церкви информацию о жизни и учении Иисуса и превратил ее в страстное повествование для того, чтобы показать, насколько земная жизнь важна сама по себе, являясь частью процесса вмешательства Бога в человеческое существование во имя спасения грешников.

В. Марксен выделяет это положение: «Евангелие от Марка представляет собою слияние двух течений, проходящих сквозь раннехристианские проповеди. Одно из них — концептуально-богословское, представителем которого является Павел. Другое же — керугматически-визуальное, использующее так называемый материал синоптической традиции. Марк соединяет эти два направления... Это является достижением Марка, но не может быть слишком высоко оценено» (*Mark the Evangelist*, Nashville, 1969, 147-148). Это, без сомнения, важный аргумент. Но я не могу принять другие аспекты позиции Марксена — например, его положения о том, что в этом Евангелии «Галилея имеет прежде всего не

историческое, но богословское значение, как место действия парусии, избежать которой невозможно» (с. 92).

Важность влияния земной жизни Христа на земную жизнь человека не вызывает сомнения. Марк указал на существенность земной жизни Иисуса, что не было очевидным из учения Павла, и за это церковь на протяжении веков признательна ему.

СЫН БОЖИЙ

Марк начинает Евангелие словами об Иисусе как о «Сыне Божиим» (1:1) и, подходя к кульминационному моменту писания, приводит слова, произнесенные сотником у креста после смерти Иисуса: «Истинно, Человек Сей был Сын Божий» (15:39). Таким образом, «Сын Божий» есть первая и последняя характеристика Христа из всех, приведенных в этом Евангелии. Как мы уже убедились в разделе, посвященном Павлу, это выражение может иметь различный смысл. Оно может употребляться в отношении верующих как детей небесной семьи, но Марк к этому не прибегает (за исключением 2:5). Сотник у креста мог употребить эти слова как раз в этом смысле, но Филип Х. Блай (Philip H. Bligh) доказывает обратное, утверждая, что тот имел в виду следующее: «Сей человек, но не Цезарь, есть Сын Божий».¹

Марк, конечно же, приводит эти слова, придавая им более глубокий смысл. Этот термин может относиться и к тому, кто находится в таких отношениях с Богом, которых нет ни у кого. Безусловно, называя Иисуса так, Марк придает этим словам их полный смысл.²

Всего дважды он упоминает о Божием голосе, и оба раза Бог называет Иисуса «Сыном». Марк говорит о том, как Бог велит нам воспринимать Иисуса. При Его крещении прозвучал «глас с небес» (то есть, голос Бога): «Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (1:11). Это не может быть понято как похвала, произнесенная в адрес достойного человека; «возлюбленный Сын Божий» — особое существо. Мы вновь убеждаемся в этом при преображении Христа на горе, когда глас из облака произнес: «Сей есть Сын Мой возлюбленный; Его слушайте» (9:7). На мгновение три избранных ученика Иисуса — Петр, Иаков и Иоанн — ощутили отблеск славы Сына Божиего, не проявлявшийся в Его земной жизни, но истинной. Марк не оставляет в этом сомнения.

¹ *ExpT* 80, 1968–1969, 53. JB, NEB переводят как «a Son of God», но NIV, RSV приводят: «the Son...» По правилу Колвелла, существительные, стоящие перед глаголом, обычно требуют постановки артикля (*JBL* 52, 1933, 12–21), и потому верным переводом стало бы «the Son», а не «a Son». Найджел Тернер относит это сочетание к тем, в которых определен предикат (*A Grammar of New Testament Greek*, 183). Нам следует понимать греческое выражение как «the Son of God».

² Ср. Уильям Л. Лейн (William L. Lane): «(Марк) явным образом настраивает своего читателя на восприятие этого восклицания как признания в истинности христианской веры, то есть, слова эти были истинной в более высоком, чем это мог понять сотник, смысле» (*The Gospel According to Mark*, Grand Rapids, 1974, 576).

Истинность этого утверждается Марком и с другой позиции, когда он повествует о том, как духи зла узнали Иисуса. Увидев Его, они падали перед Ним и кричали: «Ты, Сын Божий» (3:11; время глаголов указывает на продолжительность действия). Особым случаем можно считать исцеление гадаринского бесноватого, который обратился к Господу нашему: «Иисус, Сын Бога Всевышнего» (5:7). Он признал власть Иисуса и, хотя в заклятии своем показал, что ничто не связывало их, тем не менее ожидал от Него резкого обращения. Иисус обладал силой, чтобы так поступить.

Ученики не употребляли указанного обращения к Иисусу в Евангелии от Марка (так же, как и в Евангелии от Луки, несколько раз такое обращение встречается в Евангелии от Матфея). Не называет так Себя и Иисус, только однажды говорит Он о Себе как о «Сыне», рассказывая о том, что никто не может знать о времени второго пришествия. «Никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын...» (13:32). Определенный артикль указывает на особые отношения с Отцом. И вновь, когда первосвященник спросил Иисуса: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» — Он ответил: «Я» (14:61-62).¹ Вне сомнения, Он осознал Свои отношения с Отцом как не свойственные никому более. В этом состоит особенность христианской точки зрения: в иудейских источниках не употребляется выражение «Сын Божий» при упоминании Мессии.²

СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

Во всех четырех евангелиях Иисус постоянно называет себя «Сыном Человеческим». Это выражение встречается более 80 раз, и всегда в Его устах, за двумя лишь исключениями. Одно исключение встречается в Евангелии от Иоанна (12:34). После того, как Иисус назвал себя так, толпа повторила выражение в форме вопроса: «Кто этот Сын Человеческий?» Единственный случай произнесения этого имени посторонним встречается в Деяниях (7:56): умирающий Стефан увидел отверстые небеса и Сына Человеческого, стоявшего одесную Бога. Так называют Иисуса во всех четырех евангелиях и в других исследуемых нами источниках. Иисус, вне сомнения, употреблял это выражение часто.

¹ Вместо ἐγὼ εἶμι в некоторых рукописях встречается οὐ εἶπας ὅτι ἐγὼ εἶμι (Θ 113 565 700 Or). Тейлор принимает это прочтение как наиболее точное и соответствующее текстам Матфея и Луки и, кроме того, указывающее на идею мессиианства, нередко появляющуюся у Марка (*The Gospel According to St. Mark*, 568). Но оценка ἐγὼ εἶμι сильнее, и другое прочтение могло возникнуть из-за подобия тексту Матфея. Лейн более краток: «Для синедриона в словах Христа содержалось явное провозглашение Себя Мессией. Пророчество и ясный ответ "Я есмь" подкрепляют друг друга» (*The Gospel According to Mark*, 537).

² См. Дж. Д. Кингсбери (J. D. Kingsbury), *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia, 1983, 36-37. Автор указывает на возможные исключения, встречающиеся в некоторых кумранских текстах. Д. Е. Найнхем так отзывается об этом Евангелии: «Всякий, кто внимательно прочтет это Евангелие, увидит, что Господь наш представлен не как учитель или пророк, но как Сын Божий» (*The Gospel of St. Mark*, Harmondsworth, 1963, 48).

Определить его значение нелегко. Выражение не является исконным для греческого — это буквальный перевод с арамейского: *barnasha* понимается вполне естественно как «человек». Однако употребление этого имени в данном значении встречается редко. Иисус употребляет этот термин только в отношении себя. Существует весьма обширная литература, посвященная этой проблеме, и нельзя сказать, что исследователи пришли к единодушному мнению в отношении значения термина.

В исследовании, подобном нашему, не представляется возможным произвести обзор соответствующей литературы в широком смысле. Возможно, здесь следует обратить внимание на оценку, данную М. Блэком (Matthew Black) положению Б. Лиидарса (Barnabas Lindars) (который отрицает, что «Сын Человеческий» есть имя, и находит всего 9 подлинных употреблений термина в высказываниях Иисуса) в *ExpT* 95, 1983-1984, 200-206. Существенно и исследование Морны Д. Хукер, посвященное Марку: *The Son of Man in Mark*, London, 1967.

Однако многие из них видят его происхождение в видении, описанном Даниилом в главе 7: «... шел как бы Сын человеческий» с облаками небесными, «дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему». Именно этой значительной фигуре «дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не пройдет, и царство Его не разрушится» (Дан. 7:13-14). Здесь Сын Человеческий находится в ближайших отношениях с Богом и Его власть над человечеством очевидна. Но для того, чтобы считать эту фигуру Мессией, нет достаточных оснований, истинное же ее предназначение обсуждается здесь.¹

Представляется, что Иисус называл себя Сыном Человеческим для прояснения смысла возложенного на Него труда. Я исследовал этот термин в других работах и потому здесь ограничусь лишь своим заключением:² «Для чего Иисус применял к Себе именно этот термин? Прежде всего потому, что это редкое наименование не вызывает каких-либо националистических ассоциаций. Его употребление не могло бы привести к возникновению политических осложнений. «Люди могли вынести из него лишь то, что они уже постигли в Иисусе, и ничего более».³

¹ Рассматриваемое выражение встречается в «Притчах Еноха» (гл. 37-71 1 Енох), но здесь спорен вопрос о сроке и релевантности. Ч. Г. Додд не уверен в точном значении слов, переводимых как «Сын Человеческий», не уверен он также и в том, соотносятся ли они с «Избранным», независимо от того, относятся ли «Притчи» к дохристианскому периоду или к позднему времени. Он приходит к заключению: «“Притчи” имеют особую, изолированную авторитетность для ассоциирования обращений “Сын Человеческий” с “Апокалиптическим Мессией” и не могут считаться материалом, проливающим свет на Новый Завет» (*According to the Scriptures*, London, 1957, 116-117). Е. Айзек (E. Isaacs) приводит общий вывод членов семинара «Псевдоэпиграфы»: «“Притчи” относятся к иудейской эпохе, то есть, к I веку до Р. Х.» (James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York, 1983, 1:7). Однако Айзек полагает, что 1 Еноха «повлияла на формирование новозаветных доктрин о происхождении Мессии, Сына Человеческого (с. 10).

² The Lord Froth Heaven, Downers Grove, 1974, 28.

³ Reginald H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*, London, 1954, 106.

Во-вторых, в термине содержится скрытый намек на божественность. Дж. П. Хикинботам (J. P. Hickenbotham) в своих рассуждениях идет далее: «Сын Человеческий есть скорее божественное имя, нежели человеческое».¹

В-третьих, есть и социальное значение термина. «Сын Человеческий» предполагает раскаяние Божиего народа.

В-четвертых, скрытым смыслом термина является человечность. Он взял на Себя нашу слабость».

Проследив за употреблением термина Марком, мы можем выделить три группы высказываний. В первой говорится о власти Иисуса, Сына Человеческого во время Его принародного служения. Он властно ведет себя в таких ситуациях, которые считались его слушателями невероятными. Так, Он сказал распластанному перед Ним расслабленному: «Прощаются тебе грехи». Народ счел это богохульством, тогда Иисус сказал: «Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи», — и затем в доказательство этого совершил чудо (Мк. 2:5,10-12). В действиях Сына Человеческого всякий мог узнать проявление Божественного начала, что и послужило поводом к неприятию. Далее Иисус объявляет о том, что «Сын Человеческий есть господин и субботы» (Мк. 2:28). Суббота есть Божие установление (Быт. 2:3; Исх. 20:8), и нужно иметь очень большую силу, чтобы властвовать над тем, что установлено Богом.

Во второй группе высказываний говорится о конце света и о главенствующей роли Сына Человеческого в этот период. О том, кто постыдится Иисуса и Его слов в роде том, «того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами» (8:38). Кроме того, Иисус говорит о Сыне Человеческом, Которого увидят «грядущего на облаках с силою многою и славою» (13:26), и на вопрос первосвященника отвечает: «Вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных» (14:62), что было расценено первосвященником как богохульство и послужило основанием для немедленного осуждения Иисуса на смерть синедрионом (там же, 63-64). Здесь содержится уверенность в том, что в случае, если земные власти отвергнут Иисуса, Он будет надежно защищен на небесах.

Несомненно, в приведенных выше отрывках Иисусу отводится в нашем понимании высшее место. Но есть еще и третья группа цитат, наиболее обширная (Марк употребляет термин всего 14 раз, из них 9 относятся к названной группе), замечательная тем, каким образом Марк вводит термин в случаях, где говорится об униженности и страданиях. Так, сразу после того, как Петр произнес знаменитое заключение: «Ты Христос», Иисус сказал ученикам, что «Сыну Человеческому много должно пострадать» (8:29-31).

Это высказывание обозначает критическую точку.

¹ *Cbmn* 58, 1943-1944, 54.

Оскар Кульман говорит об «уникальном значении» признания Петра: «Здесь впервые ученики заговорили с Иисусом, осознавая значение, которое Он имел для них. Здесь видно, как подбор материала, который, конечно же, производился евангелистами, приобретает важность в индивидуальном повествовании» (*Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, London, 1962, 180. Некоторые ученые возражают, что Кесария Филиппова не является переломным моментом в служении Иисуса. Несомненно, однако, что Марк придает ей величайшее значение. Для него она — крутой поворот.

До сих пор Марк немало рассказал нам о свершенных Иисусом чудесах. Их было пятнадцать, и кроме того, рассказывалось о том, что Иисус исцелял страждущих. Однако их немного: одержимый мальчик (9:14-27), слепой Вартимей (10:46-52), смоковница (11:13-14,20-21).

До этих пор Марк называет Иисуса Сыном Человеческим дважды; впоследствии же — 12 раз. В связи с этим особенно существенно усиление акцента на проповедовании ученикам, в частности, на учении о смерти Иисуса.

Вскоре после преображения Иисус говорил ученикам: «Сын Человеческий предан будет в руки человеческие, и убьют Его» (9:31). Он «предан будет первосвященникам и книжникам; и осудят Его на смерть» (10:33). И далее встречается изумительное высказывание: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (10:45). Смерть Сына Человеческого является не бедствием, но актом служения, которым Он освобождает людей от ига, под тяжесть которого привели их грехи. Искупление есть цена, уплаченная за освобождение от рабства или смертного приговора, и это высказывание может устроить всякого при мысли о том, какой ценой досталась Христу наша свобода.

Все было подчинено воле Божией, и потому в горнице Иисус мог уверять учеников в том, что «Сын Человеческий идет, как это писано о Нем». Из предсказания следует, что в этом был Божий замысел. Это не означает, что предавший Христа Иуда был не виновен, так как далее сказано: «Но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается» (14:21). Далее, в Гефсиманском саду, в третий раз приблизившись к спящим ученикам, Он сказал: «Пришел час; вот, предается Сын Человеческий в руки грешников» (14:41).

Отсюда следует вывод о том, что в Евангелии от Марка Иисус употребляет это выражение в двойном смысле — для указания и на Свое величие, и на смирение.

Морна Д. Хукер подчеркивает значение власти в том, как Марк использует рассматриваемое понятие. «Все это — выражения власти: либо власти, которая осуществляется в настоящем, встречает неповиновение и приводит к страданию, либо власти, которая будет признана и оправдана в будущем» (*The Son of Man in Mark*, London, 1967, 180). Она считает, что в устах Иисуса данное понятие выражает Его уверенность в будущем оправдании, тогда как, в восстановлении ранней церкви, оправдание уже осуществилось в воскресении и вознесении. Итак, это понятие характерно для высказываний Иисуса, но почти совсем не встречается вне Евангелий (с. 190-191).

Гениальность Евангелия заключена в умении совместить и выделить эти два качества — величие и смирение. Иисус необыкновенно величественен, и высказывания Сына Человеческого подтверждают это. Однако Его величие заключается не в силе, власти и тому подобном. Оно следует из Его смерти во имя спасения грешников. Эта великая истина является душой Евангелия от Марка и душой евангелий.

ХРИСТОС

Рассматривая послания апостола Павла, мы уже говорили о том, что слово «Христос» означает «помазанник» и этот термин отнесен к великому Существо, которое должно быть послано Богом в качестве особого рода Спасителя. Слово это (как и его древнееврейский эквивалент «Мессия») занимает столь важное место в христианском словаре, что может показаться вполне естественным его частое употребление в отношении Иисуса при Его жизни. Однако это предположение не означает, что так было в действительности. У Марка во всем Евангелии термин употреблен всего 7 раз. Мы можем лишь догадываться о том, что Иисус препятствовал употреблению данного термина в связи со смыслом, придававшимся ему в Палестине того времени. Он не был Мессией в общепринятом тогда смысле слова, и употребление этого термина по отношению к Нему могло вызвать неправильное понимание Его роли.¹ Но Он *был* и Христом, и Мессией, что следует из первых слов Евангелия от Марка: «Начало Евангелия Иисуса Христа» (1:1). Книга целиком посвящена благим вестям о Иисусе, Он же истинно является Божиим Мессией.

Почти сразу Марк рассказывает, как Иисус изгонял бесов из страдающих, упоминая при этом любопытную деталь: Он «не позволял бесам говорить, что они знают, что Он Христос» (1:34). В некоторых рукописях: «должен быть Христом», а если это добавление подлинно, то мы встречаем восьмое употребление термина. Существовала некая подлинная информация об Иисусе, известная только лишь посвященным, может быть им самим во вред, и укрытая от галилеян. Даже если бы они и слышали, что бесы говорили о Нем, все равно не сумели бы понять это верно. Лучше было бы, чтобы они и вовсе ничего не слышали.

Уильям Вреде особое внимание уделяет «тайне Мессии», на эту тему давно ведутся споры. Кристофер Таккетт (Christopher Tuckett), например, собрал 9 исследований из последних работ, посвященных названной теме и содержащих широкий спектр мнений, предварив их исчерпывающим предисловием, которое внесло крупный вклад в исследование предмета (*The Messianic Secret*, London and Philadelphia, 1983). Одержимый узнал Иисуса, но ему было приказано молчать (1:25,34; 3:12; 5:6-7).

¹ По мнению Оскара Кульмана: «По евангельской традиции, Иисус видел в современной Ему иудейской концепции нечто сатанинское» (*The Christology of the New Testament*, 1959, 124). Он считает это возможным объяснением «месснанской тайны», о которой говорил Вреде (см. ниже), и утверждает, что Иисус «проявлял исключительную сдержанность в отношении *звания* Мессии» (с. 126).

Иисус часто препятствовал рассказам людей о Его великих деяниях им во благо (1:44; 5:43; 7:36), бывали случаи, когда Он укрывался от людей, исчезал из виду (1:35-38; 7:24; 9:30). Он давал ученикам особое, доверительное образование (4:10-13; 7:17-23; 9:28-29; 10:32-34; 13:3 и далее). Тайна, по мнению Вреде, схематично представлена в материале, описанном Марком. Вреде полагал, что Иисус никогда не претендовал на роль Мессии, в то время, как церковь безусловно признавала в Нем Мессию, и Марк, оправдывая церковь, считает, что Иисус считал себя таковым, но держал это в тайне.

В наше время лишь некоторые разделяют мнение Вреде, но многие видят в нем основу для дискуссий о тайном. Предмет дискуссии сложен, так как, несмотря на то, что Иисус обязывал других сохранять тайну, Он Сам часто настаивал на противоположном. Например, Он повелел гадаринскому бесноватому: «Иди домой к своим и расскажи им, что сотворил с тобой Господь» (5:19). Затем, исцеление расслабленного было проведено, чтобы привлечь всеобщее внимание, так как совершив это чудо, Иисус говорит: «Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи...» (2:10). Трудно представить себе, чтобы чудо, подобное насыщению толпы людей, могло быть совершено иначе, нежели публично. Марк описывает случай во время служения Христа, когда Он «не мог утаиться» (7:24). Х. Райсанен (H. Räisänen) говорит о «напряженности, существующей в Евангелии между тайным и явным»¹, что, безусловно, имеет место.

Важно и то, что мотив тайного проявляется не только в эпизодах с изгнанием бесов и исцелением. Так, когда Петр назвал Иисуса Христом, Он «запретил им, чтобы никому не говорили о Нем» (8:30). Проходя через Галилею, Он не хотел, чтобы кто-либо знал об этом (9:30). Марк показывает также и то, что самим ученикам не всегда был понятен смысл учения Иисуса (8:17-20,33).

Без сомнения, употребление Марком термина сложно. Мнение Вреде подвергалось критике с разных точек зрения, среди которых наиболее существенным является положение Винсента Тейлора (Vicent Taylor): «Это является не традиционным приемом, но неотъемлемой частью материала» (*ЕхрТ* 49, 1947-1948, 149). Он видит «ключ к разгадке "тайны Мессии"» в том, «какой смысл сам Иисус придавал своему мессианскому предназначению. Не исполнив этого предназначения, по мнению непримиримых людей, Он не мог ни отрицать, ни признавать того, что Он — Мессия».

Там же, с. 151. В позднейшей работе автор пишет: «Иисус является Мессией в дни Своего служения, но Он не принимает публичного поклонения, ибо знает, что Он — Мессия в то время, когда Он страдает, умирает, воскресает и возвращается к Его Господу» (*ЕхрТ* 65, 1953-1954, 250).

¹ Tuckett, *The Messianic Secret*, 138.

Д.Г. Данн идет в своих рассуждениях далее: «Нам не следует изначально следовать линии размышлений Вреде, и мы таким образом сможем прийти к заключению, что некоторые моменты этого мотива безусловно являются *историческими*; это означает, что традиционное понимание мессиянства не является редакторским привнесением Марка — оно исходит из более раннего, поствоскресного богословия и является частью самих событий».¹

Ряд исследователей продолжает утверждать, что Иисус, не считая себя Мессией, по существу претендовал на эту роль, придавая ей совершенно иной смысл, нежели это понималось иудеями того времени. Открыто претендовать на это имя означало вызвать неправильное понимание, раз люди истолковывали его по-своему, а не так, как Он.²

Иисус не отрекся от имени «Христос», когда так называл Его Петр: «во имя Мое, потому что вы Христовы» (9:41).³ Однако делал Он это ради «Сына Давидова», спрашивая, возможно ли одновременно быть Христу и Сыном Давидовым, и Сыном Господа (12:35-37, ответа на вопрос не дается). Слова Нагорной проповеди о том, что люди будут говорить: «Вот, здесь Христос» или «Вот, там» (13:21) указывают на понимание мессиянства как процесса, продолжающегося во времени, и Иисус обращается и к тем, кто неверно понимает это.

Два других случая употребления имени «Христос» в Евангелии от Марка исходят из уст Его противников. Первосвященник спрашивает Иисуса: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?», и Иисус отвечает: «Я», и затем говорит о Своем появлении при конце света (14:61-62). Следует обратить особое внимание на не вызывающее сомнений употребление термина Иисусом. Насмешники кричали распятому Иисусу: «Христос, Царь Израилев, пусть сойдет теперь с креста, чтобы мы видели; и уверуем» (15:32). Марк не приводит ответа.

¹ *TynBul* 21, 1970, 110.

² См. Ульрих Лутц (Ulrich Luz): «Мотив таинства содержит в себе различные вещи: тайна чуда говорит о силе чудес, совершенных Иисусом, которая не может быть скрытой, ибо она является знаком мессиянской эры; тайна мессиянства Иисуса, которая может быть истолкована с точки зрения керугмы, то есть из перспективы креста и воскресения... эта тайна предостерегает против восприятия исторического Иисуса независимо от креста и воскресения, ибо подобное восприятие силы Иисуса может иметь характер искушения» (Tuckett, *The Messianic Secret*, 87).

³ В греческом буквально так: «Во имя того (или потому) что вы Христовы». Это необычное выражение имеет текстологические варианты, и некоторые исследователи отрицают, что здесь Марк употребляет термин «Христос». Так, Лейн полагает, что Марк писал: «По причине того, что вы Мои» (*The Gospel According to Mark*, 342n. 66). Тем не менее, Андерсон принимает это и пишет: «Здесь сильно ударение на неуклюжей греческой фразе». Он находит, что преданный ученик Христов может быть совершенно удовлетворен самым малым служением, если Сам Бог доволен теми, кто это служение исполняет» (*The Gospel of Mark*, 237).

Из всего сказанного следует, что Марк, конечно же, видит в Иисусе Мессию. В этом нет сомнения, хотя он и не подчеркивает этого. До тех пор, пока мы в этом не убедимся, нам не понять ни Марка, ни Иисуса.

ЦАРСТВИЕ БОЖИЕ

Из Синоптических евангелий ясно, что излюбленной темой Иисуса в Его учении было Царствие Божие. У Матфея и Луки это выражено более явно, нежели у Марка,¹ однако развитие вышеназванной темы Марком также вызывает интерес. Он сразу говорит о том, что Иисус пришел проповедовать Божие Евангелие, произнеся при этом: «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие; покайтесь и веруйте в Евангелие» (1:14-15). Царствие Божие теснейшим образом связано с благими вестями и пришествием Иисуса; ведь после пришествия Иисуса приближается Царствие. Пришествие же это требует от людей покаяния и веры.

Греческое слово *basileia*, как и древнееврейское *malkuth* или арамейское *malku*, означает не столько царство, сколько царствование; это скорее не сфера или группа людей, но Бог в действии. Оно указывает на труд Бога, вложенный в людей. Царствие же, как говорит Иисус, принадлежать будет детям и тем, кто им подобен (10:14-15).² Только тот, кто, как дитя, принимает Царствие Божие, войдет в Него. Представляется, что детские качества, благодаря которым возможно данное сравнение — это беззащитность и незначительность, что, возможно, подразумевает доверие и простодушие.

Шерман Е. Джонсон (Sherman E. Johnson) отмечает, что «нормальный ребенок живет благодатью, он не трудится и не думает о том, что должен заслуживать любовь родителей своим хорошим поведением, он воспринимает их совершенно естественно и отвечает инстинктивной любовью». Он добавляет, что Иисус думает о неискусренности и чистоте ребенка, мир для которого нов и полон чудес (*A Commentary on the Gospel According to St. Mark*, London, 1960, 172).

Малое дитя беспомощно, а в древности его считали ничтожным созданием (не имевшим личности).

Ср. Ф. Крауфорд Баркитт (F. Crawford Burkitt): «За исключением евангелий, я не могу привести другого примера раннехристианской литературы, в котором проявлялась бы любовь к детям... Дети верно делали, когда кричали «Осанна!» Сыну Давидову в храме, ибо Его голос был единственным на протяжении веков, который говорил о них с любовью и симпатией в том, что касалось религии»

¹ Марк 14 раз говорит о Царствии Божием, Матфей же упоминает «Царствие Небесное», «Царствие Божие» и подобные выражения 46 раз (плюс дважды о Царствии Сына и один раз о верующих). Лука 34 раза говорит о Царствии Божием, 4 о Христовом и однажды о царствии учеников.

² Форма родительного падежа τῶν τοιοῦτων выражает принадлежность — «принадлежит таким, как они» (NIV, RSV и т. д.), а не «состоит из таких». Винсент Тейлор пишет далее: «Представляется чрезвычайно интересным и значительным сочетание утверждения о том, что Царство Божие принадлежит детям, с повелением: ἀφετε τα παιδια ἐρχεσθαι πρὸς με. Возможно, это означает, что в определенном смысле Иисус Сам является Царством» (*The Gospel According to St. Mark*, 423).

(*The Gospel History and Its Transmission*, Edinburgh, 1907, 285-286). Нам не следует воспринимать любовь Иисуса к детям как нечто само собой разумеющееся, это, безусловно, новшество.

Дитя верит всем сердцем. Таковыми же должны быть те, кто связывает себя с Царствием Божиим. Нелегко будет войти в него богатому (10:23-25), и не столько потому, что бедность является добродетелью, сколько в связи с постоянным соблазном, представляющимся богатым в виде материальных ценностей и уверенности в себе. Человек, уверенный в силе своей собственной правой руки, никогда не поверит в Бога искренне.

В Царствии наивысшей значимостью обладает любовь.

Так, некий книжник признал, что в заповеди возлюбить Бога всем сердцем и ближнего, как себя самого, содержится больше смысла, нежели во всех жертвоприношениях (всесожжениях), и о нем сказал Иисус: «Ты близок к Царствию Божию» («Недалеко ты от Царствия Божия» — 12:34).

Чистосердечной должна быть вера и в служение Христа, и в Царствие Божие (это приблизительно равнозначно), и это явствует из Его учения, где говорится о том, что лучше лишиться руки, ноги, или же всей жизни, чем попасть в ад. То же сказано и о глазе: «Лучше тебе с одним глазом войти в Царствие Божие, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну огненную» (чем иметь два глаза, но попасть в ад) (9:47). Подчеркивая необходимость беззаветного посвящения себя Богу, эти строки еще и отождествляют «жизнь» с «Царствием Божиим», указывая, что сущность обоих понятий есть сопротивление вечным мукам ада. Говоря о Царствии Божием, Иисус имеет в виду нечто непреходящее (вечность).

Знание о Царствии Божием не есть нечто очевидное и открытое для всех. Иисус объясняет рассказанные Им притчи «тем, кто был вместе с Ним и двенадцатью» такими словами: «Вам (здесь “вам” подчеркивается) дано знать тайны Царствия Божия, а тем, внешним, все бывает в притчах; так что они своими ушами слышат и не разумеют...» (4:10-12).¹ Сообщение о Царствии Божием делается в форме откровения², и то, что в человеке из Назарета мы узнаем приближение Царствия Самого Бога, далеко не очевидно. Это знание «дано», но не открыто обычному человеку. Откровение приходит к тем, кто уподобился детям и предан

¹ Вокруг этого фрагмента когда-то развернулась дискуссия. Некоторые ученые считают, что выражение «в притчах» — не ссылка на притчи, рассказанные Иисусом, но означает просто «в загадочной форме»; а иных озадачило греческое *ἰνὰ* («так что [бы]») и они предполагают, что оно равнозначно слову *οὐτι*, или что оно стоит в повелительном наклонении, или что это — неправильный перевод арамейского слова. Есть и другие мнения. Сейчас нам ни к чему углубляться в это. Значение высказывания, безусловно, близко к предлагаемому Тейлором: «Ученикам была открыта тайна Царства, но прочим же казалось загадкой» (*The Gospel According to St. Mark*, 258).

² Слово *ἀποκάλυψις* используется в мистических культах и обозначает знание, известное только посвященным; но в Новом Завете это — знание, которое люди не могут получить сами, но которое дает им Бог.

вере. Царствие Божие — не захватывающий процесс: далее Иисус рассказывает о семени, которое произрастает тайно (4:26-29). То, что Царствие подобно «горчичному зерну», означает, что начало его мало, но развитие грандиозно (4:30-32). Марк рассказывает нам об Иосифе Аримафейском, который «ожидал» Царствия Божиего (15:43), это слово обозначает типичное восприятие Царствия Божиего. Это именно вера в Бога, но не эффективное достижение, могущее привести к участию в Царствии. Марк относится к наступлению Царствия как к будущей реальности (14:25). Но в некотором смысле оно является реальностью настоящей, так как Иисус говорит о верных Ему людях, «которые не вкусят смерти, пока увидят Царствие Божие, пришедшее в силе» (9:1). Истинное значение этих слов подвергалось горячим обсуждениям,¹ но Марк употребляет их в рассказе о преображении; представляется, что он побуждает нас увидеть в них предварительное объяснение того, что означает Царствие Божие.

Его наступление в будущем многое означает для Марка. Подобного рода учение в форме притч о тайно растущем семени или горчичном зерне (4:26-32) подчеркивает славное будущее. Вероятно, одно из предназначений притч заключается в создании контраста между первыми последователями Иисуса и всемирной Церковью, в которую они впоследствии переродятся. Но главное предназначение притч, вне сомнения, заключено в положении, что наступление Царствия Божиего в будущем превзойдет все когда-либо виденное на Земле. Это основное положение становится ясным из речи о конце света в главе 13, где Иисус говорит о Его появлении «в облаках с силою многою и славою» (13:26). Будут и знаки, которые возвестят о Его пришествии (13:14 и далее), и все же оно будет неожиданным (13:35-37); Иисус и Сам не знал, когда оно наступит (13:32). В высказывании Иисуса содержится неясность: «Пока все это не случится, сие поколение не уйдет» (13:30). Наилучшее толкование этих слов о неизбежности (в обоих случаях — у Марка и далее) кратко изложено Крэнфилдом: «В некотором смысле промежутки времени между вознесением и концом света может быть как долгим, так и кратким; но есть и более глубокий смысл, придаваемый краткости всего периода “последних дней” — это, можно сказать, эпилог истории, с тех пор, как произошел реальный перелом в ее ходе, и этот перелом — жизнь, смерть, воскресение и вознесение Христа».

1В, 3:275. Он объясняет слова «не пройдет род сей» следующим образом: «Знаки грядущего конца, о которых говорит Иисус в стихах 5-23, не должны относиться к обозримому будущему: слушатели сами должны отнести их к целому периоду близкого времени» (*The Gospel According to Saint Mark*, 409).

¹ К. Э. Б. Крэнфилд находит это высказывание «одним из самых загадочных во всем Евангелии» (*The Gospel According to Saint Mark*, 285). Затем он перечисляет семь возможных вариантов помню следующего толкования: Иисус ожидал, что *нафусия* произойдет в самом скором времени. Сам он придерживается мнения, что это относится к преображению.

ВЕРА

Чего хотел Иисус от тех, кто был готов следовать за Ним? Мы поняли, что первое требование Иисуса — покаяние и вера (1:15), что является непрременным условием. Иисус не требовал следования нормам правил поведения. Он настаивал на абсолютном преобразовании, а не на имитации принятых моделей жизни. Его последователи должны покаяться — им следует отвернуться от греховного прошлого, попытки частично переменить свою жизнь ничего не решат. Расставшись с прошлым, люди должны довериться Христу и верить. Вера становится неотъемлемой привычкой, она сияет сквозь все, сказанное Иисусом.

Не следует относиться к этому как к само собой разумеющемуся. Это становится нормой лишь спустя многие века существования христианства, но, как кажется, до христианства и не было другой подобной религии, которая призывала бы верить в божественность.¹ В требовании Иисусом веры заключается отличительная черта христианства (или христианской религии).

Мы убеждаемся в этом на примере чуда с исцелением. По завершении излечения Иисус мог сказать: «Вера твоя спасла тебя» (5:34; 10:52). Здесь важны и существительное, и глагол. Марк мог употребить какой-либо глагол, обозначающий исцеление — его словарь включает *therapeuō* (1:34; 3:2) и *iaomai* (5:29). Но, очевидно, Иисус выбирает глагол, указывающий на спасение в более широком смысле. Вера, конечно же, является основным положением христианства. Так, мы читаем о исцелении Иисусом расслабленного в ответ на веру его носильщиков (2:5) и о том, как Он воодушевляет Иаира таким уверением: «Не бойся, только веруй» (5:36). Заслуживает внимания и разговор с отцом мальчика, одержимого «немыми духами», вызывающими припадки. Иисус ободрил его словами: «Все возможно верующему» (9:23), на что человек вскричал: «Верую, Господи, помоги моему неверию» (ст. 24). Исцеление показывает, что Иисус принимал малую веру и искал он вовсе не гигантов духа, но смиренных людей, которые доверились Ему, даже если вера их была невелика.

Отношение к Иисусу есть вера, но нам не следует понимать это превратно, то есть полагать, что Он терял надежду, когда люди не верили. Мог Он не совершать «великих дел» в Назарете, где люди в Него не верили, однако Марк немедленно сообщает нам о том, что Он исцелил несколько страждущих (6:5). Суть в том, что Иисус не был «кудесником», привлекавшим внимание зрелищностью чудесных действий; Он просто «не мог» совершать чудеса там, где их интерпретация была бы связана с Его поступками. Однако власть Его не может быть ограничена

¹ Ср. Гоппельт: «В эллинистической среде того времени не было религии, которая бы требовала веры в божественность» (*Theology of the New Testament*, 1:149). Жерард Эбеллинг (Gerhard Ebeling): «Я не могу указать на параллели подобного рода в иудаизме» (*Word and Faith*, London, 1963, 238).

людьми, раз даже в Назарете Он исцелил несколько человек. Обычно же Он совершал чудеса в атмосфере веры, в случаях, когда люди воспринимали Его таким, каким Он был, не считая чудеса попытками завоевать популярность зрелищными эффектами.

Иисус упрекал учеников в недостаточной вере (4:40; 11:22). Он дает понять, что вера «малых сих» бесценна (9:42). Это сказано о детях, но большинство полагает, что данное понятие включает в себя и остальных ничтожных, «малых людей» мира сего. Если такой человек верит в Иисуса, то вера его достойна уважения. То же уместно сказать и о молитве, ибо сила веры, содержащейся в молитве, крайне велика (11:23-24).

Но на протяжении всего Евангелия вера смиренного Христа бесконечно важна. Марк описывает Иисуса совершенно не похожим на героя I столетия.¹ Он не привлекал внимания эффектными поступками. Он поистине совершал чудеса, но не для помощи великим мира сего, чтобы те впоследствии обеспечили Ему широкую известность или же осыпали Его почестями. Главным образом, Он помогал бедным и ничтожным людям и, как правило, обращался к исцеленным с просьбой держать случившееся в тайне. Чудеса, совершенные Им, были не из тех, что вызывают любопытство и изумление (подобно чудесам эллинских волшебников). Он не был вхож к властям. Марк говорит о Его служении в Галилее, но в Иерусалим Он вошел только будучи приговоренным к смерти. Марк видит Иисуса провозвестником веры, которая живет несмотря на неприятие, опасность, унижение, и, впоследствии, смерть.

Иисус — могущественный Сын Божий, это не вызывает сомнения, но Он идет смиренным путем. Если мы хотим следовать Ему, то нам должно увидеть Его славу в смиренном служении и идти самим Его дорогой. Люди должны верить, «знамение им не дастся» (8:12). У Марка Иисус совершает «великие деяния», но это не что-либо сверхъестественное, совершенное во имя доказательства божественности. Эти поступки не принуждают к вере. Не принуждали они к ней и в Назарете, где народ признал, что Он совершил «великие деяния» (6:2), но отверг Его. Люди у подножия креста говорили, что они уверуют, если Иисус сойдет вниз (15:32). Но это не вера. Это сущность «лжехристов» — необыкновенное, пышное, яркое зрелище имело для них первостепенную значимость. Для Иисуса не существовало зрелищ. Он искал веры в Него такого, каким Он был, несмотря на внешние трудности.

ЗНАЧЕНИЕ КРЕСТА

Мы уже убедились в том, что в данном Евангелии центральное место занимает крест.

«Одной из наиболее распространенных аксиом в современных исследованиях Евангелия от Марка является уверенность в том, что евангелист проявлял

¹ Отто Борхерт (Otto Borchert) ясно истолковывает это в книге *The Original Jesus*, London, 1933).

исключительный интерес к страстям Иисуса. Мы можем пойти далее и утверждать в свете *redaktionsgeschichtlich* подхода к Марку, что этот евангелист вложил в находившийся в его распоряжении материал богословское понимание служения Иисуса в том, что касается проповедования креста» (Martin, *Mark: Evangelist and Theologian*, 117).

Можно полностью согласиться с известным утверждением Мартина Келера (Martin Kahler) о том, что евангелия представляют собой «повествования о страстях с расширенными предисловиями». По тому, каким образом Марк строит свое Евангелие, можно видеть, что крест является центром. Автор уделяет ему немало внимания, а высшей точкой всей его книги является рассказ о кресте. Марк видит в смерти Иисуса воплощение воли Божией (см. 14:36 — употребление *dei*, указывающее на «необходимость» смерти, см. также 8:31; 14:31). Хотя, с другой точки зрения, смерть Иисусу принесло человеческое зло.

Марк так распорядился материалом, что помазание Иисуса помещено в начале повествования о страстях (14:3-9), и к смерти Иисус пришел Помазанником. Подобным же образом Марк располагает пророчество о неверности учеников — немедленно после рассказа о событии в Гефсиманском саду (14:32 и далее); он противопоставляет безверию людей бесконечно великую веру Иисуса Христа — веру, которая обошлась Ему столь страшной ценой.

На протяжении всего повествования нередко ставится ударение на теме царствования (15:2,9,12,17-18,26,32). Оно сильнее, нежели у Матфея и Луки, напоминает нам о ключевой идее Иоанна. Для Марка Иисус мог быть отвергнутым, убитым, но и при этих обстоятельствах Он был царем; читатели должны воспринимать Его таковым. Пока Он находился на кресте, произошло несколько необыкновенных событий: наступление темноты (15:33), два громких выкрика Иисуса (15:34,37), разорванная завеса в храме (15:38) и высказывание сотника о том, что Иисус был истинным Сыном Божиим (15:39). Марк дает понять, что это не было обычной смертью, не было даже и обычной казнью. На Голгофе произошло событие, сверхъестественное по значимости. В основном Марк довольствуется лишь констатацией того, что произошло; он не берется истолковывать значимость события. Но некоторые высказывания подлежат более пристальному рассмотрению.

Одно из них — высказывание об «искуплении», в котором говорится: «Сын Человеческий пришел не для того, чтобы Ему служили, но чтобы служить и отдать жизнь Свою как искупление для многих». Это высказывание я уже рассматривал ранее. Здесь было бы уместным сослаться на развернувшуюся по этому поводу дискуссию (*The Apostolic Preaching of the Cross*, 3d ed., London, 1965, 29-38; *The Cross in the New Testament*, Grand Rapids, 1965, 52-55). Иисус говорит о том, что Он заплатит за свободу людей. Слово «искупление» (выкуп) употреблялось в отношении освобождаемых военнопленных, рабов или приговоренных к смертной казни. Он не говорит, от чего освобождает людей, но из контекста Евангелия становится ясно, что это освобождение от греха и греховного

образа жизни. Такая свобода не придет легко, сама собою. Она требует платы, и ее принес Иисус. Выкуп заплачен «ради многих»; *anti* — многие, *anti* здесь имеет заменяющее значение.¹

Следует отметить и молитву, в которой Иисус принимает волю Отца и соглашается испить «чашу» (14:36). Он не объясняет, что это за чаша, но из Ветхого Завета становится ясно, что чаша есть «метафорическое обозначение наказания, здесь явно означающее страдания и смерть» (Андерсон).² Это «чаша гнева Божия» (Бест).³

Цитирование Марком (14:27) Захарии (13:7) вызывает интерес в особенности тем, что Марк пишет «поражу пастыря» — в его интерпретации это является действием самого Бога, в то время, как в Ветхом Завете глагол стоит в повелительном наклонении («порази пастыря»). Акцент ставится на рассеивании учеников, но в божественном действии содержится и осуждение. Вероятно, следует придать следующее значение этому замещению: грешники должны подвергнуться осуждению, но оно падет на Доброго Пастыря.

Марк рассказывает нам о последней совместной трапезе Иисуса с учениками. Он говорит, что Иисус взял хлеб, преломил его и дал ученикам, сказав им: «Примите, едите, сие есть Тело Мое». Он возблагодарил чашу и дал ее им. Все они отпили из нее, а Иисус сказал: «Сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая» (14:22-24). Безусловно, Вечеря Господа известна всем христианам — читателям Марка, но он повествует о ее ходе таким образом, что творение завета напоминает о сбывшемся пророчестве Иеремии (31:31 и далее). Не представляется существенным то, читаем ли мы слово «новый», или нет; любой завет Иисуса, разумеется, был новым. Этот завет вошел в жизнь с кровью Иисуса. Пролитие Им крови есть средство для установления верных отношений между людьми и Богом и для создания новых людей Божиих.

П. С. Майниер считает, что это выражает самую суть всего Евангелия: «Он повествует о заключении вечного Завета между Иисусом и Его учениками во всех поколениях. Эта история занимает шестнадцать глав, но все же может быть выражена в дюжине слов. «Сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая» (*Saint Mark*, London, 1963, 35).

Обратимся к ужасному крику отверженности: «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты меня оставил?» (15:34). Это единственные слова распятого Иисуса, приведенные Марком, следовательно, он счел их

¹ BAGD дает первое значение ἀντί: «1. для указания на то, что человек или предмет служили или должен быть заменен: *на месте, вместо чего-либо*». Баррет удачнее истолковывает слово, находя в нем некоторую «идею эквивалентности» (*The Temptation and the Passion*, 142-143). Ср. А. Е. Дж. Роулинсон (A. E. J. Rawlinson): «Эта фраза выражает общую концепцию Ис. 53 и указывает на идею косвенного и добровольного пожертвования жизнью» (*St. Mark*, London, 1925, 147).

² *The Gospel of Mark*, 320.

³ *The Temptation and the Passion*, 156.

важными. В позднейший период эти слова производили столь шокирующее впечатление, что многие тем или иным образом смягчали их. Предполагалось, например, что Иисус читал 21-й псалом (он действительно начинается такими словами), который заканчивается словами о вере. В таком случае, Иисус просто поручал Себя воле Отца.¹ Другие соглашались с мнением, что слова эти означают размолвку с Богом, но при этом считают это столь невероятным, что выправляют текст или вовсе отвергают его. Но если мы принимаем Марка всерьез, то и к этим словам должны отнестись соответственно.² Юрген Молтманн (Jurgen Moltmann) настаивает на этом. Он считает, что «богословие креста должно рассматривать и продумывать до основания третий аспект умирания Иисуса — покинутость Богом».³

Я не думаю, что мы когда-либо сможем проникнуть в глубину истинного значения этого высказывания.⁴ Но, по крайней мере, мы можем утверждать, что смерть Иисуса была ужасна — ужас ее в том, что единение с Отцом, Который поддерживал Его на протяжении земного существования, было разорвано. Я не знаю объяснения, более близкого к истине, чем то, что, приняв смерть, Иисус взял на себя грехи мира. Он остался с грешниками. И унес их грехи. Он вынес разлуку с Богом, которая явилась следствием греха. А так как Он вынес это, мы, верящие в Него, никогда не будем покинуты Богом.⁵

Далее следует отметить, как Марк вводит повествование о страстях, и как он его завершает. В большинстве исследований главы 13 содержится мнение, что она представляет собой более или менее замкнутое сюжетное единство («маленький апокалипсис»), в котором Марком выражено существенное эсхатологическое учение. Но нам следует обратить внимание на то, что он помещает эту главу непосредственно перед повествованием о страстях. Данная глава не является типичным древнееврейским апокалиптическим текстом, как это нередко утверждается. Вероятно, в ней присутствует апокалиптический язык, и этот язык важен. Здесь становится ясно, что Иисус, о распятии Которого ведет речь Марк, был Тем, Кому должно в надлежащее время прийти и

¹ См., например, Nineham, *Saint Mark*, 428.

² Сравним: Винсент Тейлор пишет: «Представляется неизбежным вывод о том, что Иисус так глубоко отождествлял Себя с грешниками, и так сильно испытал ужас греха, что временно близость Его отношений с Отцом исчезла» (*Jesus and His Sacrifice*, London, 1939, 162). Он предлагает задуматься о смысле происшедшего и продолжает: «Смысл — богословский: оставление Христа — исторический факт» (с. 163).

³ *The Crucified God*, London, 1974, 162. Ср. Гоппельт: «Смерть Иисуса была косвенным искуплением грехов человеческих, ибо, умирая по воле Божией, Он принял на Себя и Божие осуждение за грехи людей» (*Theology of the New Testament*, 1:198).

⁴ Я касался этой проблемы в работе *The Cross in the New Testament*, 42-49.

⁵ Бест таким образом оценивает взгляд Марка на страсти: «Крест есть суд, ибо завеса тьмы опустилась в то время на мир. Суд обрушился на Иисуса, испившего чашу гнева Божиего, на пораженного Пастыря, на погруженного в воды крещения. Кровь Его излилась для других, как и жизнь Его отдана им» (*The Temptation and the Passion*, 191).

принести конец всему. Но эта глава содержит много проповедей, и главная ее задача относится к ученичеству. Как сказал Крэнфилд: «Цель ее не делиться эзотерической информацией, но поддерживать веру и послушание» (*The Gospel According to Saint Mark*, 388). Многие типичные для апокалипсиса мотивы в этом тексте отсутствуют, многое же из того, что присутствует, в типичных апокалиптических текстах не обнаружено.¹

Представляется, что Марк поместил эту главу так, чтобы дать понять, что Тот, страдания Которого он описывает, есть величайшее существо, но не безвестная личность. Как говорит Р.Х. Лайтфут (R.H. Lightfoot): «Безусловно, глава 13 создана евангелистом как непосредственное введение к повествованию о страстях, то есть, прочитав в этом Евангелии историю страстей, описанную крайне реалистически в своей безысходной трагедии, мы должны помнить всегда о личности и служении Того, о Ком читаем. Он, осыпанный оскорблениями, отвергнутый и приговоренный к смерти, тем не менее, остается всемогущим Сыном Человеческим».² Евреи не поняли, кем был Тот, Чьей смертной казни они требовали; Марк не позволит своим читателям совершить ту же ошибку.

Много споров велось по поводу того, заканчивалось ли изначально это Евангелие на 16:8. Некоторые соображения о том, что на самом деле Марк написал больше, теперь отвергнуты.³ Несмотря на то, что ст. 8 представляет собой довольно обрывочный конец Евангелия, большинство исследователей соглашается с тем, что Марк намеревался окончить свою книгу именно на главе 16:8 (к которой позднейшие авторы прибавляли новые окончания для прояснения мотивов воскресения).

Нед Б. Стоунхауз (Ned B. Stonehouse) утверждает, что начинается книга также достаточно отрывочно и потому мы не должны удивляться, отмечая подобный характер ее конца. «Если Марк может ограничиться той малой информацией, которую он сообщает нам о начале жизни Иисуса, ничто не помешает ему свести до минимума рассказ о ее завершении» (*The Witness of Matthew and Mark to Christ*, London, 1958, 117).

Уильям Р. Фармер приводил доводы в пользу того, что стихи 9-20 являются подлинным текстом Евангелия, пусть даже они представляют собой отредактированный Марком старейший материал (*The Last Twelve Verses of Mark*, Cambridge, 1974). Какова бы ни была истина, Марк не оставляет у читателей сомнения в том, что распятый⁴ Господь вознесся на небо победителем. Конец для Марка — не безысходная трагедия, но блестящий триумф.

¹ Я исследовал эту главу в своей работе *Apocalyptic*, London, 1973, 87-93.

² *The Gospel of St. Mark*, Oxford, 1962, 50-51.

³ У.Л. Нокс считает 16:8 невозможным финалом книги («The Ending of St. Mark's Gospel», *HTR* 35, 1942, 1-23).

⁴ Кингсбери так комментирует перфект: «С богословской точки зрения, Марк показывает воскресение распятого Христа для того, чтобы обозначить, что воскресение не только не «отменяет» распятия, но, наоборот, распятие является решающим моментом служения Иисуса» (*The Christology of Mark's Gospel*, 134).

Евангелие от Матфея

Возможно, первое и самое сильное впечатление, создавшееся у нас, когда от Евангелия от Марка мы обращаемся к Евангелию от Матфея, — это большой объем сведений об учении Иисуса. Второе Евангелие в полтора раза длиннее книги Марка, и немалую его часть составляет материал об учении. Этому посвящены большие отрывки: Нагорная проповедь (гл. 5-7), об ответственности двенадцати (гл. 10), притчи о Царствии (гл. 13), о жизни в христианском сообществе (гл. 18), о *парусии* (гл. 24-25).¹ И если Марк использует немногие притчи, то у Матфея их по крайней мере семнадцать,² если включить и долгий отрывок (гл. 13). Марк особо подчеркивает то, что совершал Иисус, Матфей же считает наиболее существенным то, что Он сказал.³

Есть различия и в тоне. Матфей, что называется, более почтителен. Так, он опускает информацию о гневе Иисуса (Мк. 3:5; 10:14), а также обвинение в том, что Иисус был вне себя (Мк. 3:21). Там, где у Марка Иисус отвечает на реплику молодого, богатого правителя: «Добрый учитель» — «Зачем ты назвал Меня добрым? Нет никого, кто был бы добр, кроме одного Бога» (Мк. 10:18), у Матфея Он говорит: «Почему ты спрашиваешь Меня о том, что хорошо? Один лишь есть, Кто добр» (Мф. 19:17). Матфей добрее и к Двенадцати, опуская сообщения об их неведении и смущении (Мк. 9:6,10,32) и говоря об их избранности (Мф. 13:16-17; ср. Мк. 4:13). Он включает в книгу такие события, как сон Иосифа (1:20; 2:13,19,22), описывает волхвов (2:12), жену Пилата (27:19), монету во рту рыбы (17:27), умывающего руки Пилата (27:24), землетря-

¹ Р. Е. Никсон (R. E. Nixon) умело обобщает: «Первая речь имеет чисто этический смысл, вторая — миссионерский, третья — керугматический, четвертая — экклезиологический и последняя — эсхатологический» (Дональд Гутри и Дж. А. Мотиер (J. A. Motyer): *The New Bible Commentary Revised*, London, 1970, 813. В конце каждого учения Марк приводит следующую фразу: «И когда Иисус окончил слова сии...» (7:28; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1). Эти слова следует воспринимать как обозначение новых разделов книги.

² Многое зависит от того, что считать притчей: некоторые считают притчами краткие притчеподобные высказывания типа «слепой ведет слепого» (15:14), другие же настаивают на необходимости фавулы. А. М. Хантер насчитывает общее количество притч — от тридцати до шестидесяти двух; сам он считает, что притч в книге содержится «около шестидесяти» (*Interpreting the Parables*, London, 1960, 11). Многие находят в Евангелии от Матфея более семнадцати притч, но, в любом случае, не может быть сомнения относительно этого числа.

³ Таскер (R. V. G. Tasker) считает это Евангелие «замечательным с точки зрения раскрытия этического учения Иисуса» (*IBD* 2964).

сение, расколовшее скалы, и воскресших умерших святых у распятия (27:51-53).

Соотнесение этого с материалом, содержащимся в других Евангелиях, — задача комментаторов; мы же просто отмечаем, что эти описания открывают богословские воззрения Матфея. Матфей проясняет то значение, которое имел для Двенадцати Иисус, говорит о том, что временами Бог правит людьми посредством их снов, что Он создает во Вселенной ход вещей, соответствующий Его цели.

В этом Евангелии много «иудейского», так, например, Матфей отмечает исполнение сказанного в Писании. Он обращается к таким еврейским реалиям, как храмовый сбор (17:24), филактерии (23:5); он говорит о жестокости закона (5:18-19), считая, что нужно следовать учению книжников и фарисеев (хоть это и не удачный пример) (23:2-3). Пять крупных разделов его работы напоминают о Пяти книгах Моисея, однако нам следует отбросить нередко возникающие в связи с этим сходством положения, что Матфей описывает Иисуса как создателя нового закона. Для Матфея, как и для других евангелистов не закон, но Евангелие является душой христианства. Но Матфей, безусловно, заинтересован в важности учения Иисуса; обращенные должны быть не только окрещены, но и обучены соблюдению всех указаний Иисуса (28:20). Из того, что и каким образом написано Матфеем, Килпатрик (G.D. Kilpatrick) делает вывод, что он был «христианским летописцем»¹, и большинство исследователей соглашается с ним. Однако «иудейство» Матфея никоим образом не умаляет другой черты Евангелия — универсальности (8:11-12; 12:21; 21:43; 28:16-20).

На протяжении долгой истории существования Церкви ни одно Евангелие, возможно, не имело большего воздействия на людей, чем Евангелие от Матфея. Нередко высказывались предположения о том, что оно было написано первым и должно стоять первым в ряду евангелий. Оно широко использовалось в литургике, и его тщательное составление со следующими одна за другой группами учений, подобно Нагорной проповеди, способствовало его обширному применению.

Шерман Е. Джонсон говорит о Евангелии от Матфея как о «наиболее существенной из всех христианских книг». Он пишет далее: «Мирянину часто кажется, что Евангелие от Иоанна или же от Луки являются предпочтительными, и тем не менее, он будет чаще открывать Евангелие от Матфея — или для того, чтобы убедиться в его несхожести с другими, или же для собственной защиты, а может быть и для построения собственной морали и духовности» (IB, 7:231). Кристер Стендал (Krister Stendahl) говорит о том, что в течение семнадцати веков Еван-

¹ *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, Oxford, 1946, 135. Килпатрик говорит далее о том, что стиль Матфея «не так сложен, как стиль Марка, или Св. Павла в его посланиях, ему недостает блистательного греческого языка, который так хорош в Послании к евреям, ему также недостает разнообразия, свойственного стилю Луки. Писание Матфея не столь замечательно, но непосредственно, ясно и строго. Его стиль не претендует на оригинальность, но он предназначен для удобства восприятия книги» (с. 136-137).

гелие от Матфея выделялось среди других. «Это обстоятельство может иметь более глубокое значение для истории христианского богословия, нежели принято считать» (Matthew Black and H. H. Rowley, ed's., *Peake's Commentary on the Bible*, London, 1980, 769).

НАЧАЛО ЕВАНГЕЛИЯ

Начальные строки Матфея уникальны; ничего подобного нет ни в одном из Евангелий. Его таинственный заголовок и долгая генеалогическая запись не пробуждают интереса у современного жителя Запада. Но если мы упустим их из внимания, от нас ускользнет то, что Матфей, безусловно, считал существенным. Он начинает так: «Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова». Значение слова «родословие» не совсем очевидно.

Оно может означать «начало» или «происхождение», а в 1:18 ясно означает «рождение». Но оно иногда может употребляться и в значении «история» (Быт. 2:4 LXX), вводя генеалогическое повествование (Быт. 5:1). Итак, мы можем принять это как название главы 1 («Сообщение о происхождении Иисуса Христа»), или же всей книги («Сообщение об истории Иисуса Христа»), или же генеалогии. От принятого нами решения зависит немного. Но в существующем своем виде этот текст походит более всего в качестве заглавия всей книги.

В формальном заглавии следует отметить и формальное наименование «Иисус Христос», которое появляется во всем Евангелии еще один или два раза; «Иисус» встречается у Матфея 150 раз, «Христос» — 17, стало быть, Матфей предпочитал человеческое имя. Имя «Сын Давида» мы рассмотрим в следующем разделе, здесь же ограничимся лишь указанием на то, что оно означает Мессию Давида, Мессию-Царя, а упоминание об Аврааме относит нас к истокам зарождения иудейской нации — народа Божия. Матфей подразумевает новый народ Божий, подвластный Мессии, его Царю.

Генеалогия представлена в виде трех групп, каждая из которых состоит из 14 поколений. Символично, что некоторые имена во второй группе опущены для сохранения числа 14, в третьей же их всего 13 (эта группа охватывает период в 500 лет; представляется, что и здесь опущены некоторые имена). Неясно, почему избрано именно число 14.¹ Предполагалось, что мы должны принимать это число, как количество дней в двух неделях (дважды семь); в таком случае события, изложенные здесь, займут период в шесть недель, ведущий народ к седьмой, представляющей собой совершенный возраст Мессии. Мы не можем исключить это, так как подобные приемы характерны для некоторых авторов I века. Тем не менее, это не похоже на стиль Матфея. В его писании ничего подобного встретить нельзя.

¹ Из второй группы имен выпущены последовательно три имени царей: Амазия, Азария, Иоах (см. 1 Пар. 3:11-12), как и Иехиоаким (1 Пар. 3:15).

И. Иеремияс считает это «вполне возможным», но удивительно почему, в таком случае, Матфей не проясняет аллюзию. Он видит символическое значение чисел, тем более, что в древнееврейском языке буквы имени Давида составляют число 14 (4+6+4). «В Иисусе число Давида исполнено в третий и последний раз» (*Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, 292, 292n.75).

Ясно лишь то, что он выделяет некоторые пункты генеалогии Иисуса, в особенности связанные с Авраамом, Давидом и изгнанием. Имя Авраам напоминает о связи Бога с патриархами; Давид — о том, какой смысл вкладывается в понятие «Сын Давида», Изгнание же означает осуждение, а этой теме Матфей уделяет особое внимание. Третья группа интересна тем, что она включает имена совершенно неизвестные. Несмотря на то, что Марк не умаляет важности царственности Иисуса, он не упускает из виду и того, что Иисус был «кроток и смирен сердцем» (11:29) и призывал в ученики простых людей. В связи с этим существенно, что «малые» люди так широко представлены в Его генеалогии.

Поразительно, что Матфей включает имена четырех женщин, ведь, как правило, женские имена в генеалогиях не упоминались. Число четыре, по-видимому, объясняется тем, что в иудейских текстах нередко назывались имена четырех выдающихся женщин: Сарра, Ревекка, Рахиль и Лия. Но Матфей называет не их. Он не приводит и реальных или вымышленных имен жен других членов Его генеалогии. Тем более, нам следует учитывать важность этих четырех. Трое из них имели сомнительный моральный облик. Фамарь (ст. 3) имела ребенка от собственного отчима, Рахава (ст. 5) была проституткой, жена Урии (ст. 6) была ему неверна. Мир, в котором мы живем, полон греха, потому Матфей и пишет о грехе, спасении души и благодати. Его не смущает то, что среди предков Спасителя были известные грешники.

Примечательно и то, что все четверо из разных колен, а это — иудейская генеалогия! Матфея обычно считают автором довольно-таки иудейски настроенного Евангелия, но он сознавал, что Евангелие о спасении души предназначено всему миру. Генеалогия и говорит об этом читателям, которые, если имеют глаза, то увидят.

ИОАНН КРЕСТИТЕЛЬ

Матфей пишет о том, что Иоанн Креститель явился до Иисуса, подготовив Ему путь. Иоанн был убежденным аскетом (3:4; 11:18), его ученики постились (9:14). Он был пророком (11:9; 21:26), призывавшим людей к покаянию (3:2). Покаяние для Иоанна означало не только сожаление о грехах прошлого, но и создания того, что он называл «плодом, достойным покаяния» (3:8); тот, кто уверовал в его учение, должен жить жизнью, соответствующей покаянию. В учении Иоанна чувствуется сильное этическое начало.

Джордж Е. Лэдд (George E. Ladd) видит здесь присутствие идеи, исходящей из Ветхого Завета. Он пишет: «“Обращение” выражает более важный смысл, чем “покаяние”. “Покаяние” предполагает изначальное сожаление о содеянном грехе, *metanoia* предполагает перемену в сознании; еврейская идея заключается в

полном повороте человека к Богу» (*A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1975, 38-39).

Главное же положение его проповедей — пришествие Другого. Первые слова этого сурового человека из пустыни, приведенные Матфеем, были: «Покайтесь; ибо приблизилось Царствие Небесное» (3:2). Ему было ясно, что за ним суждено последовать другому, более выдающемуся: «Я не достоин, — говорил Иоанн — понести обувь Его. Он будет крестить вас Духом Святым и огнем» (3:11). Он говорит о приготовлении пути для Господа, цитируя Ветхозаветное пророчество, которое относилось к Богу, теперь же Иоанн относит его к Иисусу (3:3, ср. 11:10), пришествие Которого будет решающим событием. Та же истина следует и из учения Иисуса: Иоанн был Илией пророком (11:14; 17:10-13, см. Мал. 4:5).

Иоанн был значительной фигурой; Иисус впоследствии скажет о нем, что никогда не было более великого человека «из рожденных женами». Однако далее говорит: «меньший в Царствии Небесном больше его» (11:11). Пришествие Иисуса знаменует собой поворотную точку. Все величие Иоанна значит немного рядом с участием в Царствии. То же самое имел в виду Иисус, говоря о «пророках и законе, проповедовавшемся до Иоанна» (11:13). Иисус не умаляет значения и глубины религии Ветхого Завета. Но эта религия лишь предваряет нечто иное, более важное. Теперь Царство Небесное заменяет былые великолепные откровения. Это захватывающая перспектива.

Сквозь пророчество Иоанна проходит тема осуждения. Он говорил о «будущем гневе» (3:7), неизбежность которого особенно хорошо видна в словах о секире и древесных корнях, указывающих на скорое применение секиры (3:10). Иоанн говорил о Том, Кто придет вслед за ним, держа в руках лопату (для отделения пшеницы от соломы), готовясь заложить пшеницу в житницы, а солому сжечь «огнем неугасимым» (3:12).

Важной чертой этого Евангелия является суд Божий. Это акцентируется еще в самом начале. Страшное зло представляет собой грех, а наступление Царства означает путь к спасению от греха через совершенные Иисусом деяния, но оно означает также и наказание нераскаившихся грешников.

УЧЕНИЕ О БОГЕ

Матфею ведом могущественный Бог, деятельностью Которого беспрестанно направлена на воплощение Своей высшей воли — это Бог живой (16:16; 26:63, ср. 22:32). Более шестидесяти раз евангелист упоминает об исполнении сказанного в Писании,¹ а всякое исполнение, без

¹ Ф. Грант (F. C. Grant) говорит о 61 случае упоминания ветхозаветных мотивов в Евангелии от Матфея: «Неисчислимые отголоски слов и фраз делают стиль Матфея “библейским”, то есть придают ему колорит Ветхого Завета» (*IDB*, 3:307-310).

сомнения, означает, что некий замысел Бога, о котором Он сообщил через слуг — пророков, теперь предназначается Им к осуществлению. Достаточным основанием для проклятия саддукеев послужило то, что они не знали ни «Писаний, ни силы Божией» (22:29).

В самом начале Евангелия мы видим деятельность Бога. Сперва речь идет о Его ниспослании Христа с описанием некоторых обстоятельств рождения. Для воплощения особой задачи Бог использует особые методы. Когда Иосиф усомнился в том, стоит ли ему жениться на Марии, Ангел Божий явился ему во сне (1:20). Матфей обращает особое внимание на исполнение пророчества в этом священном рождении (1:22; см. Ис. 7:14), далее высказано объяснение происшедшему: «С нами Бог» (1:23). Посещение волхвами свидетельствует и о Божием замысле, и о Его воле раскрыть Свой замысел этому племени. Затем, когда Ирод намеревался убить младенца Христа, Бог вмешался, отослав волхвов домой, так, чтобы они не встретились вновь с монархом (2:12), а Иосифа и Марию с младенцем — в Египет (2:13-15). В надлежащее время Бог вновь водворил их в Израиль (2:19-21). Матфей открывает Евангелие Божиим деянием, им же и завершает его. Бог посылает ангела отодвинуть камень от гробницы Иисуса (28:2). А ученики будут крещены именем Отца, так же, как и именем Сына и Святого Духа (28:19).

Всемогущий Бог требователен к Своим верующим. Люди предупреждены о том, что они не могут служить одновременно Богу и мамоне (6:24). Единство и неразрывность брака следует из того, как Бог создал женщину (19:4-6). Люди должны воздать кесарю (правительству) кесарево, а Богу — Богово; нельзя смешивать то и другое (22:21). Они должны исполнять волю Бога (7:21), сойти с пространного пути, ведущего к погибели, и входить через тесные врата (7:13). Они не должны предавать Божии заповеди (15:6).

Некоторые главы свидетельствуют о неизбежности суда Божия.

Шерман Джонсон отмечает: «Первое впечатление от Матфея — тема суда преобладает над остальными» (*The Theology of the Gospels*, London, 1966, 50), — и сразу же добавляет: «При внимательном прочтении становится ясно, что эта тема уравновешена темами милости и благодати». Матфей употребляет глагол κρίνω 6 раз, существительные κρίμα и κρίσις один и 12 раз соответственно, в общем же он 19 раз употребляет термины осуждения. Только однажды это слово встречается у Матфея и 13 раз — у Луки. Идея осуждения присутствует у Матфея и без специфических «судных» слов, как например, в великом описании страшного суда (25:31-46). Г. Барт (G. Barth) указывает также на употребление такого выражения, как δίκαιός (10 раз, у Марка — один раз, у Луки — 3), «тьма внешняя» (только у Матфея), «плач и скрежет зубов» (большей частью встречается у Матфея). Он пишет: «Только в Евангелии от Матфея содержится детальное описание последнего суда» (G. Bornkamm, G. Barth and H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew*, Philadelphia, 1963, 58-59). Только Матфей во всем Новом Завете «думает о деяниях Христа» как об «установке для осуществления суда Божия» (с. 149).

Суд падет на убийцу (5:21), но также и на того, кто напрасно разгневался на брата (5:22). Судить других означает навлечь осуждение на себя самого (7:1-2). Осужден будет и тот, кто не прощает (18:35).

Мы будем призваны для того, чтобы ответить за каждое «праздное слово» (12:36). Даже в строках, в основном несущих успокоение, присутствует мысль о суде Божием, ибо «трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы» (12:20).¹ Суд будет справедливым; каждому воздастся по делам его (16:27).

Матфей нередко обращается к последнему суду. Тогда люди будут распределены в соответствии с их делами. «Плевелы» соберут для того, чтобы уничтожить (13:40). Несколько раз Матфей упоминает о внешней тьме, о рыданиях и скрежете зубов, свидетельствующих о том, что тьма довольно страшна (8:12; 13:42,50; 22:13; 24:51; 25:30). В этом же духе фарисеи и книжники беспощадно названы «порождением ехидниным», их уведомляют в том, что им не избежать «осуждения в геенну» (23:33), да и вся глава вопиет о неизбежном суде, ожидающем лицемерных верующих, использующих религию как прикрытие для врожденного эгоизма и пороков. Городам, живущим вопреки Божиим делам, придется тяжело в день суда (11:20-24), подобно городу, не принявшему посланников Божиих (10:15). В отрывках, где говорится об осуждении городов Содома, Тира и Сидона, суд воспринимается как данность. Она не нуждается в доказательствах. Так же воспринимаются и слова о том, что «ниневитяне» и «Царица южная» восстанут в день суда, чтобы осудить род сей (12:41-42). Последний суд имеет основополагающее значение.

Выразительна картина судного дня, центральной фигурой которого является «Сын Человеческий» (25:31-46). Но не следует думать, что Он действует независимо от Отца. Сын Человеческий придет «во славе Отца Своего» (16:27). Это соответствует высказыванию, что один Отец знает время, когда это произойдет (24:36). Так и спасенные в этот день будут благословлены Отцом Иисуса (25:34).

Но основным положением учения Матфея о Боге являются Его благодать и любовь. Он, в основном, называет Бога Отцом — и делает это 44 раза — более, чем кто-либо в Новом Завете, за исключением Иоанна (122 раза; Марк употребляет это имя 5 раз, Лука — 17 и Павел — 42). Это вносит новый элемент в религию. Нельзя сказать, что эта характеристика не была применима к Богу ранее. Она применялась, но не столь в прямом смысле, как в связи с Иисусом. За ней всегда следовало добавление, вроде: «Наш Отец Небесный». Бог воспринимался как великий Отец всех людей, но существовало почтительное расстояние между верующими и столь могущественным Существом. Иисус же говорил о Боге словами близкого человека. Он называл Его «Отец Мой»

¹ В данном стихе, как принято считать, речь идет скорее о праведности, чем о суде (NIV, RSV), но следует учитывать мнение А.Г.Макнейла (А.Н. McNeile): «Слово Κρίσις у Матфея не имеет такой широты значения, как κρίσις — слово, которое может иметь даже значение «религия»; Матфей понимает его как обозначение суда в ближайшем будущем» (*The Gospel According to St. Matthew*, London, 1915, 172).

(7:21; 10:32,33; 11:27; 12:50; 16:17; 18:10,14,19,35; 20:23; 25:34; 26:29,39,42, 53), то есть первым ввел близкое обращение к Богу, чего не мог сделать никто другой.

Исследование высказываний Иисуса, особенно тех, где Он говорит об Отце, оставляет читателя Нового Завета под тем же впечатлением, которое появилось и у оппонентов Иисуса; нелегко прийти к выводу о том, что Иисус хотел передать уникальность отношений, которые были у Него с Богом, отношений, которые подразумевают божественность» (Albright and Mann, *Matthew*, clviii). Густав Далман (Gustav Dalman) говорит об употреблении Иисусом обращения «Отец»: «Обращение, привычное для употребления в семье, было перенесено на Бога: так дитя обращается к своему отцу» (*The Words of Jesus*, Edinburgh, 1902, 192).

Требование любить врагов своих имеет следующее основание: мы можем быть детьми Отца Небесного, так как «По Его воле солнце встает над головами и дурных, и добрых людей, и дождь падает на народы верные и неверные» (5:43-45).¹ Далее Иисус утверждает, что если мы любим того, кто любит нас, в этом нет ничего необычного, это недостаточно для слуг любящего Бога; но мы должны стремиться к совершенству, так как наш Отец совершен (ст. 48). В связи с этим Матфей приводит кратко изложенный Иисусом закон, содержащий две заповеди: возлюбить Господа всем сердцем и ближнего своего как самого себя (22:43-40). Миротворцы будут названы «Сынами Божиими» (5:9).

Забота Бога распространяется на все Его творения, ибо Он кормит птиц и укрывает лилии (6:26-30; ср. 15:13); ни одна малая птица не упадет на землю без воли Божией (10:29)². Отец дает блага тем, кто просит (7:11; ср. 6:1-4,6,18). Он говорит людям, что им сказать, когда их будут предавать; безусловно, в них говорит Его Дух (10:19-20).

Особым образом Бог обходится с малыми людьми. Откровение его предназначается не великим мира сего и не мудрецам, но «младенцам» (11:25). Люди должны остерегаться презрения к этим малым людям, ибо «Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» (18:10). В этом высказывании не все однозначно, но нет и тени сомнения в отношении Бога к «малым» как к наиболее любимым. Потому без Божией воли ни один из малых сих не погибнет (18:14).

¹ Лэдд отрицает предположение, что это означает, что Бог является «Отцом» для кого-либо другого, за исключением учеников Иисуса. По его мнению, если относиться к этому явлению как к отцовству в самом широком смысле слова, мы можем считать Бога также Отцом птиц (6:26). «Бог заботится о птицах небесных не как Отец, не как Отец Он ниспосылает благословение на тех, кто не является Его детьми» (*A Theology of the New Testament*, 86).

² По-гречески это выглядит так: ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν «без Отца твоего». BAGD приводит эквивалентное выражение «без Бога», что должно пониматься «без воли Божией». Дейвид Хилл (David Hill) отмечает, что слова Иисуса можно истолковать следующим образом: «В смерти птицы или апостола всегда присутствует Бог, даже если Он не желает их кончины». Хилл отвергает это положение в пользу «без воли Отца вашего Небесного» (*The Gospel of Matthew*, London, 1972, 193). Это представляется лучшей интерпретацией.

Матфей считает, что для Бога важны молитвы людей. В искренней молитве человек может с надеждой ждать ответа от Бога (18:19). И, конечно же, Иисус учит нас называть указанную нами молитву «молитвой Господа Нашего» (6:9-13).

ЛИЧНОСТЬ ИИСУСА

Главными в этом Евангелии являются учение Иисуса и учение об Иисусе. Матфей может упомянуть о других вещах или других людях, но пишет он об Иисусе, что следует из заглавия книги. Он целиком сосредоточен на величии своего Господа. Как заметил У. Д. Дэвис, «Матфей хочет показать Иисуса как Бога своей общины и их отношение к закону: Иисус является новым Моисеем нового Синая; что же до отношения к миру, то миссия Его заключается в обращении иноверцев».¹ В начале книги выделено необычное рождение Иисуса, и Матфей не упускает Его из виду вплоть до самого воскресения, которым заканчивается книга. При этом он использует такие выражения, как «Сын Божий», «Сын Человеческий» и «Христос». Даже если не принимать во внимание подробности, это следует из общей концепции образа Иисуса.²

Матфей снова и снова говорит об исполнении пророчеств в жизни Иисуса.³ Это начинается с 1-й главы (1:22-23), принимая подчас неожиданную форму, как, например, в выражении: «Он Назореем наречется» (2:23)⁴. Об исполнении пророчеств говорится на протяжении всего Еван-

¹ James Hastings, ed., *Dictionary of the Bible*, rev. ed., ed. F.C. Grant and H.H. Rowley, Edinburgh, 1963, 632.

² Ср. Дж. Стрекер (Georg Strecker): «Евангелие прежде всего должно быть истолковано в терминах христологии, но не в терминах экклезиологии» (Г. Стэнтон в изд. *The Interpretation of Matthew*, Philadelphia and London, 1983, 77). Стэнтон отмечает, что В. Триллинг (W. Trilling) и Е. Швейцер делают акцент на экклезиологии, и делает следующий вывод: «Безусловно, это ненужный спор: обе темы одинаково важны для евангелиста» (с. 8). Это верно, но для Матфея нет ничего важнее христологии.

³ В Евангелии от Матфея есть ряд «исполняющихся» событий, которые предвосхищаются, по крайней мере, десятью (а, возможно, и четырнадцатью) цитатами из Ветхого Завета, и в которых употреблен глагол *pleroo*; в отличие от LXX, который использует Матфеем в других местах (напр., 1:22-23; 2:15). По поводу приведенных ниже отрывков была развернута обширная дискуссия, участники которой не пришли к единому мнению. Для нас же особенно важно, что в этих спорах подчеркивалось, насколько существенным для Матфея было исполнение пророчества.

⁴ Это загадка, так как слова в Ветхом Завете не встречаются. Некоторые исследователи видят связь между древнееврейским *נֶזֶר* («ветвь», «побега») и словом Назарет, обращаясь к текстам Исаии (11:1). У Матфея слово употреблено во множественном числе: «пророки», что может означать общее впечатление от учения пророков, а не конкретное обращение к конкретному тексту. Таскер видит аллюзию на «презрение к Иисусу со стороны религиозных властей Израиля, ибо они относились к Нему как к представителю провинциальной среды» (*The Gospel According to St. Matthew*, London, 1961, 45).

гелия, Матфей упоминает об этом и в повествовании о страстях (27:46). Вполне вероятно, там немало и таких мест, где эта мысль не выражена явно, но подразумевается. Так, Роберт Бэнкс (Robert Banks) исследует отрывок, в котором говорится о том, что Иисус пришел не для того, чтобы разрушить закон пророков, но чтобы исполнить его (5:17-20). Бэнкс приходит к заключению, что «в задачу Матфея входит не столько описание позиции Иисуса по отношению к закону, сколько того, как закон соотносится с Ним, ведь Иисус приводит к исполнению сказанного, и теперь все внимание должно быть сосредоточено только на Нем. Итак, для Матфея вопросом является не то, как Иисус относится к закону, но, напротив, отношение закона к Нему!»¹ Иисус не Тот, Кто подчиняется Закону, но Тот, на Которого ориентировано все Писание.

Матфей изображает Иисуса совершающим «великие чудеса». В общей сложности, он рассказывает о двадцати чудесах, три четверти которых составляют чудеса исцеления (вдобавок к этому несколько раз сообщается о том, что Иисус исцелил многих — 4:23-25; 8:16; 14:36; 15:30-31; 19:2). Практически все такие рассказы короче, чем соответствующие им повествования у Марка; Матфей опускает красочные детали, сосредоточившись лишь на чистых фактах. Представляется, что он больше заинтересован в их богословском значении, нежели в захватывающем впечатлении, которое они могут произвести.² В его повествовании чудеса — это прежде всего осуществление пророчеств (8:17; 12:15-21) и, следовательно, они означают больше, чем просто эффектное зрелище. Они были задуманы Богом и показали, что Тот, Кто по велению Бога должен прийти в назначенное время, явился. Он больше, чем пророк Иона, больше, чем царь Соломон, больше, чем пророк, царь или первосвященник. Тем, кто видел чудеса, подобает усматривать в них деяния десницы Божией.

Это выражено в ответе Иисуса Иоанну Крестителю. Иоанн послал гонцов из темницы с тем, чтобы они спросили у Иисуса: «Ты ли Тот, Кто должен прийти, или нам следует ждать еще кого-то?» Иисус же заговорил о совершенных Им деяниях (11:2-6); они — лучшее свидетельство того, кем Он был. Это подтверждают и обвинения, которые Иисус вынес городам, в которых Он совершил так много чудесных деяний, но не нашел должного отклика (1:20-24). Не следует думать, что Матфей описывает Иисуса только как чудотворца. Подобные люди были известны в античности, во всяком случае, после Иисуса, а возможно, и ранее.

Уильям Ф. Олбрайт (William F. Albright) и Ч. С. Манн (C. S. Mann) отмечают то обстоятельство, что «чудотворцы эллинистической эпохи, насколько нам изве-

¹ JBL 93, 1974, 242. Бэнкс добавляет: «Однако, как следует из подробного анализа, такая постановка вопроса исходит из собственных слов Иисуса, бережно хранимых Матфеем».

² Ср. Шерман Джонсон: «Матфей, в отличие от Марка, не пускается в описание деталей совершения чудес. Он видит в них теологический смысл и сокращает рассказ до предельного минимума» (*The Theology of the Gospels*, 60n. 1).

стно, существовали уже после Христа» (*The Anchor Bible: Matthew*, New York, 1971, сххv). Представляется, что некоторые авторы ошибаются, считая чудотворцев хорошо известным в дни Иисуса явлением, — так, например, ранняя церковь создала подобную модель, и образ Иисуса был вынужденным ее подтверждением. Насколько нам известно, в Его времена подобной модели не существовало.

Целью подобных чудесников было повергнуть людей в изумление (нередко они таким образом зарабатывали себе на безбедное существование). Но чудеса Иисуса не были предназначены для внушения веры. Они были открыты людям, а те не признавали в них волю Бога, в соответствии с которой действовал Иисус; так произошло, например, в случае с Назаретом. Там люди признали, что Иисус совершал «великие деяния», но были далеки от веры в Него и восстали против Него (13:54-58). Четвертовластник Ирод также не сомневался в реальности чудес, совершенных Иисусом. Но и он не поверил Ему. Чудеса Иисуса он подверг сомнению, сказав, что Он — воскресший из мертвых Иоанн Креститель (14:1-2).

Но возможно и иное отношение. Отрывок, в котором рассказывается, как Иисус шел по воде и призвал Петра идти к Нему, заканчивается поклонением учеников, сказавших: «Истинно Ты Сын Божий» (14:33). Здесь уместно упомянуть и о том, что Иисус позволил Петру разделить с Ним Его всемогущество; и Петр смог пройти по воде. В другой раз, когда Иисус исцелил множество народа, толпа в ответ прославляла Бога Израиля (15:31). Духовно восприимчивым людям должно быть ясно, что в чудеса Иисуса вложено особого рода труд Божий, действие Бога.¹

Это видно из взаимоотношений Иисуса с Богом, описанных в рассматриваемом Евангелии. Как мы видели ранее, немаловажно то, что Иисус постоянно говорит о Боге как об Отце, привнося таким образом нечто новое в религию. Он жил в тесной близости с Богом.

С другой стороны, величие Иисуса вытекает из Его высказываний о том, что Он придет со славой в конце света. Это один из важных аспектов употребления Иисусом термина «Сын Человеческий». Сыну Человеческому суждено страдать, но Он в должное время придет с ангелами для того, чтобы принести конец миру. Иногда с этим положением мы сталкиваемся вне употребления термина «Сын Человеческий», как, например, в случае, когда ученики спрашивают Иисуса: «Какой признак Твоего пришествия и кончины века?» (24:3).

¹ Раймонд Е. Браун (Raymond E. Brown) подчеркивает то обстоятельство, что Иисус «постоянно отвергал возможность совершения чуда только для доказательства Своего могущества... Чудеса не являлись изначально объективной причиной наступления Царствия; они были одним из средств достижения этого» (*New Testament Essays*, Milwaukee, 1965, 171). Как я писал несколько лет назад, «чудеса не являются чем-то сверхъестественным, примыкающим к откровению для того, чтобы доказать его. Чудеса являются частью откровения» (*The Lord From Heaven*, London, 1958, 20).

Мы убеждаемся в этом и тогда, когда Иисус ведет Себя подобно Богу. Например, Он утверждает, что наделен властью на земле, чтобы прощать грехи, и в доказательство этому совершает чудо (9:2-8). Так и с осуждением (12:18; 25:31-46). Судить — это дело Бога. Иудеи и не ожидали этого от Мессии. Страк (Strack) и Биллербек (Billerbeck) пишут: «В соответствии с раввинистической точкой зрения только Бог может судить мир... в раввинистической литературе нет ни одной строки, которая однозначно предоставляла бы это право Мессии».¹

Можно было бы цитировать и далее. Но следует рассматривать то, чему Матфей уделяет наибольшее внимание. Для него не подлежит сомнению, что в Иисусе Христе следует видеть Бога, Который пришел, чтобы спасти нас.

СЫН БОЖИЙ

Матфей называет Иисуса «Сыном Божиим» чаще, чем Марк (хотя, как мы убедились ранее, и для Марка это наименование важно, но употребляет его в кульминационные моменты своего повествования). Матфей как и Марк, употребляет выражение «Сын Божий», когда говорится о крещении (3:17), преображении (17:5) и смерти Иисуса (27:54). В начале Евангелия Марк называет Иисуса Сыном Божиим, Матфей же пишет: «Иисус Христос, Сын Давидов, Сын Авраамов» (1:1). Матфей опускает эти слова в случаях, когда их произносят нечистые духи (Мк. 3:11), но включает слова, произнесенные гадаринским бесноватым (8:29).

Матфей часто использует это понятие, указывая на сыновность Иисуса. Почти в самом начале он приводит пророчество Осии: «Из Египта воззвал Я Сына Моего» (2:15, цитируется из Осии 11:1). Здесь хорошо просматриваются две черты, характерные для Матфея: готовность увидеть исполнение пророчества и глубокая убежденность в том, что Иисус имеет особое отношение к Богу; нам подобное применение пророчества может показаться неожиданным. Иногда Матфей приводит данные слова в другом контексте, с оттенком сомнения, как, например, высказывание сатаны: «Если Ты Сын Божий...» (4:3,6), или насмешки прохожих, говоривших: «Если Ты Сын Божий, сойди с креста» (27:40), или же обращение первосвященника: «Скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?» (26:63). Все приведенные случаи не вызывают сомнения в том, что Матфей употребляет это выражение в его наиболее полном смысле.

Так называли Иисуса и ученики. Однажды это произошло, когда Иисус пошел к ним по волнующимся морским водам. Петр попытался дойти до Иисуса, затем начал тонуть и был спасен Иисусом, Который упрекнул Петра в недостатке веры. Когда же они вошли в лодку, ветер утих.

¹ SBK, 2:465.

Те, кто были с Ним, поклонились Ему, сказав при этом: «Истинно Ты Сын Божий» (14:33). И, конечно же, сильнее всего выражена вера в слова Петра, произнесенных в Кесарии Филипповой: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (16:16). Безусловно, в данном случае это выражение употреблено в наиболее полном смысле.

Далеко не совпадая с толкованием Матфея, это совершенно уместно в контексте мессианства (Олбрайт и Манн, *Matthew*, 194). Лэдд начинает свое исследование употребления Иисусом выражения «Сын Божий» словами: «Мы приходим к заключению, что Иисус считал Себя Сыном Божиим единственным» (*A Theology of the New Testament*, 168).

Однажды в словах Иисуса прозвучала особенная близость Его к Богу. Он благодарил Отца за то, что Тот укрывает некоторые истины от мудрых мира сего и открывает их «младенцам». И добавил: «Все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (11:27). Далее Иисус говорит о том, что Он успокоит труждающихся и обремененных; если они возьмут на себя Его «иго», то обретут «покой душам своим» (11:28-29). Это подразумевает, безусловно, совершенно особые отношения с Отцом. Иисус говорит о том, что Он имеет некое сокровенное знание об Отце, так же, как и Отец — о Нем. Подобных отношений не бывает ни у кого другого, они наделены наиболее значимыми последствиями для того, кто обратился к Иисусу.

Тот же вывод следует сделать и из повествований Матфея о детстве. Он пишет о «непорочном рождении» (хотя «непорочное зачатие» было бы более подходящим выражением для описания события) и о пришествии волхвов для поклонения Младенцу. Какой бы ни была терминология Матфея, мы неизбежно приходим к выводу, что Матфей писал о Том, Чьи отношения с Богом были уникальны.

СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

Матфей употребляет это выражение практически столько же, сколько и Марк, он также сохраняет тройное деление Марка — упоминая о земном служении Иисуса, о Его страданиях и о будущем пришествии со славой. Так же, как и Марк, Матфей наиболее часто употребляет это выражение при описании последнего периода служения Иисуса. Он повествует о двенадцати чудесах исцеления до признания Петра в Кесарии Филипповой (вместе с тем встречаются и обобщенные сведения о многочисленных случаях исцеления — 4:23-25; 8:16) и о двух подобных чудесах — после него; до признания сообщается о четырех «природных» чудесах, и после — об одном. Но стоило Петру постигнуть значимость личности Христа, как Господь заговорил о неизбежности Своих страданий и смерти. До этого события выражение «Сын Человеческий» употреблено Матфеем 10 раз, после него мы встречаем его 20 раз. Употребление термина обусловлено пониманием Иисусом Своего предназначения, заключавшегося не только в страданиях ради грешников, но и, в конце концов, в вознесении.

У Матфея встречается гораздо больше так называемых обобщенных положений о предназначении Иисуса, чем у Марка. Так, он пишет о том, что Сыну Человеческому негде будет преклонить голову (8:20) и что Сын Человеческий «ест и пьет» (11:19). Подчас эти высказывания указывают на великую книгу Бытия, как, например, в утверждениях о том, что Сын Человеческий имеет власть прощать грехи (9:6), что Он есть Господин субботы (12:8). В этот мир Он пришел с тем, чтобы посеять «доброе семя» (13:37).

В Кесарии Филипповой Иисус спросил: «За кого люди почитают Меня, Сына Человеческого?» (16:13). Это высказывание случайным образом проясняет, что данное имя не было общеупотребительным термином, обозначавшим мессиянство, иначе Иисус ответил бы на вопрос в том же тоне, в каком он был задан. Именно с тех пор любое упоминание о «Сыне Человеческом» относится либо к неприятию Его и страданиям (8 раз), либо к Его вознесению во славе (12 раз). Сразу же после признания Петра Иисус «начал открывать ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать...» (16:21; у Марка сказано: «Сыну Человеческому»). Предсказания повторяются: «Сын Человеческий пострадает...», «Сын Человеческий предан будет в руки человеческие; и убьют Его» (17:12,22-23); «Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам» (20:18); «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (20:28); «Сын Человеческий предан будет на распятие» (26:2); «Сын Человеческий идет, как писано о Нем» (26:24); «Горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается» (26:24); «Сын Человеческий предается в руки грешников» (26:45). На страдании как на смысле пришествия Сына Человеческого ставится особый акцент.

Но не стоит забывать и о другой теме, на которой ставит особый акцент Матфей. Почти сразу пророчества о том, что Иисус будет страдать, произнесенного в Кесарии Филипповой, следует предсказание: «Приидет Сын Человеческий во славе Отца своего с Ангелами Своими» (16:27). Далее дважды говорится о воскресении (17:9) и (19:28): «Сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей». Пришествие Сына Человеческого будет подобно молнии (24:27): «его знамение» появится на небе и «тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (24:30). Будет так же, как и во дни Ноя (24:37,39).

Пришествие Сына Человеческого будет неожиданным (24:44). Оно будет сопровождаться славой (25:31); Иисус уверяет первосвященника: «Отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных» (26:64).

Эти отрывки заслуживают особого внимания. Матфей не оставляет сомнения в том, что распятие представляет собой сущность предназначения Иисуса. Он пришел для этого. Но Матфей дает понять и то, что история на этом не кончается. Грядет второе пришествие Сына Чело-

ческого. Время его не известно, не знает его и Сам Сын Человеческий (24:36). Матфеем выделено не время пришествия, но уверенность в нем.

ХРИСТОС

Почти все случаи употребления Марком имени «Христос» воспроизведены и Матфеем. Расхождения встречаются лишь в случае с чашей холодной воды: «Потому что вы Христовы» (Мк. 9:41; у Матфея чаша дается «во имя ученика»); и в случае, когда «Христу, Царю Израилеву» предлагалось сойти с креста (Мк. 15:32; у Матфея «Царь», но не «Христос»). Однако у него больше собственных употреблений. Пять раз в начале Евангелия он называет это имя — первый раз в заглавии: «Родословие Иисуса Христа», затем — при упоминании Марии, «от которой родился Иисус, называемый Христос» (1:16), затем, говоря о времени, прошедшем от переселения в Вавилон до Христа (1:17), далее — о рождестве Иисуса Христа (1:18), наконец, о розысках Ирода, спрашивавшего о том, где должно родиться Христу (2:4). С самого начала становится ясно, что Матфей пишет о Христе как о Мессии. Далее он сообщает, что находившийся в темнице Иоанн Креститель услышал о «делах Христовых» (11:2).

Затем мы подходим к великому откровению Петра в Кесарии Филипповой, которое Матфей описывает чуть подробнее, чем Марк. Там, где Марк ограничивается простым изречением Петра: «Ты Христос», Матфей приводит более полное высказывание: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (16:16). Иисус же сказал, что это «открылось» Ему, но не плотью и кровью, а Отцом Небесным (16:17). Он добавляет, что на камне создаст Церковь (16:18), которую не одолеют «врата ада», и что Он даст Петру «ключи Царства Небесного». Рассказ завершается запрещением ученикам говорить о том, что Он Христос (16:20). Данный отрывок содержит в себе немало сложностей, некоторые из них мы обсудим в следующем разделе. Здесь достаточно будет отметить, что в этих строках содержится признание за Петром главенствующего положения, соответствующего откровению. Кроме того, рассматриваемый сюжет показывает, что Иисус, будучи Христом, желал для Своих последователей великого будущего.

Матфей приводит вопросы, заданные Иисусом фарисеям: «Что вы думаете о Христе? Чей Он сын?» (22:42), которые могут привести к спору о том, что означает «Сын Давидов». Точка зрения на эту проблему может быть выражена следующим образом: Христос, даже будучи Сыном Давида (а в современном представлении это означает подчинение Давиду), был на самом деле господином Давида. Далее мы читаем, что у учеников есть только один учитель — Христос (23:10). В другом месте говорится о том, что в должное время появятся те, кто будет претендовать на имя Христа (24:5,23).

На суде первосвященник сказал Иисусу: «Заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?» (26:63), на что Иисус

ответил: «Ты сказал». И прибавил, что придет «на облаках небесных» (26:64). Без сомнения, первосвященник не мог всерьез предположить, что Иисус в действительности является Христом. Он задал этот вопрос не с тем, чтобы получить на него исчерпывающий ответ, но потому, что претензия Иисуса на имя «Христос» могла показаться зарождением бунта против римлян. В ответе Иисуса этого имени нет. Суть Его ответа в том, что это слово произнес первосвященник, но не Он, — в том смысле, в котором первосвященник понимал термин «Христос», Иисус им не был. Но, не имея оснований признать за собой это имя, Иисус не мог и отрицать его, ведь в Его понимании Он в самом деле был Христом.

Следует помнить о том, что сама по себе претензия на мессианство не рассматривалась как богохульство. Первосвященник не пытался подвести Иисуса к богохульному признанию, он наводит Его на утверждение, которое послужило бы поводом к обвинению в присутствии Пилата. «Мессия», и в данном случае это может быть аргументировано, является фигурой политической, предводителем бунта, что представляет потенциальную опасность для Рима. Ответ же мог выглядеть неожиданным, так как, никоим образом не касаясь политики, он содержал в себе претензию на особую роль Иисуса. Очевидно, первосвященник и его окружение ввели употребление термина, так как далее мы читаем о насмешниках, ударявших Иисуса и говоривших: «Пророки нам, Христос, кто ударил Тебя?» (26:28). И дважды Пилат говорит об Иисусе: «Называемый Христом» (27:17,22).

Итак, «Христос» в данном Евангелии — это, безусловно, титул, за исключением, может быть, начальных строк, где употребляется как имя собственное. Далее этому слову недостает определенного артикля только в случае, когда насмешники обращаются к Нему «Христос». Для Матфея это слово означает «Помазанник», «Мессия». И Иисус исполнил это предназначение.

СЫН ДАВИДОВ

Давид, великий царь Израиля, был человеком, близким сердцу Самого Бога. Среди всех царей Израиля и Иудей не было равного ему, и совершенно очевидно, что следствием этого стало употребление имени «Сын Давидов» в качестве титула, указывающего на величайшую честь,¹ как и на возможность претендовать на ведение рода от величайшего из царей. Имя это употреблялось также как мессианский титул и выражало ожидание пришествия Мессии, при котором возобновится царствие Давида и который будет для людей тем же, кем был Давид для своих современников. Представляется, что в I веке эти чаяния были связаны и с надеждами на воинский успех (разве не был Давид могущественным

¹ Густав Далман оспаривает происхождение Иисуса от Давида (The Words of Jesus, 319-324). По его мнению, когда иерод обращался к Иисусу «Сын Давидов», это фактически означало, что Его считали Мессией (с. 119).

воителем?). Для зависимого государства в этом имени выражалась надежда на свободное существование при собственном правителе, который заменит ненавистного завоевателя. Видимо, это и является причиной редкого, в сравнении с другими мессианскими титулами, употребления данного имени. У Марка и Луки оно встречается всего трижды, не часто употребляется оно и в позднейших книгах Нового Завета. Понять это несложно, ведь кто за пределами Палестины знал о Давиде и мог беспокоиться о нем? Однако нельзя оставить без внимания тот факт, что случайные упоминания о том, что Иисус ведет свое происхождение от Давида, все же встречаются (ср. Деян. 13:34, Рим. 1:3; 2 Тим. 2:8). Но очевидно, что Давид не занимает прочного места в оценках Иисуса ранней церковью.

Тем не менее, Матфей употребляет выражение «Сын Давидов» 9 раз (включая обращение к Иосифу — 1:20). В начале Евангелия он называет Иисуса Христа «Сыном Давидовым» (добавляя: «Сын Авраамов»). Он изначально дает понять, насколько важно отношение Иисуса к Давиду. Конечно же, Иисус будет именно тем, кем должно быть ведущему свой род от великого правителя Израиля. Но впоследствии Матфей (как и другие синоптики) приводит это имя только когда оно произнесено другими людьми, в основном, взывающими о помощи. Так, двое слепых кричали Иисусу: «Помилуй нас, Сын Давидов!» (9:27). И хананейка обращается к Нему так же, прося об исцелении дочери: «Помилуй меня, Господи, Сын Давидов...» (15:22). Она, по-видимому, решила, что это было бы правильнее с политической точки зрения — хананейка взывает к иудейскому национальному самосознанию. Как бы то ни было, она выбрала именно такое обращение. Следует отметить, что потом она добавляет: «Господи, так же, как и в повторной молитве двух слепцов: «Помилуй нас, Господи, Сын Давидов!» (20:30-31). В другой раз Иисус исцелил слепого и немощного бесноватого, что заставило народ удивляться и спрашивать: «Не это ли Христос, Сын Давидов?» (12:23).

Во время триумфального входа Иисуса в Иерусалим, кроме прочих деталей, Матфеем приводится восклицание толпы: «Осанна Сыну Давидову!» (29:9), — которое подхватили и дети и произнесли вторично в храме (21:15), в присутствии слепых и хромых, что является важной деталью (21:14), — не указывает ли это на желание Матфея представить Иисуса Царем над «малыми»? Не совсем ясно точное значение слова «Осанна», но, вероятнее всего, это провозглашение, восхваляющее человека, которого торжественно встречают. Интересно, что, когда Иисус со славой входил в ворота Иерусалима, народ приветствовал Его, называя «Сыном Давидовым».

В завершение инцидента, происшедшего между Иисусом и Его недругами, задававшими Ему каверзные вопросы, ответы на которые привели их в замешательство, Он призывал их к размышлению. Он спросил у них, чей сын Христос, и услышал в ответ: «Давидов». Он процитировал 109-й псалом, в котором говорится о Мессии как о «Господе», и про-

должал задавать вопросы: «Итак, если Давид называет Его Господом, как же Он сын ему?» (22:41-45). Люди того времени обычно относились к прошлому как к золотому веку, они полагали, что их предшественники были более выдающимися и мудрыми людьми, чем современное им поколение. Таким образом, они должны были считать, что Давид более велик, чем его потомки. Но не является ли и Мессия величайшим существом? И не зовется ли он в псалме Господом? Возможно ли Мессии (который придет позднее) быть важнее Давида (который был велик ранее)? Фарисеи не могли ответить. Для Матфея же факт, что Иисус-Мессия более велик, чем Давид, не вызывал сомнения. То, что Он был «Сыном Давидовым», означало уникальность Его личности и Его трудов, это указывало на Его величие. Но это не означает, что Он был ниже Давида.

ЦАРСТВО

Как Марк и Лука, Матфей сообщает об учении Иисуса о Царстве. Но если те сосредоточены на «Царстве Божиим», то Матфей этот термин употребляет всего 5 раз. Он предпочитает выражение «Царство Небесное» — это сочетание встречается у него 32 раза, и, по мнению большинства, означает почти то же, — просто для древнееврейских текстов было характерно избегать прямого упоминания о Боге. Он употребляет также слово «Царствие» (6 раз, см. 4:23), «Царствие Твое» (один раз в молитве, 6:10). Он говорит о Царствии Сына Человеческого (трижды: 13:41; 16:28; 20:21). Один раз говорится о «Царстве Отца их» (13:43), а также о «Царстве Отца Моего» (26:29). В общей сложности, Матфей употребляет это выражение почти 50 раз. Он говорит и о «престоле Божиим», что также указывает на всевластие Бога.

Большинство из того, что содержится в учении о Царстве в книге Марка, сохранено и Матфеем (он опускает лишь небольшую притчу о тайно растущем семени и эпизод с книжником, который недалек от Царства), но он добавляет к этому весьма существенную информацию. Подобно Марку, он повествует, что Иисус говорил о приближении Царства (4:17), но добавляет еще рассказ об Иоанне Крестителе, говорившем о том же (3:2), и об учениках, которым дано было наставление проповедовать то же самое (10:7). Матфей дает нам понять, что приближение Царства связано с приходом Иисуса. Но это не означает, что Иисус станет предводителем войска мятежников против Рима. В этом Евангелии Иисус смирен и кроток; Он говорит о людях, наделенных теми же качествами, и о том, кто войдет в Царство: «нищие духом» (5:3), изгнанные за правду (5:10), подобные детям (18:1-4). Самым впечатляющим выглядит предупреждение верующих тех дней о том, что мытари и блудницы раньше них войдут в Царство Божие. Первоначально было принято считать благополучие знаком Божиим благословения, и в этой связи уместно привести учение Иисуса о том, что богатому человеку

очень трудно будет войти в Царство — верблюд с большей легкостью пройдет в игольное ушко, чем богатый — в Царство (19:23-24).

Однако это не значит, что Иисус с легкостью трактовал этический смысл участия в Царстве. Он говорил слушающим Его о том, что до тех пор, пока их праведность не превзойдет праведности книжников и фарисеев, им не войти в Царство (5:20). Для того, чтобы войти в Царство, недостаточно звать Его «Господи! Господи!», но следует исполнять волю Бога (7:21). Он говорил об особо убежденных людях, подобно тем, кто «сделали себя сами скопцами для Царства Небесного» (19:12). В Евангелии приводятся несколько притч, в которых подчеркивается бесценность Царства, как, например, притча о купце, который искал хороших жемчужин и продал все, что имел, для того, чтобы купить одну драгоценную; или притча о человеке, продавшем все, что имел, и купившем целое поле, в котором хранится сокровище (13:44-45). В этих отрывках, безусловно, говорится о том, что люди попадают в Царство не благодаря своим особым достоинствам, но благодаря серьезному отношению.

В притче о виноградарях (20:1-16) содержится мысль о том, что путь в Царство идет через благодать. Работавшие целый день и выполнившие труднейшую работу получили ту же плату, что и те, кто проработал всего час на исходе дня. Но Иисус потрясающим образом выводит отсюда великую истину, что мы нашим тяжким трудом не заслуживаем спасения. Бог спасает нас потому, что любит нас, но не потому, что мы добры. Т. В. Мэнсон напоминает нам о существовании мелкой монеты, называемой пондион и составлявшей двенадцатую часть динария, который равнялся дневной оплате. Хозяин платил каждому работнику в соответствии с количеством проработанных часов. Однако «не существует двенадцатой части любви Божией».¹ Любовь Бога щедро расточается на самых кротких из Его детей. Но если Царствие не завоевывается нашими собственными трудами, то оно — дар, который мы должны ценить очень высоко. Иисус говорил об Иоанне Крестителе, что он был велик настолько, что среди рожденных женами не было ему равных, но меньший в Царствии Небесном более его (11:11). Это великий дар предназначен не для избранных. В конце дней многие придут с востока и запада (со всего света) для того, чтобы быть вместе с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве (8:11). Выражение «Царство Божие» (или «Небесное») до Нового Завета не употреблялось, но, безусловно, подобные представления были знакомы иудеям. Ветхозаветные пророки ожидали пришествия «дня Господня» с давних времен (ср. Ам. 5:18) и были уверены в том, что в должное время Бог вмешается в жизнь мира. Он разрушит зло и установит новый порядок, соответствующий Его воле. В междузаветный период эта мысль утвердилась, и в апокалиптической литературе живым языком выражена глубокая убежденность авторов в том, что Бог обязательно ниспровергнет зло, и произойдет это скоро.

¹ *The Sayings of Jesus*, London, Лондон, 1949, 220.

Так, слова Иисуса о Царствии должны найти горячий отклик во многих верных и патриотически настроенных сердцах.

Но учение Иисуса не укладывалось ни в одну из ранее известных людям схем. Загадочными, в частности, были Его представления о настоящем и будущем.

Ч.Г.Додд считает высказывание Иисуса о Царстве Божиим относящимся исключительно к настоящему: «Нельзя найти параллельных реалий ни в иудейских учениях, ни в молитвах того периода» (*The Parables of the Kingdom*, London, 1938, 49).

Таковыми они и остались по сей день. Некоторые особым образом выделяют актуальность Царства («реализованная эсхатология»), другие же полагают, что Иисус относится к Царству как к абсолютному будущему, к тому, что еще должно прийти. Предпочтительнее было бы не строить собственные домыслы по поводу учения Иисуса, но признать, что иногда Он говорил о Царстве как о настоящем, иногда же — как о будущем. В некотором смысле, Царство наступает тогда, когда приходит Иисус. Бог присутствует в Иисусе, когда Он совершает чудеса, учит о духовной жизни, приводит в соответствие с Собою мир. Его пришествие преобразовывает все. Но в каком-то смысле Царство наступит в будущем. Оно наступит тогда, когда Иисус вернется. Собственно говоря, Царство наступило потому, что пришел Иисус. Но в этом же смысле оно придет, когда придет Иисус. Оно в настоящем. Оно и в будущем.

Так, Иисус говорит о пришествии Сына Человеческого во славе вместе с ангелами, о том, что Он будет сидеть на престоле славы (25:31), как о событии, которое произойдет в будущем. Далее Он скажет избранным людям: «Приидите... наследуйте Царство, уготованное вам» (25:34). И будущее завершение всего хода событий подразумевается, когда Иисус говорит о том, что не будет пить вина до тех пор, пока не настанет время пить новое вино в Царстве Отца (26:29). Подобно тому и слова молитвы: «Да придет Царствие Твое», — имеют отношение и к настоящему, и к будущему (6:10).

Существует мнение, что в данном Евангелии (а соответственно, и в Новом Завете) конец света представляется как событие неизбежное. Утверждения о том, что Царство Небесное приблизилось (3:2; 4:17; 10:7), истолковываются таким образом, что оно наступит очень скоро и во всей своей полноте. Если бы это положение могло быть подтверждено другими цитатами, то приведенные выше высказывания Матфея также могли бы служить тому доказательством, но само по себе подобное мнение не может быть выведено только из этих слов. Представляется, что из положений Матфея может следовать вывод о том, что начало служения Христа однозначно ознаменовало собою приближение Царства.

Образная речь Иоанна Крестителя указывает на неотвратимость Царства (3:7,10,12); она же указывает на служение Иисуса. В наставлении двенадцати ученикам содержится уведомление о дне страшного суда, но не сообщается, когда он настанет (10:15). Позднее Иисус предупреждает

апостолов: «Не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий» (10:23). Безусловно, это похоже на утверждение о том, что время *парусии* приблизилось, но высказывание звучит загадочно. Не совсем ясно, что означает «обойти» города и как следует понимать пришествие Сына Человеческого. Апостолы, безусловно, выполнили свою особую миссию и вернулись к Иисусу до наступления конца света, о чем, конечно же, знал Матфей, приводя эти слова. Должно быть он понимал их совсем иначе. Олбрайт и Манн пишут: «Во второй части стиха 23 просто устанавливается истина: *пришествие Человека* последует прежде, чем будет исполнена миссия в отношении Израиля» (*Matthew*, 125).

Лэдд утверждает, что положение о наступлении эсхатологического Царства перед окончанием апостольской миссии ошибочно. «Такая интерпретация не вписывается в общий характер содержания главы. Эта перикопа ясно указывает на то, что миссия учеников немедленно превратится в их служение миру. Настоящий стих содержит лишь ту информацию, что миссия учеников Иисуса в Израиле будет продолжаться до тех пор, пока не придет Сын Человеческий. Это значит, что Бог не отвернулся от Израиля, несмотря на его слепоту. Новый народ Божий должен признавать значение Израиля, пока не настанет конец» (*A Theology of the New Testament*, 200).

Здесь встречаются упоминания о «жатве», «кончине века» (13:30,39), об отделении хорошей «рыбы» от дурной (13:47-50), о том, что Сын Человеческий придет во Славе Отца Своего и тогда каждый получит по делам своим (16:27), и им подобные утверждения. Это, конечно же, свидетельствует о том, насколько Матфея интересуют события, сопровождающие конец света, но не указывает на время его наступления. Ученики могли спросить: «Какой признак Твоего пришествия и кончины века?» (24:3), но ответ им был дан в самых общих чертах, причем о неминуемости конца света здесь не говорится. По всей вселенной будет проповедано Евангелие прежде, чем наступит конец (24:14). Но никто, кроме Отца, не знает, когда он наступит (26:36; ср. 25:13). И потому последователи Иисуса должны бодрствовать — они не могут знать, когда это случится, и, значит, им надлежит быть в постоянной готовности. Подразумевается, что конец наступит неожиданно. Это — скрытый смысл притчи о десяти девах (25:1-13). Пять из них ожидали, что жених явится скоро, и потому не запаслись маслом. Это были верующие в неминуемость, но их не взяли на брачный пир. Смыслом последних слов Евангелия об учении всех народов, о крещении и о Его присутствии рядом с Его учениками «до скончания века» (28:20) является долгое ожидание.

Все это, безусловно, означает, что *парусия* для Иисуса имела величайшее значение. Но это не следует понимать таким образом, что Иисус или Его последователи стремились увидеть конец света в ближайшем будущем. Прежде, чем он наступит, пройдет время, но нигде не сказано, сколько времени должно пройти.

ПРИТЧИ О ЦАРСТВЕ

Особенностью синоптических евангелий является использование Иисусом притч в качестве примеров для обучения (хотя многие находят подобное и у Иоанна). А. М. Хантер утверждает, что более, чем треть всего учения Иисуса содержится в притчах (*Interpreting the Parables*, 7); большая же часть рассказанного в притчах производит сильное впечатление. В Евангелии от Матфея содержится целая группа притч, называемых «притчами о Царстве»,¹ которые и будут предметом нашего внимания. Слова: «Царство Небесное подобно...» встречаются у Матфея 11 раз² (Марк и Лука включают их лишь дважды).

Эти притчи не раз являлись предметом серьезных обсуждений. Ч. Г. Додд придерживается мнения, что они должны рассматриваться в соответствии с переломным моментом, ознаменованным пришествием Иисуса, понимание же притчи как материала, включающего общие положения христианской жизни, неверно.³ Он пишет: «Должна быть исключена всякая интерпретация притч, которая может привести к их обобщающему значению, единственно возможное отношение к ним — восприятие их как ярко индивидуализированных комментарием к исторической реальности». В притчах «полностью использован материал драматических иллюстраций для того, чтобы помочь людям увидеть в событиях, которые происходят у них на глазах: в чудесах Иисуса, Его призыве к людям и результатах этого; в блаженстве, которое нисходит на тех, кто следует за Ним, и в ожесточении, постигающем отвергнувших Его; в трагедии креста и страдании учеников; в роковом выборе иудейского народа и в грядущих несчастьях — противостояние Бога в Своем Царстве, славе и силе. Мир стал сценой, где играют Божественную драму, вечный источник которой обнаружен. Настал час решений. Это реализованная эсхатология». ⁴ Колин Браун (Colin Brown), не приводя доводов в пользу реализованной эсхатологии, подобным же образом настаивает на необходимости решения: «Ведь ни правда о Боге, ни правда о человеке не может быть прочитана непосредственным образом, как если бы в нашем распоряжении был ряд чистых фактов, за которые

¹ Л. Маури сравнивает притчи Иисуса с притчами раввинов и находит, что последние применяются «прежде всего для истолкования или подтверждения закона Моисеева» и для них «характерен, как правило, схоластический педантизм, а не яркость и оригинальность. Притчи Иисуса, напротив, подтверждают свидетельство евангелистов о том, что Он учил и проповедовал властно и с творческой новизной» (*IDB*, 3:652).

² И. Иеремияс возражает против этого традиционного перевода; он считает, что здесь скрыто арамейское *ʔ* и предпочитает такой вариант: «Действительно, Царство — это...» (*The Parables of Jesus*, London, 1954, 78-79). И. Говард Маршалл также согласен с этим. (*Eschatology and the Parables*, London, 1963, 27-28).

³ Однако, К. Г. Пайскер (С. Н. Peisker) утверждает: «Содержание притч невозможно свести к одной определенной теме; каждую притчу следует рассматривать в отдельности» (*NIDNTT*, 2:749).

⁴ *The Parables of the Kingdom*, 195, 197-198.

никто не несет ответственности. Притчи — это высказанные события, вызывающие к персональной реакции». ¹

И. Иеремияс в своем замечательном исследовании притч («Притчи Иисуса») опирается на работу Додда. Прежде всего, он обнаруживает, что в современном виде притч существуют указания на то, что они подвергались изменениям в процессе передачи их из уст в уста. В своем первоначальном виде притчи были ориентированы на учеников для их обучения, а те положения, которые изначально свидетельствовали об эсхатологичности учения, связанного с приходом Иисуса, или же о переломном моменте как о центральной точке зрения, теперь являются основой поучительности.

Но интересное исследование И. Говарда Маршалла «Эсхатология и притчи», по-видимому, продемонстрировало, что «интерпретация притч в терминах реализованной эсхатологии подлежит усиленному объяснению многих из них, и, с другой стороны, интерпретация учения Иисуса в терминах неизбежного наступления Царства препятствует тому, чтобы отдать должное притчам, и ведет к тому, что возникает нежелательное скептическое отношение к их подлинности». ² Это означает, что нам следует понимать притчи подобно той, в которой говорится о тайно растущем семени, или о горчичном зерне, как указания на неизбежность того, что Бог осуществляет Свои замыслы; те же притчи, где говорится о сетях и сорняках, уведомляют об ответственности, к которой призывает Иисус, и о будущем суде. Другие притчи повествуют об угрожающем слушателям Иисуса испытании (притчи об играющих детях и бесплодной смоковнице), остальные же содержат намек на *парусию*, которая должна наступить через некоторое время (притчи о десяти девах, о воре, о страже).

Притчи представляют собой живое и захватывающее повествование, включающее описание особенностей Царства. В основном, это учение о том, что пришествие Царства неминуемо, и, в ожидании кризиса, люди не должны медлить с принятием решения. Кроме того, важным является элемент великого роста (горчичное зерно и закваска, 13:31-33). ³ Царство могло казаться незначительным во времена Иисуса, но этим дело не кончится. Оно будет расти и расти, ибо наделено жизненной энергией. Притчи учат, что реализацией Царства явится *парусия*, которая, как сказано Иисусом, наступит в неведомое время.

¹ NIDNTT, 2:753.

² *Eschatology and the Parables*, 48.

³ Додд находит притчи о произрастании «подающими естественной интерпретации, которая превращает их в комментарий к той ситуации, в которой проходило служение Иисуса». Он видит также «долгий процесс развития» (*The Parab*, 193). Но это, конечно же не может служить оценкой того, что Иисус говорил в действительности.

СТРАСТИ

Седьмую часть своего Евангелия Матфей отводит рассказу о распятии и воскресении. Очевидно, что для него, как и для других евангелистов, эти два события — наиболее существенные. Представляется, что интерес Матфея к данной теме проявляется с самого начала, так как он приводит слова Иисуса, сказанные Иоанну Крестителю, когда проповедник праведности усомнился в том, может ли он окрестить Того, о Котором сказал: «Мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне?» — на что Иисус ответил: «Оставь теперь; ибо так надлежит исполнять всякую правду» (3:14-15).

Значение этого ответа не совсем ясно, но представляется истинным мнение тех исследователей, которые видят в нем связь с Исаией, гл. 53, где говорится о «Праведнике», который «оправдывает многих» (Ис. 53:11), Он присоединяется к ним и ради них умирает. Так, Крэнфилд говорит: «Праведность, которую Иисус предназначен нести до конца, была ролью страждущего Раба Господня.¹ Иисус «оказывается среди грешников. В этом и выражается праведность».²

В повествовании об искушении прямо не говорится о страстях, но впоследствии Матфей делает очевидным, что в преддверии Своего служения Иисус видел перед собою возможность быть творцом чудес и установить могущественную империю, властвовать над целым миром, но обе эти возможности Он отверг, сочтя их искушением сатаны. Они не были тем путем, по которому следовало идти для выполнения Божией воли. Вновь подобное ощущение возникает у нас, когда мы подходим к рассказу о преображении. Как правило, мы воспринимаем его как доказательство величия, и это, конечно же, так и есть. Но существенным может представляться и то, что те двое, которые говорили с Иисусом, были Моисей и Илия — законодатель и пророк, противостоявшие греховности народа, к которому себя причисляли. Спускаясь с горы, Иисус беседовал со своими друзьями о Его смерти и воскресении и о том, какова в этих событиях роль Иоанна Крестителя.

Хотя мы и видим здесь указание на страдания Иисуса, не вызывает сомнения, что Матфей неоднократно сообщает о предсказании Иисусом Его страстей. И. Иеремияс рассматривает слова Иисуса о днях, «когда отнимется у них жених» (9:15), как «очевидное пророчество о мессиан-

¹ *J/T* 8, 1955, 54. Подобным образом Лэмпи (G. W. H. Lampe) приходит к выводу: «Не будет преувеличением сказать, что в этом изречении Матфей показывает Иисуса, воспринимающего Свою сыновность и помазание таким образом, что Он отождествляет Себя с праведным остатком Израиля и, как представляющий его, объединяется с теми, кто прошел через крещение Иоанна, чтобы создать обновленное сообщество «святых». Мы, скорее всего, можем пойти и далее и увидеть более глубокое значение в словах Иисуса; Раб Господя, «страдающий за грехи других» и должен взять на себя эти грехи, осуществить наиважнейший суд или провозглашение праведности для Его народа» (*The Seal of the Spirit*, London, 1951, 37-38).

² Barth, *Tradition and Interpretation in Matthew*, 138.

ских страстях». ¹ Иисус сказал, что «Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (12:40). Как и Марк, Матфей сообщает нам, что сразу после великого признания Петра в Кесарии Филипповой, Иисус «начал открывать ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (16:21). То, что ученики признали в Нем Мессию, было для Него знаком к наставлению их для понимания значения мессианства. Мессианство Иисуса понимается не через оружие и победоносные битвы, не через блеск и богатство, но через смирение, отвержение и нищету. Оно означает в конце гибель грешников.

Вслед за преображением рассказывается о чуде исцеления, а за ним следует другое предсказание — о предательстве, смерти и воскресении (17:22-23). Входя в Иерусалим, Иисус произнес подобное же предсказание, но на сей раз прибавил, что будет предан язычникам, которые предадут Его поруганию, битию и распятию. И вновь здесь звучит уверение в том, что в третий день Он воскреснет (20:17-19).

В отличие от других Евангелий, Матфей вводит свое повествование о страстях совершенно иным предсказанием. Иисус сказал: «Вы знаете, что через два дня будет Пасха, и Сын Человеческий предан будет на распятие» (26:2). Матфей далее выделяет исполнение сказанного в Писании во всех событиях, происходивших в то время (26:54-56), особенно в многообразии деталей, сопутствующих смерти Иисуса. Так, видимо, имея в виду слова Захарии (11:12), он говорит о деньгах, уплаченных Иуде, при этом сообщая точную сумму — тридцать сребренников, Марк же и Лука об этом не говорят (26:15). Он цитирует слова того же пророка о поражении пастыря и рассеянии овец (26:31; см. Зах. 13:7). Слова Его о том, что душа скорбит смертельно (26:38), являются отголоском псалмов (Пс. 41:7,12; 42:5), в то время, как обращение к первосвященнику, в котором говорится о Сыне Человеческом (26:64), сидящем одесную власти и грядущему со славою в облаках, тоже относится к Ветхому Завету (Пс. 109:1; Дан. 7:13). Матфей акцентирует исполнение пророчества в покупке земли горшечника на заплаченные Иуде деньги (27:9; см. Иер. 32:6-9; Зах. 11:12-13).

Распятому на кресте Иисусу давали пить уксус, смешанный с желчью (27:34; см. Пс. 68:22), деление же Его одежд по жребию также заимствованно из Ветхого Завета (27:35; см. Пс. 21:19). Ветхозаветные реалии встречаются и в насмешках прохожих, кивавших головами (27:39; см. Пс. 21:8, 108:25). Несостоятельность упования Иисуса на Бога — еще один ветхозаветный мотив (Пс. 21:9, — это положение встречается и в других книгах, но не выражено так, как это сделал Матфей). В завершение приводится крик отверженности, который Матфей повторяет вслед за Марком: «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?»

¹ TDNT, 4:1103. Он считает, что многие воспринимают это как оговорку.

(27:46; см. Пс. 21:2). Эти слова указывают, какой страшной ценой досталась Иисусу Его смерть ради грешников. Но так как Он вытерпел эту отверженность, грешники не нуждались в том, чтобы когда-либо испытать подобные муки. Матфей приводит единственное высказывание, произнесенное распятым Иисусом (см. далее исследование о Марке).

Все три синоптика приводят моление Иисуса в Гефсиманском саду, но Матфей наиболее подробно рассказывает об этом. Только он говорит о том, что Иисус называл Бога «Отец Мой» (у Марка и Луки — просто «Отец»). И лишь Матфей сообщает, что Иисус молился во второй раз, а затем — и в третий раз, о том же самом. Происходящее в Гефсиманском саду представляется очень важным. Это приобретает еще большее значение, ввиду уверенности в том, что Бог мог бы помешать злым людям схватить Его Сына. Матфей рассказывает нам об уверенности Иисуса в том, что Отец мог бы предоставить Ему «теперь... более, нежели двенадцать легионов Ангелов» (26:53). Смерть Его последовала не в результате происков Каиафы, не по решению военной власти Пилата; это произошло по воле Божией. Это явствует также из слов молитвы Господней, которую произнес Иисус в Гефсиманском саду: «Да будет воля Твоя» (26:42). Еще раньше Иисус сказал: «Время (*kairos*) Мое близко» (26:18; ср. 26:45). Словом *kairos* обозначен здесь срок, определенный Богом для завершения Его спасительной миссии.¹ То, что смерть Иисуса была свидетельством Его послушания Отцу — важно для Матфея. Далее Матфей, возможно, намекает на то, что в смерти Иисуса отчасти присутствовала и добрая воля Самого Иисуса, описывая это необычным образом: «Испустил дух» (27:50).²

Матфей подробно рассказывает о том, как старейшины народа готовились погубить Иисуса (26:3,47,57; 27:1,3,12,20,41; 28:12), в то время как Марк упоминает их в связи с этим лишь три раза, а Лука — всего однажды. Матфей достаточно часто (как и Марк), упоминает о первосвященниках, но то, что он к ним присоединяет и старейшин, указывает, вероятно, на то, что не только церковники отвергали Иисуса. Большинство старейшин народа также было в этом замешано. Матфей осознает, что совещание было настроено враждебно; совещание было «об Иисусе, чтобы предать Его смерти» (27:1), его участники стремились освободить Варавву и погубить Иисуса (27:20). Матфей свидетельствует об ужасном крике толпы: «Кровь Его на нас и на детях наших» (27:25).

¹ Дэвид Хилл считает, что здесь слово «время», как и слово «час» в Евангелии от Иоанна, относится к смерти Иисуса, а не к Вечере, и не к Его возвращению (*The Gospel of Matthew*, London, 1972, 337).

² Ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα; Марк и Лука употребляют слово ἐξέπνευσεν, а у Иоанна сказано παρέδωκεν τὸ πνεῦμα. Ни одно из этих выражений не применяется по отношению к смерти в обычных обстоятельствах. Глагол, использованный Матфеем, употребляется иногда в сочетании с τῆν ψυχὴν (Быт. 35:18; Josephus *Ant.* 1. 218 и т. д.), но его выражение остается необычным.

Именно Матфею мы обязаны информацией о тревоге Рима по поводу происходящих событий. Он повествует нам о сне жены Пилата и ее просьбе не делать ничего «этому Праведнику» (27:19). Он упоминает и о том, что Пилат умыл руки свои перед народом, говоря, что он невиновен в крови Иисуса (27:24). Это привело к тому, что народ добровольно принял на себя ответственность за смерть Иисуса (27:25). В эпизоде с освобождением Вараввы (27:15-26) Матфей ясно показывает, что римляне признали Иисуса невинным и не хотели Его казни. Именно иудеи стали просить за Варавву и настояли на смерти Иисуса.

Далее он говорит нам, что за смертью Иисуса последовало несколько странных событий. Помимо упоминания о том, что разорвалась завеса в храме (это есть и у Марка, и у Луки), он отмечает, что «земля потрясалась и камни расселись; и гробы отверзлись и... тела усопших святых воскресли» (27:51-52), добавляя, что после воскресения Иисуса эти святые «вошли во святой град и явились многим» (27:53). Без сомнения, Матфей хочет внушить своим читателям, что смерть Иисуса была катаклизмом. Он рассказывает не о мелких случайностях, но о событии, которое разодрало завесу места присутствия Бога в храме, которое физически потрясло землю до самого основания и оказало сильное воздействие даже на царство мертвых.

У Матфея есть важное свидетельство, которое показывает нам значение смерти Иисуса. Он сообщает нам данное Иисусом объяснение чаши на Тайной Вечере: «Сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (26:28). Не совсем ясно, есть ли в этой фразе слово «новый» (в некоторых из наиболее значительных рукописей его нет, и вполне возможно, оно попало в этот текст из повествования Луки). Но, написанное или нет, оно все же подразумевается: любой «завет», который тогда заключил бы Иисус, непременно оказался бы новым. Очевидно, Иисус ссылается на великое пророчество Иеремии 31:31 и т.д. Люди непрерывно нарушали завет, некогда заключенный Богом с этим народом, а потому через пророка Своего Бог объявил, что Он заключит новый завет; завет, который будет основан не на способности людей его соблюдать, а на двух вещах — духовности и прощении. Бог сказал, что запечатлеет закон Свой в сердцах людей, подразумевая, что они изменятся настолько, что станут честными людьми (ср. 18:3) и не будут отчаянно стремиться внешне приспособиться к закону, совершенно не огласующему с их внутренним существом. И еще должно быть прощение, которое, как полагает Матфей, получено благодаря смерти, которую принял Иисус, а не жертвоприношениям, совершавшимся на алтарях иудеев или (что в данном случае равнозначно) язычников. Смерть Иисуса, действительно, была связана с людскими грехами, и навсегда уничтожила их. В контексте таких высказываний, как отождествление Иисусом Себя с грешниками (3:15) или предание Им Себя для искупления многих (20:28), становится совершенно ясно, что Он спас грешников, заняв их место.

Г. Барт утверждает, что Матфей «позаимствовал из традиции толкование смерти Иисуса как искупительной жертвы», следовательно, таково было очень древнее и широко распространенное толкование. Далее он пишет, что Матфей здесь не только применяет понятие искупительной жертвы, но, одновременно, придает ему иной смысловой оттенок, предполагающий, что прощение грехов в результате заместительной жертвы Иисуса совсем не означает обесценивания воли Божий и закона, но, напротив, только утверждает их (*Tradition and Interpretation in Matthew*, p. 147).

Прежде чем завершить изучение повествования о страстях, следует заметить, что Матфей проявлял особенный интерес к Иуде. Именно Матфей свидетельствует о том, что Иуда, замыслив предательство, спросил первосвященников: «Что вы дадите мне?», и что ему предложили тридцать сребренников (26:15). Когда Иисус предсказал, что Он будет предан одним из Двенадцати, а апостолы принялись спрашивать, кто это, именно в Евангелии от Матфея Иуда также спросил: «Не я ли?» (26:25). И лишь Матфей сообщает, что, когда в саду предатель поприветствовал Иисуса, Учитель обратился к нему со словом «друг». Затем у Матфея следуют несколько слов, которые могли бы означать: «Делай то, за чем пришел» или «Зачем ты пришел?» (26:50; Марк пропускает их, а у Луки вместо этого записано: «Целованием ли предаешь Сына Человеческого?»). И только в этом Евангелии мы можем прочесть о раскаянии Иуды, о его попытке вернуть деньги, бросив их в храме, и о его самоубийстве (27:3-10). Из рассказа Матфея явствует, что среди тех, кто казался близкими к Иисусу, мог найтись предатель; и все повествование о страстях написано так, чтобы показать это.

АПОСТОЛЬСТВО

Иисус призвал некоторых учеников в начале Своего пастырства (4:18-22). Матфея Он призвал несколько позже (9:9-13). Каждый раз Христос призывал следовать за Ним с открытым сердцем, что видно из того, как призванные оставили свой образ жизни, дабы быть с Иисусом. Суть ученичества, к которому Он призывал людей, состояла в личной привязанности к Иисусу, преданности Ему и Его учению.¹ Это сильно отличается от практики раввинских школ. Там ученик должен был постоянно спорить с лидером. Целью ученика было освоить традицию и в результате самому стать учителем. Ученики же Иисуса были «не стражами традиции, а свидетелями Личности».²

Иисус давал понять желающим стать Его последователями, что им придется отказаться от многого (8:19-22), и, очевидно, они чувствовали,

¹ Борнхамм изучает употребление слова *κύριος* учениками. Он показывает, что в этом Евангелии ученики обращались к Иисусу не со словом «Учитель» или «Равви», но — «Господи» (исключение составляет Иуда Искариот — 26:25, 49 — говорящий не так, как другие ученики — ст. 22). Слово *κύριος* могло употребляться просто для выражения уважения, но Борнхамм считает, что ученики не это имели в виду. Скорее, «*κύριος* как титул и обращение к Иисусу во всех случаях означает титул божественного Величия» (*Tradition and Interpretation in Matthew*, Philadelphia, 1963, 42-43).

² Albright and Mann, *Matthew*, cliv.

что цена будет высока, поскольку нет никаких указаний на то, что они когда-либо стали его учениками. Это хорошо видно, например, из слов Иисуса, что каждый, кто последует за Ним, возьмет свой крест — яркая метафора смерти, впечатлявшая эгоцентричных. «Кто хочет жизнь свою сберечь, тот потеряет ее», говорил Иисус. Обрести же жизнь можно потеряв ее ради Христа (16:24-25). Та же истина высказывается, когда два сына Зеведеевы вместе с матерью подошли к Иисусу и стали просить о высших местах в Его Царстве. Он ответил им: «Не знаете, чего просите; можете ли пить чашу, которую Я буду пить?» (20:20-22; о чаше Иисуса см. 26:29). Опять речь идет о том, что ученичество — это самопожертвование, а не спасение себя. Именно поэтому не последовал за Христом юный владделец имения (19:16-22). Он явно лелеял мысль о том, чтобы стать последователем Иисуса, но не захотел сделать этого ценой своего благосостояния. Иисус искал такой привязанности к Себе, которая превосходила бы любовь к имуществу и даже семейные узы (12:48-50). Нечего удивляться тому, что «жатвы много, а делателей мало» (9:37).

У Матфея есть слова о том, что хорошо изгнанникам, которые, как ни странно, оказываются «блаженными», поскольку Царство их (5:10). Преследование людей Божиих — не новое явление, еще пророки познали это (5:12). Ученики должны молиться за своих гонителей (5:44), так как если они будут себя правильно вести, то станут «сынами» царства (5:45). Если их гонят в одном городе, они должны бежать в другой (10:33). Преследования не должны отвратить их от выполнения долга.¹

Радикальная природа следования за Иисусом хорошо видна в месте, где ученики Иоанна Крестителя указывают на то, что они и фарисеи много постятся, а ученики Иисуса нет. Но Иисус требовал не просто соблюдения принятых религиозных обрядов и согласия с принятыми религиозными правилами. Он спросил их: «Могут ли печалиться сыны чертога брачного, пока с ними жених? Но, — добавляет Он, — придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься. И никто к ветхой одежде не приставляет заплат из небеленной ткани... не вливают также вина молодого в мехи ветхие» (9:14-17). Он не призывал людей к приглаженному иудаизму — старой системе с некоторыми нововведениями. Он проповедовал радикально новый образ жизни, который не мог существовать в рамках иудаизма. Он оторвался бы от старой жизни подобно новым заплатам на старом платье. Подобно новому вину в старых мехах, он разорвал бы прежние устои. Те, кто следуют за ним, должны отдавать себе отчет в этом.

Некоторые ученые подчеркивают близость Матфея к традиции иудаизма. Например, Борнкамм пишет: «Матфей трактует закон в общем, так же как традиция иудаизма. Или, точнее, его трактовка в принципе не отличается от традиционной» (*Tradition and Interpretation in Matthew*, 31). Конечно, подход Матфея, в определенном смысле, родствен подходу книжников, но нельзя забывать о том,

¹ «В общем, Матфей пишет свое Евангелие, чтобы не дать гонениям на церковь помешать распространению благовестия» (Robert H. Gundry, *Matthew*, Grand Rapids, 1982, 9).

что, отстаивая закон и требуя праведности, он говорит не то, что книжники. Он ищет чего-то принципиально нового.

Примером новой позиции является отношение Иисуса к чистой и нечистой пище. Предмет, накаливший спор, вызванный жалобами иерусалимских фарисеев и книжников, состоит в том, что ученики Иисуса нарушили предание старцев и не совершают ритуального омовения рук перед едой (15:1-20). Иисус ответил им пространной речью и закончил следующим выводом: «Не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст...» — злые помыслы, ведущие к злым делам. Это было радикальной новостью, поскольку почти все религии имели (и до сих пор имеют) те или иные законы, связанные с пищей. Но Иисус говорит здесь о вещах гораздо более важных, чем подобные мелочи. В этом Евангелии явно подчеркивается незначительность внешнего и значительность внутреннего (напр., 6:1-6, 16-18; 7:15-20, 12:33-37).

Матфей всячески подчеркивает роль Иисуса как учителя, о чем свидетельствует множество наставлений, приведенных в его Евангелии. Быть учеником значит учиться, и Матфей дает понять, что апостолы действительно усвоили множество поучений Иисуса. Например, когда Иисус предостерегал от фарисейской и саддукейской закваски, ученики не поняли (они решили, что речь идет об отсутствии у них хлеба), и Иисус доступно им разъяснил (16:11-12; ср. 13:51; 17:13).¹ Матфей часто опускает упоминания о непонятливости учеников, которые есть у Марка. Обычно это объясняется желанием умолчать об огрехах учеников, но скорее причина здесь в сконцентрированности Матфея на эффективности Иисуса как учителя. Матфей изображает апостолов не понятливыми от природы, а просвещенными поучениями Иисуса. То, что он не выгораживает учеников, видно из честных рассказов об их маловерии (6:30; 8:26; 14:31; 16:8; 17:20; 28:17). В Евангелии от Матфея приводится самый полный отчет о случаях, когда Иисус предсказывал свою смерть, а Петр отклонял Его предсказания, и Иисус упрекал Петра (16:22-23). И только Матфей рассказывает о том, что этот ученик отрекся от Иисуса «перед всеми» (26:70) и поклялся, отрекаясь вторично (26:72). Матфею важно не отрицать проступки учеников, а показать величие их Учителя.

Другой важный аспект ученичества у Иисуса проявляется в споре, последовавшем за обвинением Иисуса фарисеями в том, что Он изгоняет бесов силой князя бесов веельзевула (12:24). Иисус ответил им, что это

¹ Например, Ульрих Лутц пишет: «Иисус — это Учитель, Который приводит Своих учеников к пониманию... Ученики — люди слабой веры, но они понимают» (Stanton, *The Interpretation of Matthew*, 103). Ряд ученых считает «ясным» наставление ученикам у Матфея. Они полагают, что оно адресовано первым последователям Иисуса и написано в доступной форме, ясно дающей понять читателю, что требуется от всех последователей Иисуса. При таком подходе Петра часто считают идеальным учеником. Это утверждение весьма спорное, поскольку Матфей стремился выразить то, чему учил Иисус. Но он, конечно, не собирался представить строгий исторический очерк. Он рассчитывал, что его читатели примут всерьез наставления Иисуса ученикам, и изменят их к своей жизни.

свидетельствовало бы о разделении царства сатаны и, в таком случае, оно не сможет устоять, и далее говорил о том, что сыновья фарисеев тоже изгоняют бесов. Могут ли фарисеи сказать о них то же, что говорят об Иисусе? Далее Он доходит до кульминации: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие» (12:28). Наличие силы, повергающей бесов, рассматривается как присутствие Царства. Только когда сильный связан, его дом можно ограбить. Далее следует откровенное высказывание: «Кто не со Мною, тот против Меня» (12:30). В войне, которую ведет Иисус, не может быть нейтралитета. Он призывает людей к жизни, где сила сатаны сокрушена. Он предлагает им новую власть, не их собственную, чтобы сатана не мог влиять на их жизни. В этой ситуации мы либо выбираем Иисуса, либо нет. Приходящие к Иисусу должны знать о Его намерениях и о новой власти, которую Он принес в жизнь.

Из Нагорной проповеди мы видим абсолютизм Иисуса и переоценку ценностей, которую он влечет за собой (5:1-12). Блаженными оказываются не те, кого признавала таковыми официальная иерархия Иерусалима, а нищие духом, плачущие, кроткие, алчущие и жаждущие правды, милостивые, чистые сердцем, миротворцы, изгнанные. Современные религии согласились бы признать некоторых из них, но не весь список. Иисус был далек от признания общепринятых религиозных ценностей своего времени.

В дальнейшем мы видим, как Иисус обращался с нарушением заповедей. В то время иудаизм очень серьезно относился к необходимости соблюдения закона Божиего и шел на все, дабы точно определить, что является его нарушением. Буква закона была важнее всего. Должно исполняться все, что предписано Богом, — и не более. Но если буква не нарушалась, прихожанин был вне подозрений. Иисус, однако, брал одну заповедь за другой и демонстрировал, насколько просто нарушать дух закона, оставаясь в его рамках. Недостаточно соблюдать заповедь «не убивай». Сердиться на брата напрасно значит предаваться чувствам, ведущим к убийству, и, следовательно, нарушать заповедь. К тому же ведет гневное или обидное слово (5:21-22). То же самое и с вожделенным взглядом, клятвой и так далее. Учение Иисуса не является модификацией иудаизма. Это радикальное нововведение, требующее больших внутренних сил. Иисус учил, что, хотя дерево узнается по плодам, важно, чтобы дерево было хорошим. «Всякое дерево доброе приносит и плоды добрые» (7:15-20; 12:33). В другом месте он говорит о строительстве дома на хорошем фундаменте (7:24-27). Если фундамент прочен, дом будет надежен; если фундамент плох, дом рухнет.

Главное требование Иисуса — чтобы люди жили в любви. Мы уже отмечали, что только в любви мы станем сынами Бога (5:43-48), и весь закон может быть резюмирован в заповедях любви к Богу и человеку (22:36-40; ср. также 19:19). Заповедь любви показывает нам, как следует толковать закон. Нам также следует отметить золотое правило (7:12) и

то, что охлаждение любви ведет к трагедии (24:12). Мир так устроен, что мы любим тех, кто нам нравится, и тех, кто любит нас. Так любили последователи Иисуса, любили, потому что их любил Бог. В христианстве сначала приходит Божия любовь, а наша любовь — это ответ на нее. Поэтому христиане не могут ограничиваться любовью к тем, кто их привлекает, к тем, кто их любит и тем, кто может принести им пользу. Они любят потому, что любимы милостивым Богом.

Любовь — это действие. Она заставляла заботиться о других, особенно о бедных, которые жили в Палестине первого века в тяжелейших условиях. Последователи Иисуса постоянно оказывали им материальную помощь, но делали это незаметно для других, не трубя в трубы и не похваляясь как некоторые, стремившиеся прослыть добродетельными (6:2-4).

Иисус не принимал ритуальных табу своих современников. Матфей записал спор по поводу того, как следует соблюдать субботу (12:1-14). Обычно верующие иудеи исполняли все правила по соблюдению субботы с предельной серьезностью. Суббота выделялась среди всех остальных дней как святой день Бога. Правила ее соблюдения предписывали среди прочего воздерживаться в этот день от исцеления людей. Но Иисус утверждал, что отказ от насущных потребностей, будь то утоление голода (12:1) или исцеление (12:10), — не есть знак благочестия, и делал и то, и другое.

Иисус подчеркивал важность детей.¹ Для того, чтобы войти в Царство, мы должны «обратиться» и стать как дети (18:3). Прежде всего это призыв к умалению (18:4). Но это учение значит больше, чем просто призыв ко взрослым стать подобными детям в смиренности и доверчивости. Он говорит, что дети имеют ценность сами по себе. Ужасная судьба ждет любого, кто причинит вред «одному из малых сих», верующих в Христа (18:6). Под «малыми сими» здесь понимаются умаленные ученики,² но мы не должны упускать из виду важность детей для Иисуса. Когда ученики пытались помешать людям, несшим детей к Нему, Иисус запретил им. Он принял детей и возложил на них руки (19:13-15). Первосвященники и книжники не сочувствовали детям; они призывали Иисуса приказать замолчать детям, восклицавшим: «Осанна Сыну Давидову!». Но Иисус напомнил им слова Писания: «Из уст

¹ Матфей употребляет слово παιδίον 18 раз, тогда как у Марка оно встречается 12 раз, а у Луки — 13; в других текстах оно употребляется не больше 3 раз. У Матфея мы видим τέκνον 14 раз (максимальная частота употребления для всех других текстов), θυγάτηρ — 8 раз (больше только у Луки — 9 раз) и υἱός — 89 раз (в других текстах — гораздо меньше). Итак, Матфей внимателен к детям.

² Некоторые, в самом деле, утверждают, что это слово обозначает просто «ученики». Например, Э. Швейцер пишет: «Однако наиболее характерное выражение для обозначения людей из круга Матфея, это “один из малых сих”, употребляемое для обозначения ученика» (Stanton, *The Interpretation of Matthew*, 138).

младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу» (21:15-16; Пс. 8:3). Он приветствовал детей.

Иисус хотел, чтобы люди доверяли Богу. Он призывал их не беспокоиться о насущных потребностях, таких как пища или одежда. Птицы не беспокоятся, но Бог следит за тем, чтобы у них была пища. Растения не беспокоятся, но Бог одевает их в одежды, более роскошные, чем у великого Царя Соломона. Значит, нет причин для беспокойства и Иисус ждет, чтобы мы доверяли (6:25-34).

Доверяющий человек — это человек молящийся. В истинной молитве нет ничего показного, в отличие от «молитв» лицемеров, заботящихся о том, чтобы их видели люди (репутация благочестивца помогает!). Молитва должна быть тайной; она касается только ученика и Бога и более никого (6:5-6). Молитва должна быть простой, без пустых повторов, как у некоторых. Иисус дал в качестве образца молитву Господню, которая помогает столь многим христианам на протяжении столетий (6:9-13).

Нельзя закончить раздел об ученичестве, не отметив, что Матфей особенно подчеркивает этические качества. Интересно, что он употребляет слова *agathos*, «хороший», 19 раз (из всех книг Нового Завета чаще оно употребляется только в Послании к римлянам — 21 раз), и *kalos*, тоже означающее «хороший», 21 раз (чаще, чем в любой другой книге; следующей идет Первое послание к Тимофею — 16 раз). Слово *dikaios*, «праведный» (справедливый), встречается у него 17 раз — чаще чем в любой другой книге (у Луки оно встречается 11 раз); слово *dikaisynē* «праведность» (справедливость), он употребляет 7 раз — больше, чем в других книгах, за исключением писаний Павла (Марк не использует его вовсе, а у Луки оно встречается один раз). И, хотя здесь нет предпочтения в словах, обозначающих грех, он 26 раз употребляет противоположное по значению *ponēros*, «злой», — это ровно в два раза больше, чем у Луки, у которого это слово второе по частотности после Матфея, и 13 раз *hypokritēs*, «лицемер» (всего в Новом Завете данное слово встречается 17 раз). Хотя частотность употреблений ничего не значит сама по себе, это свидетельствует по крайней мере о том, что Матфея интересуют люди, обладающие (или не обладающие) названными качествами.

МИССИЯ ДВЕНАДЦАТИ

Один раз Иисус отправил апостолов проповедовать. Их миссия ограничивалась пределами Израиля. Он велел им не ходить ни к язычникам, ни даже к самарянам (10:5); целью миссии были «погибшие овцы дома Израилева» (ст. 6). Некоторые черты этого задания свойственны только данной миссии, другие же присущи и последующим. Как бы то ни было, Иисус дал ученикам власть над бесами и болезнями. Их целью было проповедовать «приближение Царства Небесного» (10:7). Они пошли с вестью о мире, а Иисус дал им указания, как вести себя в зависимости от того, мирно их встречают, или нет (10:11-15).

Никто, однако, не ожидал хорошего приема; они шли как овцы среди волков (10:16). Таково введение в часть, где речь идет о преследованиях, выпавших на долю апостолов в этой миссии, и тех испытаний, которые ждут последователей Иисуса в будущем. Идущие за Ним должны полагаться на Бога перед враждебным судом, и тогда Дух их Отца будет говорить в них (10:20). Они не должны бояться (10:26), и Бог позаботится о них (10:30-31). Несомненно, их будут соблазнять отказаться от столь трудной миссии, но Иисус предупреждает, что их вечная жизнь зависит от их решения. Если они отрекутся от Христа перед людьми, Он отречется от них перед Отцом (10:32-33). Никакой земной привязанности не позволено соперничать с любовью, которую последователи Христа испытывают к Нему. Они должны взять свой крест и следовать за Ним, и отдать свою жизнь за Него, дабы сберечь ее (10:37-39).

Это ведет к утверждению, что тот, кто принимает Христа, принимает и Отца, пославшего Его (10:40). Это глубокая и важная истина, ведущая к пониманию величия, дарованного последователям Христа. Любый поступок, совершаемый во имя Христа, будет вознагражден.

ЦЕРКОВЬ

Обычно считается, что Матфея церковь интересует больше, чем других евангелистов.¹ Он утверждает сообщество людей Иисуса на протяжении своего Евангелия. Он единственный из всех Евангелистов употребляет слово «церковь» (*ekklēsia*). Это слово находим в двух очень важных местах (16:16-19; 18:15-18).² В первый раз когда Петр в Кесарии Филипповой исповедует веру в Иисуса «Христа, Сына Бога Живого». Иисус отвечает на это: «Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах; и Я говорю тебе: ты — Петр (*petros*), и на сем камне (*petra*) Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (16:16-19).

Прежде всего мы замечаем, что это не человеческое открытие, а приходит как откровение свыше. Оно не обязательно означает внезапную искру прозрения. Возможно, это оказалось результатом долгих наблюдений Петра, во время которых Бог постепенно подводил его к правильному пониманию Иисуса. Но главное — откровение, а не то, как оно произошло.

¹ Например, Ф. Грант пишет: «Иногда текст Матфея называют «церковным» Евангелием, так как он гораздо больше внимания уделяет церкви, чем остальные евангелисты и авторы других новозаветных текстов» (*IDB*, 3:311).

² Их часто считают фальшивыми, в первую очередь — Эдуард Швейцер (*The Good News According to Matthew*, London, 1976, 336 и далее), а также Рудольф Бультман, который полагает, что «эти высказывания принадлежат уже самой Церкви» (*The History of the Synoptic Tradition*, Oxford, 1963, 146, см. также 138-141). Подлинными их признает К. Л. Шмидт (K. L. Schmidt), *TDNT*, 3:518-526, и Оскар Кульмай, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, London, 1962, 164 и далее.

Церковь должна быть основана на камне. Игра слов и то, что они обращены к Петру, не оставляют сомнений в особом положении, которое отведено этому апостолу. Римские католики традиционно считали, что Иисус тем самым назначил Петра главой церкви и что Петр стал римским епископом и затем передал свой пост своим наследникам в Риме.

Такую позицию утвердил II Ватиканский собор, который провозгласил, что «роль, которую Господь возложил лично на Петра, первого из апостолов, — неизменна и была предназначена для передачи преемникам Петра» (*The Documents of Vatican II*, ed. Walter M. Abbott, London, 1966, 40); «После того, как Петр исповедал свою веру, Иисус объявил, что Он созиждет Свою Церковь; Петру же Он обещал и ключи от царства небесного» (с. 344).

Таким образом, все, не входящие в эту общность, не могут претендовать на то, чтобы безусловно считаться членами истинной церкви. Но не стоит торопиться с выводами. Иисус сказал, что построит церковь не на Петре (*petros*), а на камне (*petra*) и небольшая разница между словами существенна.¹ Греческий текст позволяет предположить, что под камнем следует понимать не столько человека, сколько провозглашенное им исповедание веры, следовательно, церковь должна быть построена на исповедании Иисуса как Христа, Сына Божиего. Многие считают, что самым адекватным пониманием является сочетание двух идей; тогда под камнем следует понимать Петра, исповедующего веру в Иисуса.²

Ключи от Царства могут символизировать учительский долг. В стихе 23:13 мы читаем, что книжники и фарисеи затворяют Царство Небесное для людей, не позволяя им войти в него. Их учение предусматривало удерживание людей на расстоянии. Если Иисус имел в виду именно это, Его учительство несет право связывать и разрешать, т.е. устанавливать запреты и разрешения. Это означает расширение учительских функций церковных лидеров.

¹ В арамейском языке такой разницы нет. Но мы имеем дело с греческим текстом, а слово, стоящее в арамейском оригинале, таково, что по-гречески его можно выразить двумя разными словами.

² Этот вопрос вызвал немало споров на Ватиканском соборе 1870 г. Гриффит (W. H. Griffith) сделал интересное резюме доклада, подготовленного архиепископом Кириком (Kenrick). Правда, он не прозвучал на Соборе, но был опубликован позднее. Кирик отмечал пять вариантов толкования данного фрагмента, принятых в древности: «1) Первый провозглашал, что Церковь была основана на Петре — эту трактовку подтвердили 17 отцов. 2) Второй предполагал, что слова эти относятся к апостолам, среди которых Петр просто был *первым* — это было мнение восьми отцов. 3) Третий утверждал, что эти слова относятся к вере, которую исповедал Петр, — этот взгляд поддержало не менее 44 отцов, включая самых влиятельных и авторитетных. 4) Четвертый вариант подразумевал, что эти слова относятся к Самому Иисусу Христу и что Церковь основана на Нем — этого мнения придерживалось 16 авторов. 5) Пятый вариант под словом «камень» понимал самих верующих, которые, веруя во Христа, становились живыми камнями для храма Тела Его. Однако лишь немногие поддержали эту точку зрения» (*The Principles of Theology*, London, 1930, 470-471). Трактовка, ставшая обязательной для римской церкви, — далеко не абсолютная и вовсе не была общепризнанной для ранней церкви.

Например, Джордж Е. Лэдд пишет: «Действительно, когда ученики пошли по городам Израиля возвещать о Царстве Божием, они уже пользовались властью связывать и разрешать. Где бы ни принимали их и ни слушали их благовестие, повсюду воцарялся мир; но если они и их благовестие были отвергнуты, то дому этому грозила Божия кара (Мф. 10:14,15)» (*A Theology of the New Testament*, 118). Гюнтер Борнкамм рассматривает власть связывать и разрешать как относящуюся «прежде всего, к власти учителя» (Stanton, *The Interpretation of Matthew*, 93).

Учение единомышленника Христа утверждено на небесах. Как бы то ни было, не следует думать, что право связывать и разрешать дано только Петру. Очевидно, что оно вменено также и другим и, прежде всего, церкви (18:18).

Это место ясно предполагает продолжение существования последователей Христа как религиозной группы. Оно определяет особое место исповедания Христа как Сына Божиего и предполагает ведущую роль Петра, поскольку он признал это раньше других. Оно также предвосхищает учение, призванное раскрыть Царство Небесное для будущих поколений.

Другое место, где речь идет о церкви, касается процедуры, которой надо следовать, в случае, если один член (церкви) согрешит против другого. Потерпевший брат должен первым поговорить с виновным в надежде уладить дело между собой. Главное здесь вернуть виновного в братство.¹ Если такой подход не срабатывает, потерпевший должен призвать в свидетели еще одного или двух; возможно, они добьются цели. Если виновный отказывается внять им, брат должен «сказать церкви». Если согрешивший не повинуетя и церкви, его следует рассматривать как «язычника и мытаря» (18:15-18). Это чисто дисциплинарная процедура, мало говорящая нам о сущности церкви.² Ясно, что церковь будет стараться сохранять мир среди своих членов, но изгнание законных в грехе свидетельствует о пределах терпения братства.

Дальнейшие сведения о церковных интересах находим в указаниях относительно крещения. Последнее, что Матфей сообщает нам о воскресшем Христе, это Его слова о том, что апостолы должны крестить Его последователей независимо от национальной принадлежности «во имя Отца и Сына и Святого Духа» (28:19). Им предписывалось учить этих новых последователей хранить все заветы Иисуса. Послушание составляет важную часть ученичества. Иисус добавляет, что обещает быть с ними «во все дни до скончания века» (28:20).

¹ Например, Швейцер пишет: «Чтобы пощадить его гордость, нужно поговорить сначала без свидетелей, а выражение “вернуть” означает, что речь идет о покаянии грешника, а не о “простом общении”» (*The Good News According to Matthew*, 370).

² Ряд авторов отмечает, что подобные установления встречаются в кумранских текстах — например, A. R. C. Leaneу, *The Rule of Qumran and Its Meaning*, London, 1966, 178, 180.

Многое в этом Евангелии можно рассматривать как «учение об ученичестве», и это на руку тем, кто ставит акцент на общине. «Матфей действует не в вакууме. Его работа совершается внутри церкви, чьи нужды он удовлетворяет. Его Евангелие в большей степени, чем все остальные, является продуктом общины, ради которой оно и написано.»¹ Действительно, для Матфея, как ни для кого другого, важен момент братства. Слово «брат» он использует 39 раз (столько же, сколько в Первом послании Павла к коринфянам). Это больше, чем в любой другой книге, за исключением Деяний, где оно встречается 57 раз.

¹ Кристофер Стендал в *Peake's Commentary on the Bible*, 769.

Евангелие от Луки и Деяния: учение о Боге

Общепризнано, что Евангелие от Луки и Деяния апостолов написаны одним человеком. Это делает Луку очень важной фигурой для любых исследований. Вместе его книги составляют более четверти объема Нового Завета. Вклад этого автора больше, чем чей-либо еще, и, независимо от божественного вдохновения, сам по себе объем его трудов достаточен для того, чтобы отнестись к ним с предельным вниманием.

На протяжении всей истории церкви считалось, что оба текста принадлежат Луке и у нас нет серьезных оснований оспаривать это. Мы принимаем, что оба текста написаны Лукой, хотя полная идентичность авторства не так уж существенна. Обычно Луку считают историком и большинство споров вокруг его личности связано с вопросом о его качестве как историка.

В последнее время стало достаточно ясно, что, независимо от заслуг Луки как историка, его нельзя не признать крупным теологом. Хотя не все разделяют это мнение. Так, Винсент Тейлор, например, считает Луку «прежде всего не теологом».¹ В качестве противоположной точки зрения можем привести мнения Дж. Бекера, который считает Луку «мастером теологии»² и Дж. Д. Г. Данна называющего его одним из «трех главных теологов Нового Завета»³. Поток книг о Евангелии от Луки и Деяниях, вышедших в последнее время, не позволяет оставить без внимания истинно теологическое значение этой части части Нового Завета. Бесспорно, труды Луки очень важны для истории, но также бесспорно и то, что за всем, что им написано стоит серьезная теология. Это не жизнеописание Иисуса из Назарета, которое автор дополняет историческим наброском о ранней церкви, а повествование о том, что Бог совершил в Иисусе и в ранней церкви. Хотя мы обязаны Луке историческими сведениями, теология волнует его больше, чем история.

Помочь разобраться в этой ситуации нам, вероятно, может Эдуард Швейцер. Изучая и комментируя Евангелие от Луки он «постоянно сталкивался с мучительными христологическими и сотериологическими вопросами, на которые Лука, похоже, не дает ясного ответа». Но при этом он пишет: «К собственному удивлению, я обнаружил, что его

¹ *IDB*, 13:181.

² *Paul the Apostle*, Edinburgh, 1980, 162.

³ *IT* 84, 1972-1973, 7. Другими двумя он считает Павла и Иоанна.

подход ведет меня к новому теологическому пониманию события Христа». В Евангелии от Луки он «нашел множество историй об Иисусе и притч, многие из которых неизвестны другим евангелистам, а также описания различных жизненных ситуаций, например, путешествия в Иерусалим, придающие новое теологическое понимание многим событиям и высказываниям».¹ Лука не предаётся долгим чисто теологическим рассуждениям, но его описания избранных событий из жизни Христа и ранней церкви весьма помогают нам в теологических изысканиях. Он не ставил перед собой задачи написать труд по теологии, но его текст теологически насыщен, и это существенно помогает пониманию теологии Нового Завета.

ВСЕМОГУЩИЙ БОГ

Теология Луки многосторонняя, поэтому начинать ее рассмотрение можно с разных аспектов. Мы же обратимся прежде всего к его мысли о том, что Бог есть Бог Всемогущий, Который может достигать Своих целей и достигает их. Мы очень рано узнаем, что «сила Всевышнего осенит» Марию, и «рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (1:35).² Нам не следует думать об Иисусе как о добром человеке, который благодаря своей доброте был удостоен милости Божией, или считать, подобно адопцианам, что Он был усыновлен Богом. Он родился в результате специального действия Божией силой. Мария могла воспевать «Сильного», Который «сотворил ей величие» (1:49).

Его земное служение совершалось той же силой. Бог «силою помазал Его» (Деян. 10:38), и этой силой Он совершил Свое общественное служение. Исцелял Иисус, когда «сила Господня являлась в исцелении больных» (5:17). И в конце Лука представляет Сына Человеческого сидящим «одесную» не просто Бога, но «силы Божией» (22:69). Матфей и Марк сообщают об этом более кратко: «сидящего одесную силу» (Мф. 26:64; Мк. 14:62). Из слов Луки становится понятно, что имеется в виду «сила Божия». Божия сила имеется в виду и когда говорится, что Сын Человеческий предстанет на «облаке с силою и славою великою» (21:27).

Общее положение заключается в том, что «невозможное человеком возможно Богу» (18:27). Лука не видит пределов для силы Божией и радуется, что она расцвела в спасении, совершаемом Христом. Так он предаёт неких людей «Богу и слову благодати Его, могущему назидать вас более и дать вам наследие со всеми освященными» (Деян. 20:23). Сила Божия имеет власть даровать спасение, и Он дарует его тем, кого избирает. Ввиду того, что Бог даровал спасение язычникам, Петр мог говорить в оправдание своим проповедям среди них: «кто же я, чтобы мог воспрепятствовать Богу?» (Деян. 11:17).

¹ Luke: A Challenge to Present Theology, Atlanta, 1982, 1.

² В этих главах в ссылках на Евангелие от Луки указываются только номер главы и стиха.

Но могущество Бога не пристало демонстрировать при помощи отдельных цитат. Как показывают приведенные примеры, таких текстов немало, но дело не только в них. Сам дух писания Луки свидетельствует о том, что для него Бог был верховным великим Существом, Которое творит все, что хочет, и воле Которого невозможно препятствовать.

ЦАРСТВО БОЖИЕ

Как мы уже видели, Царство Божие — очень важное понятие в Евангелиях от Матфея и Марка. Оно также существенно в Евангелии от Луки (он использует данное данное словосочетание 32 раза в Евангелии и 6 раз в Деяниях). Это хорошо согласуется с тем акцентом, который Лука делает на силе, поскольку она означает суверенную волю действующего Бога. Там где Бог Царь, там свершается Его воля. Многие из того, что Лука говорит о Царстве, встречается у Матфея или Марка, или у них обоих, но есть также значительное число высказываний, которые находим у него одного.¹

В качестве примера особого внимания Луки к данной теме, приведем следующее высказывание Иисуса: «И другим городам благовествовать Я должен Царство Божие, ибо на то Я послан» (4:43). Марк передает эти слова Иисуса следующим образом: «Пойдем в ближние селения и города, чтобы Мне и там проповедовать, ибо Я для того пришел» (Мк. 1:38). Суть обеих версий одинакова, но Лука, который, в отличие от Марка, говорит о Царстве и божественной миссии («Я послан»), подчеркивает долженствование («Я должен»), которое восходит к суверенности Бога. Лука ясно дает понять, что Царство было постоянной темой проповедей Иисуса. «Он проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царство Божие» (8:1).²

Интерес Луки к Царству проявляется и в том, как он описывает питание пяти тысяч. Матфей говорит о жалости Иисуса и об исцелении людей (Мф. 14:13-14). Марк также повествует о жалости Иисуса к тем, «кто как овцы, не имеющие пастыря», и говорит, что Иисус «начал учить их много» (Мк. 6:34). Лука рассказывает нам, что Иисус принял людей. Он упоминает также об исцелении, но добавляет, что Иисус «беседовал с ними о Царствии Божием» (9:11). Это понятие важно для

¹ Об интересе Луки к силе свидетельствует то, что существительное *δύναμις* он употребляет в Евангелии 15 раз, а в Деяниях — 10 раз (в Послании к коринфянам — второй по частотности употребления этого слова книге — оно встречается 15 раз); глагол *δύναμις* употреблен 26 раз в Евангелии и 21 раз в Деяниях (у Иоанна — 36 раз); прилагательное *δυνατός* употреблено 4 раза в Евангелии и 6 раз в Деяниях (у Марка и в Послании к римлянам — по 5 раз). Луку волнует, что люди могут делать, а что — нет, и у него постоянно встречается предположение, что Бог высший над всеми и никто не может противиться Его воле.

² Говард Маршалл говорит, что Шэрманн (Schurmann) «видит здесь образец миссионерской работы для ранней церкви», и сравнивает 13:22 и Деяния 16:4 (*The Gospel of Luke, Grand Rapids, 1978, 316*). Независимо от того, принимаем мы эту точку зрения или нет, Лука представляет это как образец проповеднического служения Иисуса.

него. Он вставляет его даже в тех местах, где другие евангелисты не считают это необходимым.

Он также подчеркивает Важность царства, когда передает слова Иисуса, обращенные к потенциальному ученику, который прежде, чем идти за ним, хотел похоронить отца: «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов; а ты иди благовествуй Царство Божие» (9:60). Другому, который хотел проститься с домашними, Иисус сказал: «Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия» (9:59-62). Матфей также приводит слова о мертвых, погребаяющих своих мертвецов (Мф. 8:22), но он ничего не говорит о Царстве. У него также отсутствует место о возложившем руку свою на плуг. Нельзя упускать из виду интерес Луки к Царству и выполнению требований, которые накладывает его принятие. В этом ключе следует понимать упоминание Иисусом Царства в наставлении семидесяти перед отпавкой их на служение. Среди прочего они должны были провозглашать приближение Царства (10:9; ср. Мф. 10:7). Если какой-нибудь город не примет их, то они должны выйти на улицы и сказать: «И прах, прилипший к нам от вашего города, отрясаем вам; однако ж знайте, что приблизилось к вам Царствие Божие» (10:11; этих слов о Царстве Матфей не приводит). Приближение Царства является очень серьезным делом. Отвержение его смерти подобно. Это также тема предостережения, которое Иисус обращает к самодовольным. «Там будет плач и скрежет зубов, когда увидите Авраама, Исаака и Иакова и всех пророков в Царстве Божием, а себя изгоняемыми вон», — говорит Он им. Это не значит, что там будет место только для привилегированного меньшинства. Люди «придут от востока и запада, и севера, и юга, и возлягут в Царствии Божием». Хотя там будут многие, неразумно рассчитывать, что место в Царстве достанется просто так (13:28-30).

Сходным образом Иисус говорит о блаженстве, которое сойдет на тех, кто в Царстве. Петр однажды обратил внимание на то, что он и все остальные, кто был рядом с Иисусом, оставили все, что имели, и последовали за Христом. Под этими словами подразумевался вопрос: «Значит ли это, что нам открыт вход в Царство?» В ответ Иисус сказал о блаженстве, которое они получают, но начал словами: «Нет никого, кто оставил бы дом, или родителей, или братьев, или сестер, или жену, или детей для Царствия Божия, и не получил бы гораздо более...» (18:28-30). Войти в Царство непросто, но это, безусловно, стоит того: вошедший получит во много раз больше и в земной, и в вечной жизни. После того, как один из учеников признал блаженство в Царстве во время совместной трапезы, Иисус рассказал притчу о большом ужине (14:15).

Место, где фарисеи спрашивают Иисуса о времени наступления Царства Божиего, вызывает много споров. Возможно, они искренне искали истину, но возможно также, что они хотели узнать мнение Иисуса, чтобы позже использовать это против Него. Как бы то ни было, Иисус ответил: «Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут:

“вот оно здесь”, или “вот, там”. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (17:20-21).

Это указывает на то, что фарисеи имели превратное представление о Царстве Божием. Они думали о Царстве совсем иначе, чем учил Иисус. Оно не придет «зримым образом», то есть «так, что его восход можно будет наблюдать» (BAGD). Оно не появится после тех знамений, которые они ожидают увидеть.

Значение слов «внутри вас» (*entos hymōn*) вызывает споры. Некоторые предполагают, что Царство — дело внутреннее и духовное; оно наступает в сердцах верующих и недоступно наблюдению. Это несомненно так (ср. Послание к римлянам 14:17), но Иисус говорит не об этом. В Новом Завете есть много утверждений о Царстве, и ни одно, включая это, не подтверждает взгляда, что оно по существу внутреннее явление. Другие предполагают, что эти слова указывают на неожиданное наступление Царства. Оно придет столь мгновенно, что и речи быть не может о знамениях, по которым наблюдатель сможет предсказать его приближение. Но если в виду имеется именно это, слова используются в весьма необычном значении. Следующее толкование предполагает, что рассматриваемые слова означают «в пределах досягаемости»: ты получишь Царство, стоит лишь сделать усилие. На это возражают, что Царство обычно понимается скорее как Божий дар, а не результат человеческих стараний. В итоге следует принять четвертое толкование, согласно которому слова значат «среди вас». Царство в лице Иисуса наступило среди них. Он несет в себе Царство.

Лука также дает понять, что Царство имеет будущностный аспект, связанный с новым пришествием Иисуса, и тогда его приближение будет предварено знамениями (21:31; у Матфея и Марка находим слово «близко», что еще раз свидетельствует о том, что Лука постоянно подразумевает Царство). Но люди не должны преувеличивать близость Царства. Притча о минах рассказана как раз потому, что некоторые думали, что Царство наступит «скоро» (19:11). Это не так, и Иисус объясняет это.

Во время Тайной Вечери Иисус дважды упоминал Царство. Ведя речь о пасхе, которую Он хотел есть вместе с учениками, Иисус сказал: «Не буду есть ее, пока не совершится в Царствии Божием» (22:16)¹. Пасха была праздником освобождения. Она напоминала о великом деянии Бога, освободившего свой народ из египетского плена. Иисус говорит о типологическом значении этого праздника. Освобождение в прошлом указывает на еще более великое освобождение, которое наступит в конце времен, на Царство. Это страстное ожидание последнего избавления

¹ «Ссылка на свершение в Царствии Божием указывает на типологическое значение Пасхи. Действительно, это праздник — воспоминание об освобождении, но Пасха также указывает на будущее освобождение в Царствии Божием» (Leon Morris, *The Gospel According to St. Luke*, London, 1974, 305).

опять проявляется, когда Иисус говорит, что не будет пить «от плода виноградного, доколе не придет Царствие Божие» (22:18).

Очень существенно, что Лука говорит о «Царствии Божием» и в Деяниях. Он сообщает нам, что на протяжении сорока дней между воскресением и вознесением Иисус говорил «о Царствии Божием» (Деян. 1:3). Затем пришло время христианских проповедников. В Самарии Филипп «благовествовал о Царствии Божием и о имени Иисуса Христа» (Деян. 8:12), а Павел проповедовал Царство в Ефесе на протяжении трех месяцев (Деян. 19:8). Это было вестью, которую он нес до самого конца, поскольку в Риме он свидетельствовал о Царствии Божием иудеям, пришедшим к нему в гостиницу (Деян. 28:23). Самая последняя фраза Деяний говорит о том, что Павел в Риме проповедовал Царствие Божие и учил об Иисусе Христе «со всяким дерзновением невозбранно» (Деян. 28:31). Павел не проповедовал легкого входа в Царство. В Листре, Икони и Антиохии он учил людей, что «многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян. 14:22).

Из всего этого мы видим, что Лука очень серьезно относился к суверенности Бога. Ясно, что он высоко ценил слова Иисуса о Царстве. Он сообщает, что Иисус учил о Царстве часто и серьезно, и эта проповедь продолжалась в ранней церкви. Идея правления Бога и то, что в конце времен наступит по Его воле царство в полном смысле слова, очень важно для христианского понимания порядка вещей.

ДЕЯНИЯ БОГА ВО ХРИСТЕ

Понимание жизни, смерти, воскресения и вознесения Иисуса как деяний Бога является центральным для христианства. Мы не должны думать, что Иисус был всего лишь великим человеком. Мы уже отмечали, что Лука объясняет рождение Иисуса божественным вмешательством. Бог активно действует на протяжении всего служения Иисуса. Лука повествует, например, о том, что Иисус повелел бывшему бесноватому вернуться домой и рассказывать, что изгнал бесов Бог (8:39), а не Сам Христос. Именно Бог действовал в Иисусе. В повествовании Луки говорится сначала о том, что бесноватому было поручено рассказывать, о деяниях Бога, а далее следуют слова «Он проповедовал... что сотворил ему Иисус»; это свидетельствует о стремлении подчеркнуть божественную природу Христа. Не следует также упускать из виду то, что Бог действовал и в исцелениях, совершаемых Иисусом. Иисус исцелял и изгонял бесов, потому что «Бог был с Ним» (Деян. 10:38).

Подобно другим евангелистам, Лука говорит об Иисусе как о «Сыне Бога» (напр., 1:35; 4:3,9,41; 8:28; Деян. 9:20). Он был также Христом «Божиим» (9:20; 23:35). Лука еще говорит нам, что «благодать Божия» была на мальчике Иисусе (2:40; ср. 2:52). Таким образом, Бог с самых ранних лет действовал в Нем и с Ним. В начале служения Иисуса одержимый признал в Нем «Святого Божиего» (4:34), указав таким образом на Его тесную связь с Отцом. Есть и свидетельство самого

Иисуса о Его зависимости от Бога. Например, перед выбором Двенадцати Он провел всю ночь в молитве (6:12). Ему было важно не ошибиться в выборе людей, составляя группу приближенных. Перед тем, как сделать выбор, Иисус искал божественного наставления.

Двое на дороге в Еммаус признали, что Иисус был «сильный в деле и слове перед Богом и всем народом» (24:19). Даже когда они думали, что Иисус в конечном счете побежден врагами и убит, они признавали, что Бог одобрял Его слова и дела.¹ Петр формулирует эту мысль еще лучше, когда на Пятидесятницу говорит толпе: «Иисуса Назорея, Мужа засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знаменами, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете» (Деян. 2:22). Здесь подчеркивается, что люди сами знали о делах Иисуса. Это все произошло «среди них»; «они сами» знали, что произошло, но видели в этом всего лишь чудеса и не осознали действительного смысла происходящего. Теперь Петр сообщил им, что чудесными событиями Бог засвидетельствовал им Иисуса. Более того, это были деяния Самого Бога.

Из рассказа Луки о первых днях церкви ясно, что первые верующие были поражены фактом и чудом воскресения. Когда Иисус умер, их мир пошатнулся. Когда же они узнали, что Иисус воскрес, их мировоззрение перевернулось. В записях Луки о том, что говорилось и делалось в те поразительные дни, чувствуется трепет от воскресения; он постоянно повторяет истину о том, что воскресение было вызвано Богом. Петр просто утверждает, что «Бог воскресил Его» (Деян. 2:24). В той же проповеди он возвращается опять к этой мысли и говорит: «Сего Иисуса Бог воскресил, чему мы все свидетели» (Деян. 2:32). В следующей своей проповеди он обвиняет своих слушателей в том, что они убили «Начальника жизни», но прибавляет: «Сего Бог воскресил из мертвых» и еще раз подчеркивает, что он и его товарищи были свидетелями этому деянию Бога (Деян. 3:15). Он говорит, что Бог воскресил «Сына Своего» (Деян. 3:26). Эта мысль неоднократно повторяется (Деян. 4:10; 5:30; 10:40). Переходя к деяниям Павла, Лука сообщает, что во время проповеди в синагоге в Антиохии Писидийской он говорил о воскресении как о деянии Бога и не раз возвращался к этому (Деян. 13:30,33,37). Ясно, что воскресение было доминирующей темой раннехристианских проповедей. Бог действовал во Христе и Он преодолел смерть воскресением Иисуса.

Ранние проповедники ставили акцент на том, каким образом Бог воздал славу и величие Иисусу. Иисус был «вознесен десницею Божией» (Деян. 2:33). Бог сделал Его «Господом и Христом» (Деян. 2:36; Петр не перестает указывать своим слушателям на огромность их преступления, добавляя: «Сего Иисуса, Которого *вы* распяли»). Согласно проро-

¹ «Эту фразу нужно понимать следующим образом: Сам Бог одобрял этого могущественного пророка» (R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Luke's Gospel*, Minneapolis, 1946, 1184).

честву Моисея, Бог воздвиг Иисуса как пророка (Деян. 3:22; 7:37). Бог возвысил Его «десницею Своею в Начальника и Спасителя (Деян. 5:31) и назначил «Судией живым и мертвым» (Деян. 10:42). Бог «Духом Святым и силою помазал Иисуса» (10:38). Следует, видимо, прибавить и то, что в Иисусе Бог исполнил Свою клятву перед Давидом о возведении одного из его потомков на свой престол (Деян. 2:30) и из «его потомства воздвиг Израилю Спасителя Иисуса» (Деян. 13:23).

Из вышесказанного видно, на чем Лука делает один из главных акцентов. Во времена, когда он писал, реальность христианского движения была очевидна всем. Нельзя отрицать, что были люди, вдохновленные Иисусом, которые утверждали, что Он был Тем, Кто принес всеобщее спасение. И Лука прежде всего ясно дает понять, что христианство нельзя рассматривать как очередное религиозное движение. Нам не следует думать, что несколькими болтливым галилеянам просто удалось убедить людей разделить с ними свой жребий. Произошло великое деяние: Бог послал Иисуса Спасителем. Мы не поймем этого движения, пока не увидим в Нем Бога. Все, что Иисус совершил, Он совершил, потому что Бог действовал в Нем и с Ним.

ДЕЯНИЯ БОГА В ВЕРУЮЩИХ

Бог действовал не только в Иисусе. Он продолжал действовать и в Его последователях. Лука, как никто из авторов Нового Завета, уверен в том, что Бог продолжает действовать. Об этом свидетельствуют чудеса, приводимые им в Деяниях. Он перечисляет многие из них, в том числе рассказывает об исцелении хромого (Деян. 3). У него находим утверждения вроде следующего: «Бог же творил (*epoiei* — продолженное действие) немало чудес руками Павла» (Деян. 19:11). Бог, о котором пишет Лука, — не бессильная фикция, но Всемогущий Бог, Которого интересует Его люди и Который готов действовать среди них для движения к Своей цели.

Лука уверен, что Бог говорит с людьми. Так, Дух говорил с Петром (Деян. 10:19; 11:2). Павел и Варнава отправились в миссионерское путешествие, потому что Дух велел учителям антиохийской церкви отделить их для дела, к которому Он призвал их (Деян. 13:2). Бог «не переставал свидетельствовать о Себе» и делал добрые дела людям. Например, посылал дождь и урожайные годы (Деян. 14:17).

Когда Павел и Варнава в должное время вернулись из своего первого миссионерского путешествия в Антиохию и отчитывались перед церковью, они рассказали своим слушателям «все, что сотворил Господь с ними, и как Он отверз дверь веры язычникам» (Деян. 14:27). Не апостолы делали работу, а Бог. Они повторили это в Иерусалимском совете. Петр в подобных же выражениях говорил, что Бог избрал его для передачи слова Евангелия язычникам (Деян. 15:4). Позже Павел опять докладывал Иерусалимской церкви, «что сотворил Бог у язычников служением его» (Деян. 21:19). Мы также читаем, что Бог свидетельствовал через Своих

проповедников (Деян. 15:8) и что Он сотворял через них «знамения и чудеса» среди язычников (Деян. 15:12). Он призвал проповедников благовествовать в Македонии (Деян. 16:10). Павел мог планировать самостоятельно свои передвижения, но он всегда говорит о «воле Божией» (Деян. 18:21); Бог, а не сам апостол определяет, где ему работать. В рассказе о своем обращении он приводит слова Анании: «Бог отцов наших предъизбрал тебя» (Деян. 22:14). В другой подобной ситуации он указывает на крайнюю важность обещания Бога: он предстал перед судом, потому что твердо верил в исполнение обетования (Деян. 26:6).

Павел считал, что Бог действует в повседневных делах его миссии. Бог говорил с ним в Коринфе и ободрил его на служение там (Деян. 18:9-10). Бог явился ему еще раз в крепости в Иерусалиме и убедил свидетельствовать в Риме (Деян. 23:11). Когда во время путешествия разразилась страшная буря, Ангел Господень явился перед Павлом и заверил, что ему надлежит предстать перед кесарем и что Бог «даровала» ему всех плывущих на корабле (Деян. 27:23-24). Павел всегда помнил о силе Бога, Который «воскрешает из мертвых» (Деян. 26:8). Но он не считал, что деяния Бога сводятся только к великим вещам, которые Он совершит в конце веков. Он считал, что Бог активен и сейчас, в повседневной жизни, и работает для слуг Своих.

В этом, конечно, не было ничего нового. Бог говорил в пророках (Деян. 2:17; 3:21; 7:6). Он судил народы (Деян. 7:7). Когда люди отворачивались от Него и почитали идолов, в этом тоже была рука Бога, потому что Он Сам отдавал их ложным богам. Идолопоклонство, которому они предавались вместо того, чтобы радоваться более приятному образу жизни, составляло часть Его наказания (Деян. 7:42; ср. 23:3). В политической жизни Он дал народу первого царя Саула (Деян. 13:21). И, конечно, в самом начале Он сотворил мир (Деян. 17:24), и люди известны как «род Божий» (Деян. 17:29).

БОГ — МОЙ СПАСИТЕЛЬ

Подобно всем остальным евангелистам, Лука отводит много места рассказу о страстях. Это кульминация, и он повествует о них особенно бережно. Характерная черта рассказа Луки в том, что у него Бог принимает активное участие в акте спасения, совершенном на кресте. Иисус был распят «по особому совету и предведению Божию» (Деян. 2:23). Бог не просто знал о распятии, Он планировал это. Смерть Иисуса была для Него способом принести спасение.

В подтверждение Лука приводит предсказания страстей как в пророчествах, так и в словах Иисуса. Возьмем, например, пророчество Иисуса, сказанное Им ученикам на пути в Иерусалим: «Совершится все написанное через пророков о Сыне Человеческом» (18:31). Далее Иисус в деталях говорит о том, что Его предадут язычникам, поругаются над Ним, оскорбят, оплюют. Говорит об избииении, смерти и воскресении. Бог спланировал все, что произойдет с Его Сыном до деталей.

Любопытно, что это пророчество Иисуса часто называют третьим предсказанием страстей, хотя в действительности оно не третье, а седьмое предсказание в этом Евангелии (см. 5:35; 9:22,43-45; 12:50; 13:32-33; 17:25).

У Уилфрида Дж. Харрингтона, например, находим заголовок «Третье предсказание страстей» (Wilfrid J. Harrington, *The Gospel According to St. Luke*, London, 1968, 218).

В первом не сообщается никаких подробностей, а просто говорится: «Но придут дни, когда отнимется у них жених...» Однако вряд ли могут быть сомнения в том, что Иисус говорит о Своей жестокой смерти.¹

Он говорил о необходимости Своей смерти: «Сыну Человеческому должно много пострадать, и быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и на третий день воскреснуть» (9:22). Слово «должно» (*dei*) указывает о неодолимой божественной необходимости. Это должно было произойти не случайно. Это был Божий план, и он должен был быть исполнен.

Третье предсказание было сделано, когда люди дивились чудесам, которые Он творил. Очевидно, они думали, что это должно привести к чему-нибудь замечательному. Поэтому Иисус начал с торжественного повеления: «Вложите вы, местоимение здесь эмфатическое: «вы, которые поражены этими чудесами», себе в уши слова сии». Они не должны сосредоточивать внимание на некоем славном результате, поскольку Бог запланировал нечто совсем иное. Предсказание имеет очень общий характер: «Сын Человеческий будет предан в руки человеческие». Но слова безусловно указывают на предательство, которое приведет к распятию. Лука завершает это сообщение словами о том, что слушатели не постигли, а спросить убоялись (9:43-45).²

Слова Иисуса «огонь Я пришел низвесть на землю», видимо, подразумевают приговор, который Его пришествие вынесло всем формам неверия. Далее Он продолжает: «Крещением должен Я креститься; и как Я томлюсь, пока сие свершится!» (12:49-50; NEB передает последние слова следующим образом: «как Я скован, пока не кончится испытание!»). Образы здесь необычны, но под крещением явно понимается смерть. Мы часто воспринимаем крещение как символ очищения, и иногда оно имеет такое значение. Но, как доказал Дж. Изиберт (J. Ysebaert), основное значение крещения — это смерть.³ Мысль о суде над грехом ведет к мысли о смерти Христа из-за греха. Это место позволяет нам ощутить,

¹ Комментарий Маршалла: «Это достаточно ясно указывает, каким образом смерть отняла Иисуса у учеников» (*The Gospel of Luke*, 226). Харрингтон также считает, что здесь идет речь о смерти Иисуса (*The Gospel According to St. Luke*, 96).

² Страх учеников предполагает, что предсказания страстей были сделаны в драматической пророческой форме и Иисус не развивал тему (E. Earle Ellis, *The Gospel of Luke*, London, 1966, 144).

³ *Greek Baptismal Terminology*, Nijmegen, 1962, ch. 3.

чего стоило Иисусу, зная о неизбежности креста, неумолимо приближаться к нему.

Один раз некие фарисеи предупредили Иисуса, что Ирод собирается убить Его. (Фарисеи, как правило, выступали против Иисуса, и их попытка помочь ему необычна.) Его ответ был: «Пойдите и скажите этой лисице: се, изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня и завтра, и в третий день кончу (или “достигну цели”») (13:32). Хотя такая формулировка необычна, очевидно, что Иисус имеет в виду Свою смерть и говорит, что она наступит так и тогда, когда это определил Бог, а не Ирод. Иисус продолжал: «А впрочем Мне должно ходить сегодня и завтра и в последующий день, потому что не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима» (ст. 33). Ясно, что Он говорит о Своей смерти, но также ясно и то, что она наступит по воле Бога, а не Ирода.

Смерть занимает центральное место еще в одном предложении со словом «надлежит». Иисус, говоря с фарисеями о наступлении Царства Божия, сравнил его с молнией, что предполагает яркость и неожиданность его пришествия. Можно ожидать, что дальше речь пойдет о Его величии, суде над людьми или еще о чем-нибудь в этом роде, но вместо этого читаем: «Но прежде надлежит (*dei*) Ему много пострадать и быть отвержену родом сим» (17:25). Здесь не сообщается никаких подробностей, но ясно, что речь опять идет о смерти. Это предопределено Богом и неизбежно произойдет.¹

Подобные высказывания Иисуса подтверждают то, что задолго до этого было предсказано пророками. Лука сообщает нам, что Иисус говорил об исполнении «всего написанного через пророков» и что «надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах» (18:31; 24:44). Непонимание учениками смерти Иисуса и вопрос Господа нашего «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти во славу Свою?» (24:26) стали причиной разговора на дороге в Еммаус, во время которого Он «растолковал им все о Себе, что было во всех писаниях, начиная с Моисея». В том числе и то, что Он должен был пострадать и воскреснуть (24:46). Иногда приводятся особые пророчества, как, например, о камне, отвергнутом строителями (20:17), и слова Исаии о причтении к злодеям (22:37).

Совершенно очевидно, что Лука видел в случившемся с Иисусом деяние Бога, предсказанное задолго, и он показывает, что Иисус признавал это на протяжении Своего служения. Иногда Лука просто говорит о действующем Боге, что характерно для песнопений ранней церкви. Так, в *Магнификате* Мария говорит о «Боге, Спасителе моем» (1:47) и далее продолжает о том, как Он рассеял надменных, низложил сильных,

¹ «Царство, также как и Сын Человеческий, придут с непредсказуемой вездесущностью световой искры, не поддающейся никаким вычислениям, так что нельзя поставить часового, чтобы предупредить об их приближении» (G. B. Caird, *The Gospel of St. Luke*, Harmondsworth, 1963, 197).

вознес смиренных и им подобных. Песнь Захарии также полна великих деяний Бога, который «сотворил избавление своему народу» (1:68). Можно было бы ожидать, что престарелый священник сосредоточит внимание на роли своего сына, но он, хотя и не забывает о величии маленького Иоанна (1:76 и далее), говорит прежде всего о труде спасения, задуманного Богом. Креститель также цитирует пророчество, когда говорит, что «узрит всякая плоть спасение Божие» (3:6).

В истории ранней церкви много внимания уделяется способу, которым Бог спасает. Бог «ежедневно прилагал спасаемых к церкви» (Деян. 2:47). Они спасались не сами, и роль проповедников тоже была не самой важной. Труд спасения совершался Богом. Люди, хотевшие спасения, могли «призвать имя Господне» (Деян. 2:21), но это было все, что в их силах. Спасение было Божиим даром. Петр предает людей «Богу и слову благодати Его, могущему назидать... и дать... наследие...» (Деян. 20:32). Он также говорит о Евангелии как о «Евангелии благодати Божией» (Деян. 20:24). В учении Деяний интересно, что покаяние, которое мы обычно считаем зависящим от нас самих, рассматривается как Божий дар (5:31; 11:18).

Следует отметить учение Луки о таинствах. Он рассказывает об основании Иисусом Святой Общины (22:17-20) и о ранней церкви, продолжившейся в «преломлении хлеба» (Деян. 2:42). Он говорит нам, что после своей первой проповеди Петр призвал людей креститься и многие сделали это (Деян. 2:38,41). Есть много указаний на то, что люди проходили крещение (напр., 8:12,38; 10:48; 16:15,33; 18:8). Среди христиан до сих пор существуют сильные разногласия относительно значений этих таинств, но нет сомнения, что если люди спасаются благодаря своим собственным заслугам, эти таинства теряют всякий смысл. Оба указывают на уже совершенный Богом труд спасения.¹

В Деяниях можно найти еще примеры. Так, предательство Иуды, приведшее к распятию, было предречено задолго до того (Деян. 1:16). Злые люди, приведшие Иисуса к кресту, всего лишь исполняли предопределенное Богом (Деян. 4:27-28). Неизбежность страстей Христа содержалась в пророчествах (Деян. 3:18; 26:22-23; 28:23).

Рассказ о Филиппе и эфиопляnine служит интересным примером понимания этого ранней церковью. Филипп нашел этого человека сидящим в колеснице в раздумиях над 53-й главой Исаии. Филиппу не было дано заранее никаких указаний на то, что речь пойдет именно об этом месте, но Филипп «начав от сего писания, благовествовал ему об Иисусе» (Деян. 8:35). Очень важны и слова «у Меня много людей в этом городе»

¹ «В христианстве нет ничего более исконного, чем таинства, и где бы эти таинства ни существовали, они свидетельствуют о связи смерти Христа с прощением грехов... Это происходит не из-за особого внимания Луки к таинствам, но то, что он уделяет им особое место в первых главах Деяний, выявляет значение смерти Христа как условия прощения грехов в основании христианской религии» (James Denney, *The Death of Christ*, London, 1905, 84-85).

(18:10), сказанные Богом Павлу в видении в Коринфе. Они еще ничего не сделали для своего спасения, а многие еще не слышали Евангелия, но все они уже были людьми Бога. Ясно, что именно Он спасет их в свое время.

Лука доносит истину о том, что Бог принесет спасение разными способами. Он считает, что оно было уготовано испокон веков и предсказано пророками. Затем оно свершилось в страстях, смерти и воскресении Иисуса и проповедовалось различными людьми ранней церкви. Бог всемогущ и совершил могущественное спасение.

ЛЮБОВЬ И ДОБРОТА БОЖИЯ

Необычно у Луки выражение «благоутробное милосердие» Бога (1:78). Буквально эти слова означают нечто вроде «внутренности милости». Обычно в греческих текстах слово «внутренность» относится не только к внутренним органам человека, но часто также и к его сокровеннейшим чувствам. Примечательно то, что когда греки пользовались этим понятием, они подразумевали злобу или нечто похожее. Они считали, что, если человек глубоко взволнован, значит, он разгневан. Но для христиан испытывать сильное волнение значило сочувствовать. Применительно к Богу это выражение удивляет; в нем ярко проявляется та истина, что Бог действует, сочувствуя людям.¹

Сочувствие Бога проявляется в его отношении ко всему Им созданному. Он не забывает ни одной малой птицы (12:6), Бог питает воронов (12:24) и одевает цветы (12:27-28). Так последователям Иисуса преподается урок: Бог, Который заботится обо всем, что Он создал, позаботится, конечно, и о них.

Бог прощает. Книжники и фарисеи утверждали, что один лишь Бог может прощать (5:21). Лука не спорит с этим их основным убеждением; ошибка их в том, что они не видят, что, чудесами утверждая Свое право прощать, Иисус проявляет Свое божественное естество. Готовность Бога прощать явствует из притчи о мытаре и фарисее, когда мытарь молится: «Боже, будь милостив ко мне грешнику!» (18:13).² Этот человек был грешником и не мог никак себя оправдать. Но он мог просить Бога о милости и найти ее.³

¹ См. об этом в Nigel Turner, *Christian Words*, Edinburgh, 1980, 78-80). Это христианское словоупотребление не так уж ново; оно встречается в LXX и в *The Testament of the Twelve Patriarchs*, но, тем не менее, оно примечательно.

² Греческий глагол ἰλάσθητι переводится обычно как «быть милосердным» или что-то вроде этого, и здесь нет нужды придираться к переводу. Но мы должны помнить, что смысла этого слова — не гневаться (см. выше, с. 37-38). «Даже когда он ищет прощения, он сознает, чего заслуживает» (Morris, *The Gospel According to St. Luke*, 265); такое признание — «вопль к Богу о милости» (Bushesel, *TDNT*, 3:315).

³ Т. В. Мансон пишет: «Этот мытарь был грешником; и он знал это. Он просил у Бога милости, потому что это было единственное, чего он осмелился просить» (*The Sayings of Jesus*, London, 1949, 312).

Грешница, рыдавшая у ног Иисуса и помазавшая их драгоценным благовонием, также обрела милость. Иисус сказал: «Прощаются грехи ее многие», — и привел ее любовь как свидетельство того, что она, действительно, прощена (7:47).

К. Ф. Д. Моул считает, что эти слова значат: «Я могу сказать с уверенностью, что ее грехи прощены, *потому что* ее любовь свидетельствует об этом». Он говорит, что трактовка ее любви как «основания для прощения, а не *свидетельства* того, что она была прощена» — это «не христианский вывод, который абсолютно противопоставляет это высказывание как предшествующей ему притче, так и второй половине самого стиха» (IBNTG, 147).

Лука ясно показывает, что прощение должно быть объяснено. Подготовка к этому начинается рано. Лука рассказывает, что Захария сказал о своем малолетнем сыне Иоанне: «Предвидешь пред лицом Господа — приготовить пути Ему, дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их» (1:76-77). И в свое время Иоанн, действительно, это совершал, поскольку проповедовал крещение покаяния ради прощения грехов (3:3). Лука повествует о том, что воскресший Господь учил Своих последователей проповедовать прощение (24:47), и тут же видим, что Петр учит именно об этом (Деян. 2:38) и объясняет синедриону, что Бог действовал через Иисуса, «чтобы дать Израилю покаяние и прощение грехов» (Деян. 5:31). Петр снова провозгласил прощение, обращаясь к Корнилию и его товарищам (Деян. 10:43), и о том же говорил Павле в синагоге в Антиохии Писидийской (Деян. 13:38) и перед царем Агриппой (Деян. 26:18). Прощение — это важный аспект божественного сострадания.

Иногда Лука упоминает о том, что Господь «посещает» народ Свой. Визит Бога мог бы быть нежелателен для грешников, и есть обстоятельства, когда глагол «посещать» применяется с целью показать, что Бог непременно наказывает грешника (напр., Исх. 32:34; Иер. 14:10; в современной версии это слово переводится как «наказывать», но см. КJV). Однако, когда это слово встречается у Луки, оно всегда означает, что Бог посещает, чтобы благословить. Можно соотнести «посещение» с искуплением (1:68), и Лука свидетельствует об одном случае, когда люди, видевшие чудо от Иисуса, признали, что «Бог посетил народ Свой» (7:16). Позднее, когда Бог распространил искупление и на язычников, Иисус описал это как посещение (Деян. 15:14). «Посетить», для Бога — значит проявить сострадание.

Также Лука пишет о том, что «на небесах бывает радость» об одном грешнике кающемся (15:7,10). В связи с рождением Иоанна Крестителя также было пророчество о радости. Нельзя об этом забывать, хотя большинство видит в нем сурового, почти пугающего человека (1:14). Когда Ангел Божий явился пастухам, он возвестил им «великую радость», потому что родился Спаситель (2:10). Иные радуются, принимая слово, которое падает, как семя на камень (8:13), но это поверхностное чувство, которое несравнимо с радостью того, кто проповедует с верой и обнаруживает, что даже бесы повинуются ему (10:17). Лука рассказывает нам, как ученики вернулись в Иерусалим «с великой радостью»,

после того, как Иисус вознесся на небеса (24:52). Затем, когда евангельская весть стала распространяться и многие были завоеваны для Христа, было больше поводов для радости (Деян. 8:8; 13:52; 15:3).

Также, следует учитывать, что Лука любит ссылаться на «слово Божие» (например: 5:1; 8:11,21; 11:28; Деян. 4:29,31; 6:2,7; 8:14; 11:1; 12:24). В каждом случае значение этого выражения — свидетельство о желании Бога явить некое откровение. Лука не считает Бога отдаленным и скрывающимся, не желающим знать о нуждах своих людей. Он сострадателен и открывает грешникам то, что им необходимо знать, чтобы спастись.

Одно из величайших понятий христианства — это, конечно, благодать; оно особенно часто встречается у Павла (Павел использует его 100 раз, тогда как во всем Новом Завете оно встречается 155 раз). Обычно мы не замечаем, что Лука употребляет его наиболее часто после Павла (8 раз в Евангелии и 17 — в Деяниях). Иногда он пользуется этим понятием, подразумевая «благодарность»: «Какая вам за то благодарность?» (6:32-34), а иногда придает ему такой же смысл, что и Павел (напр., Деян. 15:11). Но Лука не просто вторит Павлу. Во всем Новом Завете лишь у него одного встречается выражение «слово благодати Своей (Господа)» (Деян. 14:3; 20:32). Джеймс Моффатт видит в этом, а также в выражении «Евангелие благодати Божией» (Деян. 20:24) свидетельство необычного использования Лукой понятия благодати.¹ Хотя верно, что в сочинениях Павла мы видим выдающуюся христианскую концепцию благодати, так же верно и то, что в сочинениях Луки есть немало важного для понимания этой концепции.

¹ *Grace in the New Testament*, London, 1931, 362-363.

Евангелие от Луки и Деяния: учение Христа

Евангелие от Луки было названо «самой прекрасной книгой (Нового Завета)». ¹ Согласны мы с такой оценкой или нет, но, несомненно, рассказ Луки о пастырстве Иисуса и о ранней церкви в Деяниях удивительно привлекателен. В этом Евангелии Иисус предстает обаятельной, открытой личностью и то, что Он «друг мытарям и грешникам» (7:34) не вызывает ни малейшего удивления. Иисус часто обращается к людям «друзья»; слово «друг» (*philos*) встречается в Евангелии от Луки 15 раз и 3 раза в Деяниях. Всего в Новом Завете оно употреблено 29 раз. Иисус третьего Евангелия — один из нас, Он совсем человек, хотя и безгрешен.

Лука сообщает нам, что Петр говорил об Иисусе как о «Муже, засвидетельствованном ...от Бога силами и чудесами и знаменаниями, которые Бог сотворил чрез Него...» (Деян. 2:22). Нельзя усомниться в великих вещах, которые Бог сотворил через Иисуса. Но несомненно и то, что Иисус был «человеком». Лука приводит несколько случаев из детства Иисуса и отмечает, что «Младенец возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости; и благодать Божия была на Нем» (2:40). Он завершает свой рассказ о посещении Иерусалима и о том, что произошло во храме, возвращением в Назарет и сообщает, что «Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте, и в любви у Бога и человеков» (2:52). Эти места свидетельствуют о нормальном человеческом росте и развитии.

Иисус испытывал обычные физические потребности, например голод (4:2). Человеческие чувства были не чужды Ему: вера центуриона поразила Его (7:9). Он оплакал Иерусалим (19:41) и в Его стенаниях чувствуется волнующий человеческий пафос: «Иерусалим! Иерусалим! избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать чад твоих как птица птенцов своих под крылья, и вы не захотели!» (13:34). Лука ясно дает понять, что Иисус был религиозным человеком, и именно Луке мы обязаны свидетельством о том, что Иисус имел обычай молиться в синагоге по субботам (4:16).

«Иисус был самым религиозным человеком из всех когда-либо живших. Все, что Он делал, говорил или думал, было проникнуто мыслью о Боге. Если Его пример

¹ E. Renan, *Les Evangiles*, Paris, 1877, 283. Ф. Грант считает Евангелие от Луки «самым ценным из всех четырех», а Деяния — «самым ценным писанием в Новом Завете» (*The Gospels*, London, 1957, 133).

имеет какой-то смысл, то этот смысл в том, что человеческая жизнь без мысли о Боге — даже если эта жизнь посвящена служению людям и внешне напоминает служение Иисуса — чудовищное извращение. Если мы воистину хотим следовать за Иисусом, то должны исполнять первую и вторую заповеди; мы должны любить Господа Бога всем нашим сердцем, душой, умом и силами» (J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism*, New York, 1934, 94).

Лука сообщает нам также, сколько раз Иисус молился (напр., 3:21; 5:16; 6:12; 9:18,28-29); один раз Он молился всю ночь (6:12). Он прошел через человеческое испытание искушением (4:1-13), и Лука заканчивает свой рассказ об искушении тем, что дьявол оставил Иисуса на время; иными словами, Иисус претерпевал искушение на протяжении Своей жизни, подобно всему роду человеческому.

Люди, несомненно, воспринимали Иисуса как человека. Так, они смеялись над Иисусом, когда Он отказывался признать, что дочь Иаира мертва (8:35), а осуждение некоторыми за то, что Он «любит есть и пить вино» (7:34), говорит об отсутствии у врагов Иисуса сомнений относительно Его человеческой природы. Мы видим, что Иисус не был аскетом; Он радовался жизни. Это не значит конечно, что Он потакал Своим желаниям. Однажды Он сказал: «Я посреди вас, как служащий» (22:27). Это еще одно указание на Его подлинную человеческую природу. После ареста Иисуса люди, которые насмеялись над Ним и били Его, не видели никаких причин, по которым эта низость не сошла бы им с рук; объектом их поношений был обычный человек, всего лишь человек (22:63). И после всех страданий Иисус умер с молитвой на устах: «Отче! в руки Твои передаю дух Мой» (23:46), — которая, по словам Джозефа А. Фитцмайера, «является знаком высшей человеческой преданности».¹

Это правда, что Лука описывает человеческое в Иисусе не так прямо, как это делает Марк, но он ни минуты не сомневается в подлинной человеческой природе Господа. Об этом свидетельствуют не столько отдельные места текста, которые можно процитировать (некоторые из них я здесь привел), сколько общий стиль жизни Иисуса. Он подчинялся, давал приказания, которым можно было подчиняться или не подчиняться. Он задавал вопросы и разузнавал о происходящем... Он умер человеческой смертью.

Но нам, вероятно, следует указать на некоторые моменты, связанные с Его смертью. Мы читаем, что пред лицом смерти Он истово молился в Гефсиманском саду и решил принять Божию волю (22:42). В большинстве списков содержатся также слова об Ангеле, который укреплял Его, о Его борении и о том, что «был пот Его, как капли крови, падающие на землю» (22:43-44). Похоже, нам следует принять эти слова, хотя некоторые и сомневаются в их подлинности. Они дают нам представление об ужасе смерти, единой для Него и грешников. Он умер их смертью.

¹ Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I — IX)*, New York, 1983, 193.

Это трудная текстовая проблема. По словам Брюса М. Метцгера (Bruce M. Metzger), совет, работавший над текстом UBS, считал эти слова позднейшей вставкой. Было решено сохранить их в тексте, но заключить в квадратные скобки (*A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London, 1971, 177). И. Говард Маршалл считает, что проблема сложна, но принимает место «с большими колебаниями» (*The Gospel of Luke*, Grand Rapids, 1978, 832). Барт Д. Эрман (Bart D. Ehrman) и Марк А. Плункетт (Mark A. Plunkett) отвергают эти слова в своей статье «The Angel and the Agony: The Textual Problem of Luke 22:43-44» (*CBQ* 45, 1983, 401-416).

Но человеческая природа Иисуса — это еще не все. Так же ясно, как Матфей и Марк, Лука видит в Иисусе не просто обычного галилеянина. Иисус учил с властью, не виданной евангелистами в других учителях, и жизнь Его была откровением самого Бога. Мы переходим к тому, как Лука изобразил эту сторону Иисуса.

СЫН БОЖИЙ И СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

Лука использует ряд имен, которые мы уже встречали у Матфея и Марка. Так, иногда он называет Иисуса «Сыном Божиим». Это начинается очень рано. Ангел Гавриил явился Марии и сказал ей: «...и родишь Сына и наречешь Ему имя Иисус». И продолжал далее: «Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего». Далее Ангел сообщает о Его царском величии и Мария спрашивает: «Как будет это, когда Я мужа не знаю?» И Гавриил отвечает: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (1:30-34). Непорочное зачатие вызывало множество дискуссий, и многие современные ученые отвергают этот догмат.¹ Но Лука безусловно принимает его, и это весьма существенно для евангелиста. Непорочное зачатие является определяющим моментом в его понимании слов «Сын Божий», и он использует это выражение в прямом значении. Для Луки это значит, что родство Иисуса с Отцом было уникальным. Иногда Иисус мог, обращаясь к ученикам, назвать их «сынами Всевышнего» (6:35), но Лука не считает Иисуса просто одним из Его сынов. Слова Гавриила однозначно свидетельствуют о том, что Иисус был Сыном Божиим в том смысле, в котором никто никогда не был и не будет. Лука, так же как и Матфей (4:3,9; Мф. 4:3,6), использует это имя в рассказе об искушении. То же можно сказать и о ряде других мест. Следует отметить, что и во время преображения глас из облака возвестил: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный» (9:35); у Матфея и Марка — «Сын Мой Возлюбленный».

Есть еще два места, где только Лука использует это имя. Первое — когда бесы, вышедшие из людей, говорят ему: «Ты Христос, Сын Божий»

¹ Существует огромная литература о непорочном зачатии. Позвольте просто сослаться на несколько книг. J. Gresham Machen, *The Virgin Birth of Christ*, London, 1958; Thomas Boslooper, *The Virgin Birth*, London, 1962; Hans von Campenhausen, *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church*, London, 1964; Raymond E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, London, 1973.

(4:41). Лука считает, что бесы знали о том, Кто есть Иисус, задолго до учеников. Второе — в сцене суда. Евангелист сообщает, что члены синедриона спросили Его: «Итак, Ты Сын Божий?» (22:70).

Лука также сообщает о двух случаях, когда Павел употребил это имя. Вскоре после того, как Анания пришел и возложил руки на него и крестил его, Павел начал проповедовать: «и тотчас стал проповедовать в синагогах об Иисусе, что Он есть Сын Божий» (Деян. 9:20). Позже, во время проповеди, апостол цитирует псалом 2:7 и применяет к Иисусу слова «Ты Сын Мой» (Деян. 13:33). Но очевидно, что это имя не играло большой роли в ранней церкви.

То же самое и с «Сыном Человеческим». Лука во многих местах приводит высказывания Иисуса, в которых Тот называет Себя «Сыном Человеческим» (они есть у Матфея или у Марка, или у них обоих). В Евангелии от Луки мы встречаем это имя 3 раза: им называется Иисус 1) во время суда, 2) в страстях, 3) по воскресении. Но надо отметить, что иногда Лука употребляет это имя там, где его нет у других евангелистов, и еще в нескольких местах, которые есть только у него.

Примером первого варианта употребления может служить место, где Иисус говорит о многом зле, которое люди причинят Его последователям «за Сына Человеческого» (6:22). У Матфея подобное высказывание оканчивается словами «за Меня» (Мф. 5:11). Нечто подобное встречаем в стихе 12:8 (Мф. 10:32) и еще раз, когда во время ареста Иисус спрашивает предателя: «Иуда! целованием ли предаешь Сына Человеческого?» (22:48; Мф. 26:49; Мк. 14:45). Но есть также несколько употреблений имени «Сын Человеческий», которые встречаются только у Луки, в том числе в месте, где Иисус говорит ученикам: «Придут дни, когда пожелаете видеть хотя один из дней Сына Человеческого...» (17:22). Толкование данного высказывания вызывает споры. Эти слова могут относиться ко временам Царства Мессии, хотя обычно о них говорится иначе.

Некоторые считают, что под «одним из дней» следует понимать «первый из дней», и тогда имеется в виду начало Царства Мессии. Согласно другому мнению, речь идет о будущем времени, когда ученики пожалеют о том, что не могут вернуть дней, когда Иисус был с ними. Существует еще одна интерпретация: ученики пожалеют, что они не с Иисусом на небесах. Хотя мы не смеем ничего утверждать категорично, но нам кажется, что первая интерпретация — лучшая. Люди захотят увидеть Мессию, но Его пришествие не может быть ускорено.

Иисус спросил: «Но Сын Человеческий придет найдет ли веру на земле?» (18:8). Это указывает на распространенность отступничества до возвращения Господина. Это отступничество засвидетельствовано и в других местах. Другое высказывание призывает слушателей бодрствовать, дабы «предстать перед лицом Сына Человеческого» (21:36), что значит спастись. Третье употребление встречается в конце сцены с Закхеем: «Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее»

(19:10; некоторые списки дают подобные слова в Мф. 18:11, но, как правило, там они не признаются аутентичными). Последний раз это имя находим в месте, где ангел напоминает женщинам у могилы слова Иисуса: «...Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки чело- веков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть» (24:7). В самом конце высказывается мысль о том, что Сын Человеческий должен исполнить Свое предназначение, состоящее в том, чтобы страдать за других.

У Луки находим единственный случай, когда имя «Сын Человеческий» произносит не Иисус. Лука рассказывает нам, что в конце своей речи, обращенной синедрionу, Стефан говорит: «Вот я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (Деян. 7:56). Это убеждает читателей Луки в том, что слава постоянно окружает Сына Человеческого. Его предназначение на земле предполагало страдания, но на небесах Он занимает верховное место. Его слава несомненна.

СЫН ДАВИДА

Как мы уже знаем, имя «Сын Давида» было важно для Матфея. Мы считаем, что для Луки это имя было не столь важно, поскольку встречается у него только 3 раза (дважды Иисуса так называет слепой, моля о возвращении зрения — 18:38-39, третий раз мы встречаем его в словах Иисуса: «Как говорят, что Христос есть Сын Давидов?» — 20:41).

Но оно, с другой стороны, употребляется в связи с Давидом (имя «Давид» встречается у Луки 13 раз в Евангелии и 11 раз в Деяниях). Лука рассказывает нам, что до рождения Иисуса Мария была «обручена мужу, именем Иосифу, из дома Давидова» (11:27). Здесь возникают разногласия относительно того, кто, по словам Луки, происходит и дома Давидова — Иосиф или Мария.¹ От нашего решения зависит не многое, поскольку Лука, видимо, говорит о том, что и Мария (1:32,69) и Иосиф (2:4) происходили из колена Давидова. Здесь он ссылается как на юридическое, так и на фактическое происхождение Иисуса и утверждает, что Он принадлежал к царскому роду. Стих 32 указывает на Его великое предназначение: Сам Бог даст Ему царский престол.

Захария в своем пророчестве говорит: «(Господь Бог) воздвиг рог спасения нам в дому Давида, отрока Своего». Рог — это символ мощи (ср. Пс. 17:3) и есть также пророчество, где сказано: «Там возращу рог

¹ Маршалл считает, что имеется в виду Иосиф: «Если бы фраза относилась к Марии, она была бы построена иначе» (*The Gospel of Luke*, 64). Р. Ленски (R. C. H. Lenski) придерживается другого мнения: «Мнение о том, что Иосиф представлял как главный персонаж, о котором следует знать, что он потомок Давида, явно поверхностно. Главный персонаж — это Дева, а Иосиф представлен всего лишь как человек, с которым Она обручена, и мы должны знать о Ее роде... Поэтому правильное чтение: "к Деве из дома Давидова"» (*The Interpretation of St. Luke's Gospel*, Minneapolis, 1961, 61). Альфред Пламмер (Alfred Plummer) считает, что однозначное решение «ненужно и действительно невозможно» (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, Edinburgh, 1928, 21).

Давиду» (Пс. 131:17). Следовательно, Бог сотворит спасение через потомка Давида (или, возможно, спасение через могущественного потомка Давида). О связи с Давидом свидетельствует и дальнейшее упоминание «города Давида», где Иисус родился (2:4,11) и слова о том, что Иосиф был «из рода и дома Давидова» (2:4). Никакого особого вывода нельзя сделать из упоминания Давида в генеалогии (3:31), хотя надо отметить, что это еще одно свидетельство о том, что Лука считал Иисуса потомком Давида. В Евангелии есть также упоминание о случае из жизни Давида, когда тот ел «хлебы предложения» (6:4). Иисус видел здесь прецедент для своих учеников, которые в субботу срывали колосья и ели, растирая руками.

Лука многократно цитирует Писание — «предрек Дух Святой устами Давида» (Деян. 1:16), «Ибо Давид говорит» (Деян. 2:25, 31,34, 4:25). Он воспринимает эти места как слова Бога, на что указывает упоминание Святого Духа, но в то же время они произносятся человеком и, значит, относятся к Давиду.

Очевидно, Лука считает важным предсказание Давида о воскресении. Он говорит нам, что во время проповеди на Пятидесятницу Петр цитировал псалом 15:8-11, где Бог обещает, что не даст плоти Его «увидеть тления». Это не может относиться к самому Давиду, поскольку он умер и был похоронен и его гроб был у них. Следовательно, слова Давида относились к Мессии. Будучи пророком, Давид предсказал, что Мессия воскреснет (Деян. 2:29-32). Петр строит свое доказательство того, что в псалме 109:1 речь идет о вознесении Иисуса, а не Давида (Деян. 2:34-36). Другой псалом цитируется, когда речь идет о том, что слова Давида «мятутся язычники и народы замышляют тщетное» предсказали действия «Ирода и Понтия Пилата с язычниками и народом Израильским» против Иисуса, в результате они лишь выполнили предопределенное Богом (Деян. 4:25-28, Пс. 2:1-2).

Давид также кратко упоминается в речи Стефана. Стефан сообщает своим обвинителям, что Давид «обрел благодать перед Богом» и хотел построить храм (Деян. 7:45-46; здесь употреблено слово *skēnōta*, означающее в действительности палатку, шатер; слово, вероятно, призвано вызывать ассоциации со скинией свидетельства в пустыне). Давид не построил его, но само намерение было благим.

В первой проповеди Павла также есть упоминания о Давиде. Павел цитирует слова псалма о том, что Бог поставил царем Давида «о котором и сказал, свидетельствуя: нашел Я мужа по сердцу Моему, Давида..., который исполнит все хотения Мои». И «из его потомства Бог по обетованию воздвиг Израилю Спасителя Иисуса» (Деян. 13:22-23). Павел видит в воскресении свершение пророчества (Деян. 13:33; Пс. 2:7). Далее он приводит слова Исаии «Я дам вам милости, обещанные Давиду, верно» (Деян. 13:34; Ис. 55:3) и псалма, который ранее уже цитировал Петр: «Не дашь Святому Твоему увидеть тление» (Деян. 13:35; Пс. 15:10). Существуют различные толкования этих слов, но ясно, что Павел нахо-

дит в Писании и, прежде всего, в местах, восходящих к Давиду, указания на то, что воскресение Иисуса было предсказано в пророчестве. Давид служил своему поколению по воле Божией, но это не уберегло его от смерти и тленья. Тленья избежал Иисус, происшедший от Бога.

На иерусалимском совете Иаков цитирует слова Амоса: «...воссоздам скинию Давидову падшую» (Деян. 15:16; Ам. 9:11). Некоторые места этой цитаты вызывают споры (те, которые восходят, по-видимому, к LXX, а не к древнееврейскому тексту), но слова, относящиеся к Давиду, вполне понятны. Они значат, что Бог воздвиг церковь как место, где должно происходить богослужение.¹

Из всего этого следует, что для Луки родство Иисуса с Давидом исполнено значения. Хотя он не слишком часто использует выражение «Сын Давида», но того, что есть, достаточно, чтобы утверждать, что он понимал его значение для мессианства.² Бог всегда планировал великие деяния через отпрысков великого царя, и эти деяния Он совершил при помощи Иисуса.

В словах, которые Лука заимствует из псалмов Давида, интересен акцент на воскресении. Первые главы Деяний свидетельствуют об особом внимании ранних христианских проповедников к воскресению. Его важность они видели и в том, что оно было предсказано в писаниях Давида; иными словами, воскресение было выполнением определенного плана, а не просто решением *ad hoc*, выдуманном после того, как у Иисуса вышли неприятности с иудейскими властями. Для Луки Божий промысел был предзнаменован словами Давида.

ХРИСТОС

Лука считает имя «Христос» очень важным для понимания того, что Бог совершил через Иисуса. Оно используется реже других, но некоторые считают его самым существенным. И только Лука сообщает нам, что последователи Иисуса получили свое название «христиане» от этого имени (Деян. 11:26; ср. 26:28). Этот термин он употребляет в Евангелии 12 раз и 25 — в Деяниях. Почти всегда он использует слово «Христос» как имя нарицательное в значении «Мессия», в отличие от Павла, для которого «Христос» — имя собственное. Иногда оно выступает в соче-

¹ «Вероятно, под восстановлением скинии следует понимать возведение взамен храма церкви как нового места для богослужения... Церковь здесь понимается как способ, посредством которого язычники могут познать Господа» (I. Howard Marshall, *The Acts of the Apostles*, Leicester, 1980, 252). Ф. Ф. Брюс предпочитает считать, что речь идет о «воскресении и возвеличении Христа Сына Давида и воссоздании нового Израиля в лице Его учеников» (*Commentary on the Book of the Acts*, London, 1954, 310).

² «Лука прекрасно понимает еврейское значение понятия “Мессия сын Давидов”. По его мнению, примененне этого понятия к Иисусу правомерно» (Sherman Johnson, *The Theology of the Gospels*, London, 1966, 42).

таниях с именем «Иисус» («Иисус Христос» или Христос Иисус») или с «Господином».

Лука использует это имя в начале своего повествования, когда рассказывает читателям о том, что Ангел сообщил пастухам о рождении «Спасителя, Который есть Христос Господь» (2:11). Это словосочетание понимается различно. Некоторые считают, что оно означает «Помазанный Господь»; другие, следуя некоторым спискам, интерпретируют это место как «Христос Господа» (слово «Господь» относится к Богу Отцу.) Но лучшим является чтение, при котором оба понятия «Христос» и «Господь» относятся к младенцу Иисусу.¹

Лука использует несколько другое выражение, когда сообщает нам о Симеоне, которому было предсказано Духом Святым, что «он не увидит смерти, доколе не увидит Христа Господня» (2:26), Мессию, которого Бог обещал столетия назад, Того, которого благочестивые Израиля так долго ждали. Некоторые считали Мессией Иоанна Крестителя, но Лука объясняет, что это неверно (3:15-17). Предполагается, что мы сможем понять значение этого из проповеди Иисуса в синагоге в Назарете, о которой сообщает только Лука. Он говорит, что Иисус начал с чтения из пророка Исаии: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня...» (4:18; Ис. 61:1). «Христос» означает «помазанник», и помазание представлено как дар Духа Святого. Быть «Христом» подразумевает особую связь с Отцом («Христом Господним») и Святым Духом (как мы это видим из непорочного зачатия и нисхождения Духа Святого во время крещения Иисуса — 3:21-22).

Из Евангелия от Марка мы знаем, что бесы знали, Кто Такой Иисус, задолго до всех остальных. У Луки это тоже есть, но, в отличие от Марка, он говорит, что бесы знали Христа. Марк сообщает нам, что Иисус «не позволял бесам говорить, что они знают, что Он Христос». В другом месте они называют Его «Сын Божий» (3:11). У Луки это звучит следующим образом: «Выходили также и бесы из многих с криком и говорили: Ты Христос Сын Божий. А Он запрещал им сказывать, что они знают, что Он Христос» (4:41). Вероятно, использование бесами имени «Сын Божий» связано с рассказом об искушении, когда дьявол сказал: «Если Ты Сын Божий...» (4:3,9). Бесы прекрасно знали, что Он действительно Сын Божий и их изгнание показывает, что Он действовал как подобает Сыну Божию. Но Лука доходит до мысли, что Он был Христом, и показывает Его не только сильным Сыном Божиим, но и Помазанныком, Тем, на Ком Дух Святой.

Ср. слова Маршалла: «Термин Мессия применяется не просто к земному человеку, но к Тому, Кто может изгонять бесов, и Он больше чем политический спаситель. В то же время Лука ставит целью показать, что имя "Сын Божий"

¹ В. Грандманн указывает, что в этом выражении «признание иудейскими христианами Иисуса как Мессии совпадает с признанием христианами-язычниками Иисуса как Господина. В Луке и Деяниях это утверждение имеет важное экуменическое значение» (TDNT, 9:333).

следует понимать не в эллинистических традициях как боговдохновенную полубожественную личность, но в свете иудейских мессианских упований» (*The Gospel of Luke*, 197).

То, что Иисус заставлял бесов молчать, не следует расценивать как messiанскую тайну. То, как Иисус проводил Свое пастырство, не могло сохранить Его messiанство в тайне. Скорее Он делал это, потому что не хотел, чтобы о Нем рассказывали бесы. Люди должны были сами понять, что Тот, Кто делал то, что делал, думал то, что думал, и жил так, как жил, был действительно Сыном Божиим.

Интересно, что все три синоптические евангелия дают различные версии великой исповеди Петра в Кесарии Филипповой. У Матфея: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (16:16). У Марка: «Ты Христос» (8:29). У Луки находим «за Христа Божию» (9:20). Для Луки характерно думать об Иисусе как о Христе Божием (ср. 2:26). Для него очень важен тот факт, что Бог помазал и послал Его. Этот способ описания личности Христа — единственный в Новом Завете и свидетельствует о глубокой убежденности Луки, что Мессия — это Тот, Кого Бог призвал, снарядил и послал. Он не независимая фигура, но принадлежит Богу.

Во всех трех синоптических евангелиях обсуждается вопрос о Христе как Сыне Давида (20:41) и нет необходимости повторять уже сказанное. Но только Лука рассказывает нам, что когда Иисуса привели к Пилату, враги стали обвинять Его в развращении народа, потому что Он запрещал давать подать Кесарю, и в том, что Он «называл себя Христом Царем» (23:2). Поскольку не ожидалось, что Пилат поймет все тонкости, связанные с именем Христа, они объяснили все в доступных ему выражениях. Возможно и то, что они сами понимали это таким образом, но в любом случае формулировка была тенденциозна. В ходе расследования они явно пытались заставить Иисуса сказать что-нибудь в этом роде, но Он отказался (22:67-71). В том, что они говорили, была доля правды, но не в том смысле, в котором они это понимали. Лука хочет показать нам, что в Иисусе была царственность, но не было политических притязаний, которые Ему приписывали враги.

Насмехавшиеся во время распятия говорили: «Пусть спасает Себя Самого, если Он Христос, избранный Божий» (23:35). Такое же понимание заключено в словах нераскаявшегося вора: «Если Ты Христос, спаси Себя и нас» (23:39). Они представляли себе Христа в великолепии и могуществе; было невозможно помыслить, что Он умрет на кресте, проклятый Богом. Страдания и messiанство взаимно исключали друг друга. Но Лука объясняет, что это неправильное понимание. Воскресший Господь говорит двоим на дороге в Еммаус: «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?» (24:26). Слово «надлежало» очень важно здесь — никакой иной возможности не было. Мессии было предречено пострадать и воскреснуть (24:46) — следовательно, нельзя и помыслить об ином жеорбии.

Эта линия продолжается в Деяниях. Страдания Христа были предсказаны не какой-нибудь невразумительной и незначительной сектой, но всеми пророками (Деян. 3:18). «Времена отрады» зависят от раскаяния и заглаживания грехов, и это наводит на мысль, что Бог пошлет Христа (Деян. 3:19-20) — очевидная ссылка на *парусию*. Лука рассказывает нам, что когда Павел проповедовал в синагоге в Фессалониках, он говорил своим слушателям, что «Христу надлежало пострадать и воскреснуть из мертвых, и что Сей Христос есть Иисус, Которого я проповедаю вам» (Деян. 17:3). Нам не следует слишком тесно связывать эти вещи. Сначала он неожиданно указывает на то, что Христос должен пострадать и воскреснуть из мертвых, как это было предсказано в Писании. Далее он переходит к следующему пункту и говорит о том, что Христос, описанный в Писании подобным образом, есть Иисус.¹ Павел говорит перед Агриппой о страданиях Христа (Деян. 26:23). На этот раз добавляется утверждение, что Он первым воскрес из мертвых и возвестит свет иудеям и язычникам. О том, что Иисус есть Христос, Павел сообщает и в другой раз (Деян. 18:5,28), а также в своей самой ранней проповеди сразу после обращения (Деян. 9:22).

Лука отчетливо передает, что Христос должен страдать. Как мы уже видели, начиная со времени, когда Петр понял, что Иисус — это Христос, Иисус учил Своих учеников необходимости Своих страданий. Но в Своем учении Он говорил о «Сыне Человеческом», а не о Мессии. Для Луки, однако, страдания составляют неотъемлемую часть понятия «Мессия», и он находит это в Писании. Это не значит, правда, что Лука начал с Писания и нашел там пророчества о будущих страданиях Христа. Он начинает с Иисуса и Его страданий за других а потом уже узнает, что это предсказано в Писании. Критерием является Иисус, а не собственный подход Луки к Библии. То, что Христос должен был пострадать ради спасения, требует ответной реакции, и Лука приводит нам ряд случаев, когда проповедники призывали уверовать в Христа. Павел напоминает ефесским пресвитерам, как он проповедовал среди них (Деян. 20:21). Он также говорил с правителем Феликсом о необходимости этой веры (Деян. 24:24). Ранее Петр говорил о том, как Бог дал Корнилию и бывшим в доме его такой же дар, как и тем ранним христианам, которые «уверовали в Господа Иисуса Христа» (Деян. 11:17). Было принято считать, что получить благодать, ставшую доступной благодаря страданиям Христа и Его воскресению из мертвых, можно через веру. Не

¹ Грандманн пишет: «Эти слова свидетельствуют о том, что Павел представил новое мессинское учение в синагоге и ссылался при этом на Писание. В конце своей проповеди, основанной на фактах жизни Иисуса, он сказал, что Мессия, о котором говорится в Писании, — это Иисус, Которого он проповедует. Предсказание Писания свершилось. В этом месте Деяния сохраняют существенный для свидетельства Павла методологический элемент, который объясняет, и Лука постоянно это подчеркивает, что реальность Иисуса открыла новое понимание Мессии и того, что говорится о Нем в Писании» (TDNT, 9:536).

существует различия между исконными христианами и новообращенными, между иудеями и язычниками. Важна только вера во Христа.

Вера во Христа является решающим условием, поскольку в Нем мы видим действие Самого Бога. В своей первой проповеди Петр сказал: «Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли» (Деян. 2:36). Иногда это утверждение трактуется в пользу адопцианской христологии, которая считает, что Иисус был человеком, и никем более, а после распятия Бог воскресил Его из мертвых и возвел в положение Господина и Христа. Теперь мы с готовностью допускаем, что у некоторых членов ранней церкви могла быть подобная идея, поскольку речь идет о ее первых днях, когда еще не прошло достаточно времени для осознания и понимания значения жизни, смерти, воскресения и вознесения Иисуса из Назарета. Но Лука имел в виду совсем другое. Для него Иисус был Спасителем, Христом и Господом с самого Его рождения (2:11).¹ Спасение Христа столь важно и несомненно благодаря тому, что Бог делает через Него.

Лука уделяет большое внимание «имени» Христа. В древности имя значило гораздо больше, чем у нас сейчас. В нем суммировались все черты личности, и это придает «имени Христа» совершенно особенное значение. Когда люди крестились во имя Иисуса Христа (Деян. 2:38; 10:48; 19:5), это означало, что они твердо привержены всему, чем был Христос. Это было выражением веры и верности. Когда некоему человеку было приказано именем Христа встать и ходить, это означало, что Христос призывался во всей полноте Своего бытия для излечения человека (Деян. 3:6-8). Рассказывая о случившемся, Петр говорит: «Именем Иисуса Христа Назорея, Которого *вы* распяли, Которого Бог воскресил из мертвых, им поставлен он перед вами здрав» (Деян. 4:10). Отсюда мы видим, что в понятие «имени» входит понимание смерти и воскресения Христа, а также сила, которая может превратить хромого в здорового. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Павел мог именем Иисуса Христа приказать нечистому духу выйти из одержимой девочки и дух повиновался (Деян. 16:18). Это имя — имя могущественное.

Ранние проповедники проповедовали именем Христа (Деян. 5:40; 8:12), что не очень отличается от проповедования Христа (Деян. 8:5). Из-за этого они иногда подвергались опасности, как об этом свидетельствует письмо, посланное иерусалимским советом антиохийской церкви. В нем признается, что Варнава и Павел были «человеками, предавшими души свои за имя Господа нашего Иисуса Христа» (Деян. 15:26).

¹ Грандманн считает, что поскольку «Лука с самого начала говорит об Иисусе как о Господине и Христе, это утверждение не может быть истолковано в пользу адопцианской христологии», однако он отмечает, что Лука мог использовать формулировку относительно воскресения и прославления, почерпнутую из адопцианской христологии, но он применяет ее как утверждение всего, что Бог совершил в связи с Иисусом Христом (TDNT, 9:535, 535п. 28).

В рассказе о проповеди Петра в доме Корнилия есть поразительное место. Среди прочего Петр ссылается на слово, посланное Богом сынам Израилевым, «благовествуя мир через Иисуса Христа; Сей есть Господин всех» (Деян. 10:36). Под миром подразумевается безусловно мир между Богом и человеком, но контекст — дело происходит в доме благочестивого язычника, которому Бог послал видение, — не оставляет сомнений в том, что речь идет и о мире между народами, разделенными так же, как иудеи и язычники. Это всеобъемлющий мир, и он принесен Иисусом Христом, Который охарактеризован в связи с этим как «Господин всех».

Из вышесказанного явствует, что для Луки «Христос», как имя еврейского Мессии, крайне важно. Естественно было бы ожидать, что это имя будет использовано только в иудейской среде, но евангелисты настаивают на его употреблении среди язычников. Это имя было слишком важно, чтобы его игнорировать в условиях, когда церковь распространялась за пределы Израиля среди людей, не привыкших мыслить в иудейских категориях. Для всех нас Иисус — это Божий Христос и Господин.

ГОСПОДИН

Чаще всего Лука называет Иисуса «Господином» (это имя встречается 103 раза в Евангелии и 107 раз в Деяниях). Это имя имеет широкий круг значений и употребляется в самых разных смыслах. Оно использовалось как обращение к владельцу чего-либо, например, осла (19:33) или виноградника (20:13). Оно часто употреблялось как вежливая форма — так слуга обращался к хозяину (13:8; 14:22). Это употребление естественным образом развилось в обычную форму обращения к вышестоящему лицу, и слово «господин» стало применяться к людям, занимающим высокое положение. Но не только люди высокого ранга были «господами». Этот термин также применялся к богам, что не значит, конечно, что его перестали применять к людям, и единственной проблемой является его интерпретация в конкретных текстах. Понять, где «господином» назван человек, а где бог, как правило не составляет труда.

В Септуагинте — греческом переводе Ветхого Завета — слово использовалось как перифраза божественного имени Яхве.

В нескольких древних списках божественное имя не переводится, а сохраняется в еврейской графике, очевидно из почтения к имени Бога. Некоторые видят в этом сохранение дохристианской практики и утверждают, что о Боге никогда не говорили «Господии». Так, Р. Бультман говорит, что «неизмененное выражение "Господин" немисливо в иудейском обращении» (*Theology of the New Testament*, London, 1952, 1:31). Исходя из этого, он считает, что слово «Господин» никогда не употреблялось применительно к Иисусу на палестинской почве, а развилось в эллинистическом мире. Фитцмайер, однако, настаивает на том, что это палестинское употребление (*The Gospel According to Luke (I-IX)*, 201-202). Он определяет его смысл следующим образом: «Использование имени *kyrios* применительно к Иисусу значило бы поднятие Его на один уровень с Яхве, но без идентификации с последним» (с. 202), см. также с. 45 выше.

Лука сохраняет это употребление; в двух первых главах Евангелия мы встречаем его 25 раз. Он говорит о «заповедях и уставах Господних» (1:6), о «храме Господнем» (1:9) и т. д. Он также использует это слово в Деяниях, особенно применительно к «Ангелу Господню» (напр., Деян. 5:19; 8:26; 10:3). Называть этим именем Иисуса значит давать Ему очень высокий титул. Фитцмайер пишет по этому поводу: «Когда Лука называет и Яхве и Иисуса *kyrios*, он продолжает традицию использования имени в раннехристианских общинах, которые в некотором смысле считали Иисуса равным Яхве».¹

Это свидетельствует о том, что ранние христиане использовали имя «Господин» в высшем смысле и не всегда легко понять, Кого они имели при этом в виду — Иисуса или Отца. Так, когда Петр увещевал Симона Волхва покаяться и молиться Богу, тот ответил: «Помолитесь вы за меня Господу» (Деян. 8:22-24; ср. употребление «крещены во имя Господа Иисуса» в ст. 16). Также не ясно, относится ли «слово Господне» к Христу или Отцу (напр., Деяния 8:25; 19:10). Это затруднение явно старое, поскольку во многих случаях списки расходятся. Одни дают чтение «слово Божие», другие — «слово Господне». Подобное же затруднение вызывают слова «Да будет воля Господня!» (Деян. 21:14). Это выражение в любом случае сохраняет смысл — имеем ли мы в виду Отца или Христа.

Лука часто использует рассматриваемое слово как обращение к Иисусу. Так, один из учеников говорит: «Господи! научи нас молиться» (11:1; ср. 12:41). Возможно, это просто вежливая форма обращения. Но так ли это в просьбе об исцелении (18:41)? Или в данном случае это означает лишь признание более высокого статуса Христа? Мы знаем, что термин «Господин» использовался в обращениях, и никаких особых выводов из этих употреблений сделать не можем. Есть, однако, места, позволяющие предположить более определенное значение. Например, в сцене чудесной ловли рыбы, Петр решил, что он грешник, и воскликнул: «Выйди от меня, Господи! потому что я человек грешный» (5:8). В другом месте желающий стать Его учеником говорит: «Я пойду за Тобой, Господи!» (9:61). Постепенно это слово стало молитвенным обращением к Иисусу (Деян. 7:59-60).

Следует особо отметить использование Лукой этого имени в повествовании. Например, он сообщает: «Господь сжалился над нею» (7:13). Это редко встречается в других Евангелиях (у Марка, например, только один раз в 11:3). Лука же использует его часто как в Евангелии, так и в Деяниях. Очевидно, что в то время, когда он писал, это имя Иисуса было общепризнанным. Это употребление вполне естественно, но не

¹ *The Gospel According to Luke (I-IX)*, 203. Он добавляет: «Это не следует рассматривать как выражение божественности, но это указывает по крайней мере на Его инаковость, на Его трансцендентный характер».

следует думать, что оно было широко распространено до воскресения. Во время земной жизни Иисуса использовались другие имена.

После воскресения женщины смогли проникнуть ко гробу, поскольку камень был отвален, но «вошедши не нашли Тела Господа Иисуса» (24:3). Позже в тот же день Его ученики в Иерусалиме сказали двоим вернувшимся из Еммауса: «Господь истинно воскрес» (24:34). И проповедь этого была главным делом ранней церкви: «Апостолы же великой силой свидетельствовали о воскресении Господа Иисуса Христа» (Деян. 4:33). Но даже если не обращаться к конкретным цитатам, а взглянуть на все, что Лука написал о ранней церкви, становится понятно, что воскресение имело решающее значение. Форстер (W. Foerster) пишет по этому поводу: «Воскресение Иисуса имело решающее значение. Без воскресения ученики могли бы в любой момент определить свои отношения с Иисусом словами о том, что Он был их Господином. Теперь же главным стало то, что Он и теперь остается их Господином».¹ То, что умерший Иисус является нынешним Господином, меняет все, в том числе и образ мыслей учеников об Иисусе. Как только ученики убедились, что Он воскрес из мертвых, они увидели Его в новом свете и это позволило им совершенно естественно говорить об Иисусе как о «Господине». И могли ли они теперь вкладывать в это слово «человеческий» смысл, говоря о Нем Воскресшем?

Поскольку Он «Господин», Господин умерший и воскресший, апостольские проповеди имели своей целью призывать грешников уверовать в Него. И было так, что «верующих же более и более присоединялось к Господу, множество мужчин и женщин» (Деян. 5:14). Люди «обратились к Господу» (Деян. 9:35; 11:21). И в других местах: «многие уверовали в Господа» (Деян. 9:42; ср. 11:17,21; 14:23; 16:31 и т.д.). Петр определяет свою проповедь как возвешение «покаяния перед Богом и веры в Господа нашего Иисуса Христа» (Деян. 20:21).

Воскресение Господа было центральным моментом движения, и эта истина высказывалась множеством способов. Ее приверженцы были «учениками Господа» (Деян. 9:1), они были крещены «во имя Господа Иисуса» (Деян. 9:28). Последнее сообщение Луки о Павле, это то, что в Риме он учил «о Господе Иисусе Христе» (Деян. 28:31). Интересно, что о проповедях говорится: «благовествуя Господа Иисуса» или даже «благовествовал об Иисусе» и тому подобное (напр., Деяния 8:35; 11:20). Это значит, что благая весть, которую они получили от Бога, есть благая весть об Иисусе Христе.

Внявшие призывались посвятить свои жизни беззаветному служению. Они были самоотверженными людьми, поскольку церковь ходила «в страхе Господнем» (Деян. 9:31). Павел говорит, что готов умереть «за имя Господа Иисуса» (Деян. 21:13). Не следует думать, что ученичество в I веке было безопасным и простым делом. Напротив. Поскольку

¹ TDNT, 3:1094.

Господь умер за верующих, они были призваны к беззаветному служению и были готовы к вполне реальной жертве.

Следует отметить сложное место, в котором Лука приводит слова Павла о «церкви Бога (или Господа), которую Он приобрел Себе Кровью Своей (или Кровью Своего)» (Деян. 20:28). Большинство специалистов считают правильным чтение «Бога». Это мнение основано прежде всего на том, что слово «Бог» более трудное для написания и поэтому скорее могло быть изменено писцами (в NEB, однако, находим «церковь Господа, которую Он приобрел Себе Кровью Своей»).¹ Кровь, о которой идет речь — кровь Христа. Если мы примем чтение конца стиха как «Кровью Своего»², это будет значить, что Бог приобрел Себе церковь кровью Христа. Это понимание общепринято. Но также возможно прочтение «церковь Бога, которую Он приобрел Себе Кровью Своей» и тогда под Богом следует понимать Христа. Мы не утверждаем, что это так, но должны отметить, что в употреблении имен Лука близок к тому, чтобы называть Христа Богом.³

ДРУГИЕ ИМЕНА

Лука использует и другие имена. Так он часто называет Иисуса «Учителем» (напр., 9:38; 10:25). Но Иисус настолько много учил, что подобное обращение вряд ли требует специальных комментариев. Термин «Наставник» очевидно связан с «Учителем», но в Новом Завете его использует только Лука (*epistatēs*, 5:5; 8:24,45; 9:33,49; 17:13). А.Опке (А.Оерке) указывает на то, что в мирском греческом это слово используется в самых разных значениях (пастух, погонщик слона, надзиратель над общественными работами и т.д.). Но он считает, что у Луки это слово является переводом еврейского «раввин» и, следовательно, близко по значению к «Учителю». В этом Евангелии оно используется как обращение и, за исключением одного случая, его произносят ученики (TDNT, 2:622-623).

¹ См. интереснейшую дискуссию по этому поводу в Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London, 1971, 480-481). Там вариант «Бог» признается более вероятным, чем «Господин».

² Многие авторитетные исследователи согласны с мнением Моултона, который говорит: «В папирусах слово ἰδιος часто встречается как ласковое обращение к близким родственникам». Он настаивает на переводе «Кровью Того, Кто Ему Свой» (*A Grammar of New Testament Greek*, i, Prolegomena, Edinburgh, 1906, 90). При таком прочтении смысл высказывания следующий: Бог купил церковь Кровью Того, Кто был Ему очень дорог.

³ По мнению Фитцмайера, это одно из трех мест, где Лука, вероятно, называет Иисуса Богом (см. также Лк. 8:39; 9:43). Скорее всего, в те времена Иисуса так не называли, но, пишет Фитцмайер, «надо отметить, ... что, когда Лука писал Евангелие и Деяния, обращение к Иисусу как к Богу было вполне возможно для писателя-христианина» (*The Gospel According to Luke (I-IX)*, 218-219). Р.Б.Рэкхам (R. V. Rackham), хотя и не считает, что в этом месте Христос назван Богом, но говорит, что Лука очень быстро перешел от Отца к Сыну и «подразумевает Его равенство и единство с Отцом и Их совместные божественные prerogatives» (*The Acts of the Apostles*, London, 1909, 393).

Три раза Лука называет Иисуса «Спасителем» (2:11; Деяния 5:31; 13:23). Это слово широко использовалось в древнем мире, и спасителями могли выступать боги, врачи, философы, государственные деятели и прочие. Так называли правителей и императора (который мог называться «спаситель мира»).

См. TDNT, 7:1003-1021. Форстер указывает на ограниченность использования слова σωτήρ в Новом Завете (кроме как в посланиях Павла и во 2 Послании Петра). Это сильно контрастирует с частым использованием слов σωζω и σωτήρια. Он объясняет это следующим образом: «Единственно можно сказать, что существует ограничение в использовании σωτήρ, которое объясняется тем, что в иудейском мире со словом σωτήρ связывались ожидания освободителя из национального рабского сословия... в то время как в языческом мире оно предполагало скорее земного благодетеля в лице императора» (с. 1020-1021).

Применительно к Иисусу оно означает, что Он приносит не временное спасение, в том смысле, как это широко понималось в древнем мире, а спасает от греха и его последствий. Он был назван «Спасителем» при рождении (2:11), в то время как Его возвышение десницей Бога связано с покаянием и отпущением грехов (Деян. 5:31). Спаситель пришел по обетованию Бога (Деян. 13:23).

Наряду с именем «Спаситель» Петр и другие употребляют *archēgos* (Деян. 5:31), слово трудное для перевода (в NIV оно переведено как «Князь»). Оно указывает на «первенство» и значит «князь», «правитель». Но также возможно, что им называется тот, кто что-то начинает («в качестве первого в ряду, дающего импульс» — BAGD). Моффатт использует именно это значение, когда переводит его как «пионер».¹ Слово, видимо, может также означать «начальник», «основатель». На наш взгляд, его лучше всего переводить как «Лидер» или «Князь». Этот перевод хорошо ложится в словах Петра «вы убили *archēgos*'а жизни» (Деян. 3:15). Но здесь можно усмотреть и третье значение слова, которое Брюс комментирует следующим образом: «Вы убили Создателя жизни — занятный парадокс!»² Независимо от того, имеет ли Петр в виду «Князя» или «Создателя», здесь присутствует указание на то, что связь Иисуса с жизнью совершенно особая.

Иногда Лука подчеркивает царские свойства Иисуса и называет Его «Царь». Он использует это слово, когда говорит о триумфальном входе в Иерусалим: «Благословен Царь, грядущий во имя Господне!» (19:38; в остальных синоптических Евангелиях в этом месте слово «Царь» отсутствует). Есть оно в вопросе Пилата «Ты Царь Иудейский?» (23:3; такой же вопрос находим во всех четырех евангелиях), в обвинениях евреев (23:2; ср. Деяния 17:7), в словах глумящихся (23:37) и в надписи на кресте (23:28). Признание Иисуса как Царя присутствует также в молитве

¹ Уильям Нейл (William Neil) склоняется к следующему: слово здесь «используется скорее как в послании к Евреям (2:10; 12:2), в значении «пионер»» (*The Acts of the Apostles*, London, 1973, 98).

² *Commentary on the Book of the Acts*, 89.

раскаившегося разбойника: «Помяни меня, Господи, когда придешь в Царствие Твое!» (23:42).

Вдобавок Лука видит в Иисусе «слугу» Бога (Деян. 3:13,26; в синодальном переводе «Сына Своего Иисуса») и «святого слугу» (4:27,30; то же слово использовано в 2:43, но там оно означает «дитя»). То, что было сказано о слуге у Исаии, воплощается в Иисусе. И.Иеремияс указывает на то, что это обращение к Иисусу очень старо и никогда не было «общепринятым именем Мессии» среди прозелитов из язычников.¹ Мы встречаем его в самой ранней еврейской церкви. В Новом Завете оно больше не встречается.

Мы уже видели, что Иисус — «Святой Слуга», иногда Он просто «Святой» (Деян. 3:14; ср. 1:35). Подобным же образом Павел применяет к Иисусу псалом, в котором есть слова «Твой Святой» (Деян. 13:35; Пс. 15:10). Это же раньше делал Петр (Деян. 2:27). Здесь используются два разных слова для обозначения понятия «святой», но все они указывают на посвященность Богу, столь характерную для Иисуса. Он связан с Богом особым образом.

В связи с этим следует отметить эпитет «праведный» (Деян. 3:14; 7:52; 22:14; ср. слова центуриона у креста — 23:47). Обычно так говорится о честных, справедливых людях, например, о Захарии и Елисавете (1:6) и о Боге, Который абсолютно праведен (2 Тим. 4:8). Применительно к Иисусу это слово означает «идеал праведности» (BAGD).

Петр говорит о Нем как об «определенном от Бога Судии живых и мертвых» (Деян. 10:42). К этому следует добавить утверждение Павла о том, что Он назначил день, когда «будет судить вселенную посредством предопределенного Им Мужа» (Деяния 18:31). Реальность страшного суда проходит через весь Новый Завет и очень существенно, что нашим Судьей будет Спаситель.

Как и у других авторов Нового Завета, у Луки есть тема «пренебреженного камня». Он приводит слова Петра о том, что Иисус «есть камень, пренебреженный... зиждущими, но сделавшийся главою угла» (Деян. 4:11). Существует сильный контраст между безрассудным отвержением Иисуса Израилем и тем, что Его защищает Бог.

Очень важно для Луки имя «пророк». Люди в Наине говорили о нем: «Великий пророк восстал между нами» (7:16), хотя фарисей, у которого Иисус обедал, сильно сомневался в этом. (7:39). Люди почитали Его за пророка. Некоторые говорили, что Он Илия (9:8,19). Лука один приводит следующие слова о Его смерти: «Не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима» (13:33). Это значит, что Он пророк и Его отвержение и смерть неизбежны. Двое на дороге в Еммаус сказали «встречному», что Иисус был «пророк, сильный деле и слове перед Богом» (24:19).

¹ TDNT; 5:703. Далее он говорит: «Языческая церковь считала это имя оскорбительным с самого начала, поскольку ей казалось, что оно не отражает в полной степени величия прославленного Господина».

Интересно, что в ранних проповедях Иисуса идентифицировали с пророком — «как Моисей» (Вт. 18:15-20; см. Деян. 3:22-23; 7:37), несмотря на то, что евреи отличали пророка от Мессии (ср. Ин. 20-21). Для христиан Иисус был и тем, и другим. Он был пророком в самом полном значении слова. Он был Пророком. Суть пророческой функции заключалась в том, что пророк говорил непосредственно словами Бога. Он мог сказать: «Так говорит Господь...» Иисус был истинным глашатаем Бога. Он был уполномочен говорить правду Господню.

Евангелие от Луки и Деяния: спасение Бога нашего

Как и другие евангелисты, а следовательно, как и все прочие авторы Нового Завета, Лука стремится открыть людям ту великую истину, что Бог принес спасение людям, хотя они этого не заслуживали. Но говорит он об этом по-своему. Он — единственный из авторов, который написал и Евангелие, и Деяния, и нам следует внимательно изучить и то, и другое.

Евангелие повествует нам о том, что Иисус сделал и чему Он учил. В нем рассказывается и о том, как Его предали и отдали римлянам вожди Его собственного народа, как Он был распят, погребен, как воскрес и дал наставления Своим последователям. Матфей, Марк и Иоанн, видимо, сочли уместным закончить рассказ на этом. Лука сделал иначе. Он рассказывает о событиях, последовавших после вознесения, — о сошествии Святого Духа, вдохновенной проповеди ранней церкви, и распространении Евангельской вести до того момента, когда Павел, один из основных его героев, открыто и беспрепятственно проповедует в Риме. Это чудесная панорама, и даже на этом повествование не кончается. В обеих книгах Луки встречаются ссылки на исполнение пророчества, как будто он заглядывает в Божие предназначение многовековой давности. И в обеих книгах есть ссылки на конец света, когда Христос должен вернуться и положить конец всему, что в мире.

Конечно, другие евангелисты тоже утверждают, что Бог предназначал историю церкви от начала времен, а потом, в положенное время, по пришествии Христа, Бог установит Свое абсолютное царство. Это положение, характерное для Нового Завета. Однако Лука излагает это в своеобразной манере, а его две книги дают ему достаточно материала, чтобы сделать некоторые собственные выводы. Он рассказывает чудесную историю, и делает это по-своему. Посмотрим, что он пишет о спасении.

ЗАМЫСЕЛ БОГА

Лука пишет, что в Гефсиманском саду Иисус молился: «Не Моя воля, но Твоя да будет!» (22:42; а также Мф. 26:42). Крест для Бога означал не поражение, он был средством исполнения того, что Он предназначал. Лука уже упоминал о людях, которые отвергли волю Божию (7:30), и он возвращается к размышлениям об этой воле, когда рассказывает о связи судьбы Петра с «определенным советом и предведением Божиим»

(Деян. 2:23), которое проявилось, когда иудеи предали Иисуса на распятие. Именно Божии «рука... и совет» предопределили участие Ирода и Понтия Пилата, а также язычников и иудеев в распятии Иисуса (Деян. 4:28). Неосознанное взаимодействие всех этих персонажей подчеркивает вывод Луки о том, что ни один человек, каким бы могущественным он ни был, не в силах помешать исполнению Божьего замысла. Тамалиил признал это: планы людей могут быть разрушены, но не план Бога (Деян. 5:38-39). Осуществление Божьего предначертания достигло кульминации, когда Иисус умер ради спасения грешников, но началось оно отнюдь не с пришествия Иисуса. Оно осуществлялось уже в жизни Давида (Деян. 13:22). Процесс этот начался в древности, хотя и осуществился в полной мере, когда пришел Иисус.

Павел рассказывал жителям Иерусалима, что во время его обращения Анания сказал ему: «Бог отцов наших предъизбрал тебя, чтобы ты познал волю Его» (Деян. 22:14). С самого начала своей христианской жизни Павел знал, что Бог осуществляет в мире Свой замысел, и что это отличается от всего, что он мог себе представить до своего обращения. Не удивительно, что Павел избрал это темой своей проповеди, и напомнил главам церкви в Ефесе, что он «не упускал возвещать... всю волю Божию» им. Вкратце Лука повествует о том, как друзья старались помешать Павлу идти в том направлении, которое представлялось им опасным, но встречали со стороны апостола лишь упорный отказ свернуть с пути. В конце концов они отступили, говоря: «Да будет воля Господня» (Деян. 21:14). Бог, осуществлявший Свою великую цель и пославший ради нас на смерть Своего Сына, уготовал определенную судьбу и Павлу, чье путешествие в Иерусалим помогло ему с Евангельским посланием достичь Рима. Не следует упускать из внимания свидетельство Луки о том, что маленькая группа неназванных по именам христиан смогла понять, что Бог осуществляет Свою волю через действие Его слуги, Павла.

Используя глагол *dei*, который мы переводим как «должно» (или «необходимо») Лука проводит мысль о том, что Бог в мире творит Свою волю. Этот глагол встречается 18 раз в Евангелии от Луки и 22 раза — в Деяниях. Значение этого факта станет яснее, если мы задумаемся о том, что в текстах других Евангелий это слово встречается, самое большее, 10 раз — у Иоанна. Лука употребляет слово *dei* так, чтобы внушить мысль о непреодолимой силе божественной необходимости. Дело не в том, что, принимая во внимание все обстоятельства, желательно было бы сделать то-то и то-то. Этот глагол предполагает, что связанное с ним действие абсолютно необходимо. Нам должно быть понятно, что необходимость вызвана не обстоятельствами, но волей Бога.

Вальтер Грандманн указывает на то, что у греков «за этим словом скрывается мысль о безличном божестве», что-то вроде безличной судьбы. Он считает, что Лука как человек эллинистической культуры хорошо знает это слово, но употребляет его по-другому. У Луки «Иисус осознает всю Свою жизнь и деятель-

ность и страдания как волю Бога, выраженную в слове *βελ...* Это основано на воле Божией о Нем, которая изложена в Писании, и которой он, безусловно, следует» (ТДНТ, 2:22).

Лука использует этот глагол в связи с многими аспектами служения Иисуса. Он встречается, когда мальчик Иисус говорит о том, что Ему должно быть в доме Его Отца (2:49). Он возникает также в связи с Его проповедью: Ему должно было идти в другие города (4:43). Лука приводит интересный пример различия ценностей, когда начальник синагоги говорит: «Есть шесть дней, в которые должно делать; в те и приходите исцеляться». А Иисус спрашивает: «Сию же дочь Авраамову, которую связал сатана вот уже восемнадцать лет, не надлежало ли освободить от уз сих в день субботний?» (13:14,16). Оба говорят о необходимости, но начальник синагоги имел в виду юридическую сторону, а Иисус заботился об исполнении Своей божественной миссии и отзывался на нужды людей. Та же необходимость заставила Его войти в дом Закхея (19:5). Были ведь и другие дома в Иерихоне. Но Его миссия спасения привела Его именно в тот дом.

Чаще всего с необходимостью в божественном замысле связана неизбежность страстей Христа (9:22; 17:25; 24:7,26,44; Деян. 17:3). Это можно рассматривать в свете пророчества о том, что Он будет «к злодеям причтен» (22:37). Писание должно исполниться (Деян. 1:16). Иисус говорит, что Ему «должно ходить сегодня и завтра и в последующий день», потому что пророк не может погибнуть вне Иерусалима (13:33). И в предшествующих словах о том, что Он совершает «исцеление сегодня и завтра» и «на третий день» достигнет Своей цели, заключена та же мысль (13:32).¹ Это одна из главных мыслей Луки, и мы должны принять во внимание, как он ее выделяет. Смерть Иисуса была сердцевинной божественного замысла спасения.

Мы видим эту необходимость и в том, что небо должно было принять Иисуса «до времен совершения всего» (Деян. 3:21; это время было предсказано пророками). Промежуток между вознесением и *парусией* является частью Божиего замысла, и мы видим божественную необходимость в спасении, которое дано людям во время этого промежутка: «Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4:12). Замысел Бога ясен. Путь спасения пришел через Иисуса, и бессмысленно предполагать наличие иного пути. Мы видим это также из слов, обращенных Павлом к темничному стражу в Филиппах, который спросил Павла и Силу: «Государь мои! что мне делать, чтобы спастись?» Павел ответил ему: «Веруй в Господа Иисуса Христа и спасешься ты» (Деян. 16:30-31). Достаточно ясно, что цель Бога в спасении, и Лука записывает слова, которые показывают это.

¹ Используются глаголы *ἔτελεσεν* и *τετέλεσται*, оба они подразумевают достижение чьей-либо цели или конечный результат (*τέλος*).

Иногда у Луки возникает мысль, что в готовности обычных христиан к служению, заключена божественная необходимость. Так, люди должны всегда молиться и никогда не унывать (18:1). Есть также успокаивающая информация несколько другого уровня для тех, кому предстоит враждебный суд — в тот час Святой Дух научит, «что должно говорить» (12:12). Но в нашем уповании на утешение мы не должны пренебрегать обязанностями. В подобных обстоятельствах есть вещи, которые *должно* сказать. Бог так замыслил. В этом смысл слов Петра, обращенных к первосвященнику: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человеку» (Деян. 5:29). Для Луки важна убежденность самых скромных христиан в том, что повседневная жизнь ради Христа предполагает некоторые необходимые обязанности для всех нас. Христианское служение не избирательно.

Павел служит для Луки особым примером осуществления замысла Бога через дела людей. Говоря о деятельности Павла, он часто употребляет слово «надо». Глас на дороге в Дамаск велит ему идти в город, где он скажет ему, что «надобно делать» (Деян. 9:6). Служение, для которого Павел был призван, было тем, что он «должен» был делать. То, что это не всегда будет приятно, видно из слов Господа к Анании: «И Я покажу ему, сколько он должен пострадать за имя Мое» (Деян. 9:16). Павел, несомненно, хорошо это усвоил, что видно из его слов к обращенным: «Многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деяние 14:22). Он напоминает старейшинам в Ефесе: своим тяжким трудом он показал им, что «надобно поддерживать слабых» (20:35). Божий замысел виден и в использовании слова «должен» применительно к путешествию Павла в Рим (Деян. 19:21; 23:11), и в том, что он предстает перед судом кесаря (Деян. 25:10; 27:24). Движение к цели не прекращается с вознесением Христа, но продолжается в жизни церкви.

Иногда Лука использует глагол *horizō* («класть предел, определять, предназначать»). Например, в словах Иисуса: «Сын Человеческий идет по предназначению» (22:22). Тот же глагол используется в выражении «по определенному совету», когда говорится о предначертании Бога как главной причине смерти Иисуса (Деян. 2:23). Глядя вперед, мы видим, что Иисус «есть определенный от Бога Судия живых и мертвых» (Деян. 10:42; 17:31). Бог имеет отношение ко всем народам и их способу жизни, а не только к великому труду искупления. Для обозначения «предназначения» Христа (Деян. 3:20) и божественного предназначения Павла (Деян. 22:14; 26:16) используется другой глагол. Говоря о свидетелях воскресения, назначенных Богом, Лука использует еще один глагол (Деян. 10:41).

Как и другие авторы Нового Завета, Лука обращает внимание на исполнение Писания в жизни и смерти Иисуса (напр., 4:21; ср. 1:70; 18:31; 21:22; Деян. 3:18; 26:22-23). Лука видит свершение предсказанного не только в полной победе искупительной смерти Христа, но и в

некоторых деталях, например, в том, что Он «причтен к злодеям» (22:37), и словах, которыми Он предает Себя Отцу в момент смерти (23:46).¹

Но Лука указывает не только на исполнение определенных мест Писания. В этом смысле важно, что он начинает свое Евангелие словами о «совершенно известных между нами событиях» (1:1), и все разворачивающееся повествование является исполнением начатого Богом действия². Лука часто отмечает то, что исполнилось (напр., 1:20; 9:31; 21:24; 22:16; 24:44; Деян, 3:18; 12:25; 13:27). Говоря о крещении, которым Иисус должен креститься (12:50), и об исполнении Писания (18:31; 22:37), Лука использует глагол *teleō*, часто имеющий значение цели.

В повествовании о преображении у Луки есть несколько черт, свидетельствующих о его интересе к пути божественного спасения. Говоря о появлении Иисуса во славе, Лука умудряется связать это со страстями. Перед самым началом повествования он приводит несколько высказываний Иисуса, в том числе и предсказание страстей (9:22-27). Рассказу о преображении предшествует замечание, что это произошло дней через восемь «после сих слов» (9:28). Грядущая смерть была предметом разговора преображенного Иисуса с небесными посетителями (9:31).³ Лука ясно говорит, что Иисус явился во славе, но эти моменты (их нет в других Евангелиях) свидетельствуют, что Он постоянно думал о кресте, и эта тема возникает в неожиданных местах.

ИСТОРИЯ СПАСЕНИЯ

Пишущие о Луке часто определяют его Евангелие немецким термином *Heilsgeschichte*. Это слово труднопереводимо на английский⁴, но оно, по крайней мере, указывает на интерес Луки к истории и его убежденность в том, что содеянное Богом в Иисусе произошло на обширном

¹ Ср. У. Баркли: «Во всех списках ожидается имению крест. Крест не был навязан Богу. Он не был вынужденной мерой, к которой пришлось прибегнуть, когда все остальное провалилось и весь плаи пошел прахом. Крест был частью божественного замысла, поскольку был единственным местом на земле, где в одии момент времени мы видим вечную любовь Бога» (*The Gospel of Luke*, Edinburgh, 1967, 312).

² «Перфектное пассивное причастие указывает здесь на неизменное состояние после завершения действия. Выражение также указывает на то, что в Иисусе исполнился божественный замысел Ветхого Завета и открылась иная эра. Открылась полнота спасительной цели Бога и благая весть должна быть возвещена» (N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, London, 1953, 56).

³ Здесь употреблено слово *ἔξωρος*, означающее всего лишь «отправление», но в данном случае оно, бесспорно, значит «отправление из жизни». Ср. Концельманн: «Цель небесного явления в объявлении о страстях. Таким образом дается доказательство того, что решение о страстях принадлежит Богу» (*The Theology of St. Luke*, London, 1961, 57).

⁴ Ч. К. Баррет возражает против этих общепринятых переводов: «Выражение “искупительная история” предполагает, что искупает сама история, а выражение “история спасения” — что спасение — это учреждение» (*From First Adam to Last*, London, 1962, 4n.).

историческом фоне. Этим он отличается от прочих евангелистов. Они повествуют о том, что Иисус говорил и делал, но обращаются к светской истории только когда она оказывается непосредственно связанной с событиями Евангелия, например, когда Иисус предстает перед Пилатом. Лука начинает словами о многих, кто написал «повествования»¹. Этим термином он обозначает связь своей книги с историей.

Лука сообщает об указе Цезаря Августа о переписи населения по всей земле (2:1). Это упоминание не встречается в других Евангелиях и является исторической проблемой для современной науки, поскольку указ до нас не дошел. Но, какими бы ни были наши проблемы, ясно, что это было важно для Луки. С его точки зрения, не только события в Иудее и Галилее, но и то, что происходит в далеком Риме, направлено на исполнение намерений Бога. Император может ничего не знать о Боге Израиля, но, тем не менее, он исполняет намерения Бога. Упоминание правителя Сирии Квириния ставит перед нами новые проблемы, но, независимо от того, как мы разрешим их, дальнейшие упоминания светских правителей со всей определенностью ставят события Евангелия в исторический контекст.

То же относится и к запутанным сведениям из 3:1-2. Они опять озадачивают современных историков, но, сообщая их, Лука преследует свои теологические цели. Вся история есть часть замысла Бога, и независимо от исторической значительности личности, например, императора, его истинная роль определяется участием в великом плане, который осуществляет Бог. Исторический процесс не должен быть нам безразличен, поскольку Бог осуществляет в нем важные вещи.

Отметим, что описываемое Лукой связано как с римской, так и с палестинской историей. Он упоминает не только императоров Августа и Тиберия, но и Ирода (1:5), Ирода Антипу, Филиппа, Лисания (3:1), Анну и Каиафу (3:2). Он говорит о голоде в правление Клавдия (Деян. 11:28) и об указе этого монарха, из-за которого Акила и Прискилла пришли в Коринф (Деян. 18:2). Лука сообщает нам о проконсуле Галлионе (Деян. 18:12) и о прокураторах Феликсе и Фесте (Деян. 23:24; 24:27). Он даже называет двух римских офицеров, тысячника Клавдия Лисия и центуриона когорты Августа Юлия (Деян. 23:26; 27:1). И если все остальные евангелисты рассказывают о том, что Иисуса привели к Пилату, то Лука говорит еще и о роли, которую в этом деле играл Ирод (23:6-12).

Лука тесно связывает сделанное Богом в Иисусе с современной историей. Спасение — это не мистическая и мифическая религия, не имеющая связи с реальностью, а действия Бога в реальной жизни с

¹ Здесь употреблено слово *βιβλία*. Приводим следующее замечание Фитцмайера: «Частотность употребления этого термина среди эллинистических литераторов и историков, и особенно тех, кто специализировался на писании истории, или об истории, не оставляет сомнений в намерениях Луки относительно изложения событий жизни Христа» (*The Gospel According to Luke (1-IX)*, 173).

конкретными людьми. Далее следует отметить, что Лука не заканчивает свой рассказ на завершении земной истории Иисуса из Назарета. Он переходит к повествованию о первых днях церкви, о том времени, когда выдающийся проповедник Павел пришел в Рим, и заканчивает тем, что Павел открыто и беспрепятственно проповедовал в столице мира. Спасение продолжается в церкви, но не в том смысле, что для избавления от грехов делается что-то новое, поскольку для Луки сделанное Иисусом было решающим, а в том смысле, что причина смерти Иисуса теперь действенна в отозвавшихся на проповедь. История — это сцена, где Бог разыгрывает Свой план, в котором Лука видит центральной фигурой Иисуса.

Х. Концельманн озаглавил свою важную книгу о теологии Луки «Die Mitte der Zeit» («Середина времени»). Заглавие указывает на важную для евангелиста истину. Многое произошло до пришествия Иисуса, но все это имело лишь предварительный смысл. Многое произошло после Его вознесения, но все это было исполнением того, что Он совершил Своей искупительной смертью. Все, что произошло до и после земной жизни Иисуса, конечно, связано с историей, но центром ее для Луки являются Его жизнь, смерть, воскресение и вознесение — центром не в том смысле, что сколько было до, столько будет и после, а в том, что жизнь Иисуса есть ось вращения всего. Мы поймем Луку, только если признаем решающее значение Иисуса.

Хотя история ранней церкви не так важна, как Иисус, она все же существенна для Луки. В это время иудеям было предложено Евангелие, и «надежда Израилева» остается темой Луки до самого конца (Деян. 28:20). Иудеи в целом не признали Христа, но это не означало, что замысел Бога не осуществился. Стало очевидно, что план распространяется и на язычников. Лука приводит запись обращения Павла в синагоге в Антиохии Писидийской (первая записанная им проповедь Павла). Павел говорит о необходимости проповеди «слова Божия» сначала среди иудеев, но когда они отвергли его, проповедники обратились к язычникам (Деян. 13:46-47).

Очень важно, что пришествие Иисуса значит пришествие нового века. Он пришел не латать изношенный иудаизм.¹ Новое вино не вливается в ветхие мехи традиционного иудаизма (5:36-37). Его учение было радикально новым, и не поняв этого, мы не поймем Иисуса (или Луку). Иисус признает, что не все обрадуются тому, что Он делает. Есть те,

¹ Матфей и Марк одинаково передают это высказывание: «Никто к ветхой одежде не приставляет заплат из небеленой ткани». Здесь содержится мысль о большей прочности заплат. Лука же говорит: «Никто не приставляет заплат к ветхой одежде, отодрав от иновой одежды; а иначе и новую раздерет, и к старой не подойдет заплат от иновой» (Leon Morris, *The Gospel According to St. Luke*, London, 1974, 121). Мысль о заплате возникает в разных местах и с разной силой. Матфей и Марк подчеркивают мощь того, что делает Иисус. Для Луки важно то, что это иссчитано со старым.

которые говорят, что «старое лучше» (5:39), и отказываются даже испробовать новое.

Некоторые списки дают «старое лучше», но правильным скорее следует признать чтение «старое хорошо». Иисус описывает не тех, кто сравнивает старое и новое и делает выбор в пользу старого, а тех, кто настолько погряз в старом, что даже не хочет знать про новое. Они не сдвинутся с места.

Лука уделяет большое внимание необходимости радикальных изменений всего образа жизни. В самом начале Евангелия он сообщает: ангел возвестил, что задачей Иоанна Крестителя будет «возвращение сердца отцов детям» (1:17). Отцы могут быть великими патриархами старого, и ангел, возможно, имеет в виду, что поведение современников Захарии может не понравиться патриархам. Иоанн будет призывать их жить совсем иначе, так, чтобы это устроило патриархов. И таким образом он обратит сердца этих великих, и они одобрят своих потомков. Возможно также, что здесь говорится о современных семьях, разделенных злом, которое они совершают. Если их убедить поступать правильно, между отцами и детьми установится гармония. Как бы мы ни толковали это место, речь здесь идет о чистосердечном изменении поведения, о котором сказано: «Предоставить Господу народ приготовленный» (1:17). Люди такие, как они есть, не готовы для Господа. Подготовка их требует больших перемен.

В *Магнификате* красноречиво говорится о переоценке принятых ценностей, которые значили так много. Там есть слова о вознесении людей низкого положения и низложении принадлежащих к высшему классу (1:51-55).¹ Это согласуется с Нагорной проповедью, где благословляются бедные, голодные, плачущие и те, которых ненавидят, и возвещается горе богатым, глупцам, смеющимся, тем, о ком хорошо отзываются (6:20-26). Эти слова часто трактуются как программа социальной реформы, и они, конечно, шокируют нас, самодовольно принявших привычные ценности. Но за этими словами стоит нечто гораздо большее. Евангелие в целом ясно показывает, что Иисус был гораздо больше чем социальный реформист. Его интересовало Царство Божие во всей полноте. В Его словах — бескомпромиссное отрицание общепринятых норм и ценностей. Лука всесторонне показывает в своем Евангелии: «что высоко у людей, то мерзость перед Богом» (16:15). Люди на неправильном пути, и ценности их ложны. Они достигли очень малого, и когда все исполнят, приговор им должен быть — «рабы ничего не стоящие» (17:10). Смотреть на себя подобным образом не в природе людей, и мы еще раз видим, как это Евангелие призывает к полной переоценке человеческих ценностей и радикальной революции во всем образе жизни.

¹ Ср.: «В *Магнификате* есть очарование, но в этом очаровании присутствует динамика. Христианство порождает революцию в каждом человеке» (William Barclay, *The Gospel of Luke*, Edinburgh, 1961, 10).

ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

Лука считает, что люди ответственны перед Богом и постоянно не дотягивают до того, какими им должно быть. Он не утверждает универсальности греха, но ставит проблему по-своему. Так, один раз он воспользовался современным ему происшествием для того, чтобы преподать урок. Пилат убил неких галилеян, видимо во время богослужения, поскольку он смешал их кровь с кровью их жертв. В Силоаме упала башня и придавила восемнадцать человек. Были ли эти люди убиты из-за того, что были грешнее других? Иисус категорически отрицает эту мысль и настойчиво повторяет урок, который они должны усвоить: «Если не покаетесь, все так же погибнете» (13:1-5). Подразумевается, что все они были грешниками, каждый из них (ср. «Никто не благ, как только один Бог» — 18:19). А поскольку они были грешниками, они подлежали Божию суду.

Та же проблема ставится в притче о бесплодной смоковнице (13:6-9). Садовник просит отложить срубание дерева, чтобы он мог окопать его и удобрить. Но и он, и владелец были согласны в том, что если она не принесет плода, ее следует уничтожить. Грешники, берегитесь!

Этот урок содержится во многих притчах. Хотя грех и суд не являются главной темой истории о богаче и Лазаре, она имеет смысл, только если мы принимаем их реальность (16:19-31). В притче о богатом глупце («в сию ночь душу твою возьмут у тебя») акцент сделан на ответственности (12:16-21). Об этом же притча о минах (19:12-27), в которой каждого раба призывают отчитаться, и виновному грозит наказание. Притча о злых виноградарях (20:9-18) утверждает, что злых людей ожидает неминуемое возмездие. Их грех некоторое время может оставаться без наказания, но рано или поздно им придется отвечать за свои поступки.

Лука говорит об этом и по-другому. Так, он приводит выразительное наставление Иисуса, о том, чего должно бояться: «Но скажу вам, кого бояться: бойтесь того, кто, по убиению, может свергнуть в геенну; ей, говорю вам, того бойтесь» (12:5). Важна не смерть, и не надо бояться, что Бог может лишить земной жизни. Надо бояться того, что Он может сделать с загробной жизнью. Ясно, что Иисус говорит о наказании за грех, и мы еще раз видим: ответственность важна, тем более, что мы все грешим. Так, Иисус говорит, что Капернаум «до ада низвергнется» (10:15). Некоторые грешники будут отвержены «пред Ангелами Небесными» (12:9). Богохульство на Духа Святого никогда не простится (12:10). Те, кто «поедают дома вдов», в должное время будут сурово наказаны (20:47).

В ранних проповедях в Деяниях поражают настойчивые напоминания проповедников об ужасной ответственности своих слушателей за смерть Иисуса. Эта смерть завершила божественный замысел, но, несмотря на это, Петр говорит людям в Иерусалиме: «Вы взяли и, пригвоздивши руками беззаконных, убили» (Деян. 2:23). И позже он продолжает: «Сего

Иисуса, Которого *вы* распяли» (Деян. 2:36; местоимение здесь эмфатическое). В своей второй проповеди Петр говорит об Иисусе как о том, кого иудеи «предали и от которого отреклись пред лицом Пилата, когда он полагал освободить Его» (Деян. 3:14). И он продолжает: «Но *вы* от Святого и Праведного отреклись, и просили даровать вам человека убийцу, а Начальника жизни убили» (Деян. 3:14-15). Эти слова обращены к простым жителям Иерусалима, но Петр говорит то же самое и перед высшими иудейскими начальниками: «Иисуса Христа Назорея, Которого *вы* распяли...» (4:10; о составе аудитории см. ст. 5-6). Петр вновь и вновь повторяет обвинение (Деян. 5:28-30; 10:39). Так же поступают Стефан (Деян. 7:52) и Павел (Деян. 13:27-28). Совершенно очевидно, что ранние проповедники подчеркивали ответственность людей перед Богом.

Нельзя оставить обсуждение данной темы, не отразив проблемы нашей личной ответственности. Легко говорить, что Каиафа, Пилат и те, кто были с ними, ответственны за распятие Иисуса. Но если принять всерьез положение авторов Нового Завета о том, что Иисус умер за грехи мира, то мы разделяем их вину. Это не академическое исследование, никак нас лично не затрагивающее.¹

Вина сопровождается мыслью о суде. Как мы уже видели, в этом Евангелии Лука приводит слова об аде и отвержении перед ангелами Господними. Ответственность значит высший суд перед высшим трибуналом. Из Деяний мы узнаем, что Иисус определен Судией в последний великий день (Деян. 10:42; 17:31). С одной стороны, это утешает, поскольку нельзя представить никого, кто бы более заботился о нас, чем Тот, Который любил нас так сильно, что умер за нас. Но, с другой стороны, то, что Он будет Судией, предполагает серьезный суд. Если он пришел на землю, где жил и умер, чтобы ниспровергнуть грех и открыть путь спасения, мы не можем рассчитывать, что Он оставит действия продолжающих грешить без последствий.

ПОКАЯНИЕ

Все авторы Нового Завета тем или иным образом призывают грешников отворотиться от греха. Но у всех есть свои особенности, и надо отметить, что Лука более других говорит о необходимости покаяния.

¹ Д. Р. Дэвис (D. R. Davies) обращает внимание на то, что для злых дел, например, для распятия Иисуса, необходимо действие «хорошего» человека, поскольку зло само по себе не может вызывать подобные вещи (*The Art of Dodging Repentance*, London, 1952, 34-35). Он переносит это на современных людей. Он говорит о «поколении, живущем в мире, пропитанном кровью, обуреваемом жесткостью». «Из всех людей, живших и умерших после Голгофы, мы, современные люди, менее всего можем претендовать на высшую добродетель и глубокую, чистую моральность. Бесчисленные миллионы, преданные смерти, и миллионы, преданные жизни, смерти подобной, вопиют против подобных притязаний. Двадцатое столетие сделало более, чем какое-либо другое, для повторного распятия Христа» (с. 41).

Лука употребляет слово *μετάνοια* 5 раз в Евангелии и 6 раз в Деяниях. Из 11 употреблений в Новом Завете 11 приходится на писания Луки. Глагол *μετανοέω* встречается у него 9 раз в Евангелии и 5 раз в Деяниях. В Новом Завете встречается всего 34 раза, из них 12 — в Откровении.

Как Марк и Матфей, он говорит читателю, что Иоанн Креститель призывал людей к «крещению покаяния» (3:3; Деяния 13:24; 19:4) и приглашал их «сотворить достойные плоды покаяния» (3:8). Но, поскольку они не последовали его призыву, он объяснил им, что это значит: те, у кого много, должны поделиться с теми, у кого мало, мытари должны собирать не больше, чем им определено, солдаты должны довольствоваться своим жалованием и воздерживаться от насилия и вымогательства (3:10-14).

Во всех трех синоптических евангелиях приводятся слова Иисуса: «Я пришел призвать не праведников, а грешников», но один Лука прибавляет «к покаянию» (5:32). Можно утверждать, что у Марка и Матфея это подразумевается, но Лука говорит об этом прямо и недвусмысленно. Он не позволит нам избежать требования покаяния. Он говорит нам, что Иисус приводил пример покаяния Ниневии, когда упрекал современное непокаявшееся поколение (11:32), и использует в тех же целях гибель Тира и Сидона (10:13; в отличие от этого поколения, они бы не смогли противиться явленной в нем силе). Мы уже отмечали, что Иисус призывал слушателей задуматься над галилеянами, убитыми Пилатом и погибшими в результате падения силоамской башни; здесь я хочу процитировать слова Иисуса: «Если не покаетесь, все так же погибнете» (13:3,5).

Когда совершается покаяние, наступает радость на небесах — эта истина повторяется в следующих друг за другом притчах (15:7,10). Покаяние означает конец греховодничеству, и Иисус учит, что радости от покаяния выходит за пределы земли. Матфей приводит притчу пастухе, который ищет заблудившуюся овцу и радуется одной найденной более, чем девяноста девяти не заблудившимся (Мф. 18:12-14). Но Матфей, в отличие от Луки, ничего не говорит о покаянии.

Иисус подчеркивал необходимость покаяния, и нет ничего удивительного в том, что проповедники ранней церкви призывали к нему с самого начала. В конце своей первой христианской проповеди Петр сказал слушателям: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас...» (Деян. 2:38). Во второй проповеди он опять сказал: «Итак покайтесь и обратитесь...» (Деян. 3:19). Петр принуждал покаяться Симона Волхва (Деян. 8:22), а Павел — афинянина (Деян. 17:30). Перед царем Агриппой Павел сказал, что он не воспротивился небесному видению, «но сперва жителям Дамаска и Иерусалима, потом всей земле Иудейской и язычникам проповедовал, чтобы они покались и обратились к Богу, делая дела, достойные покаяния» (Деян. 26:20). Это заявление, охватывающее столь широкие сферы людей, среди которых он работал, сделано в конце его жизненного пути и свидетельствует о центральном месте покаяния в его проповеднической деятельности.

Ряд утверждений свидетельствует о том, что покаяние не есть человеческая добродетель, оформленная самими людьми. В некотором смысле это Божий дар. Бог возвысил Христа, «чтобы дать Израилю покаяние и прощение грехов» (Деян. 5:31) и дал язычникам «покаяние в жизнь» (Деян. 11:18).

Все это хорошо согласуется с тем вниманием, которое христианство уделяет благодати. Милостивый Бог дает дар покаяния и таким образом допускает жить тех, чьи жизни в ином случае привели бы их к смерти. Далее следует отметить, что требования полного покаяния и кардинального изменения жизни проистекают из того, что христианский путь — это путь благодати. В религии закона важно иметь хороший кредит, иметь положительное сальдо хороших дел. На пути же спасения через благодать недостаточно совершить некоторое количество добрых дел. Необходимо отвратиться не от некоторого зла, а от зла как такового. Покаяние должно быть чистосердечным. Требование такого покаяния происходит от чистосердечного спасения, завоеванного Христом для своих людей.

ЦЕНТРАЛЬНОЕ МЕСТО СТРАСТЕЙ

Подобно остальным евангелистам, Лука делает страсти кульминацией своего Евангелия. Для него, как и для них, смерть и воскресение Иисуса были центральным местом божественного замысла нашего спасения. Мы уже видели некоторые свидетельства этого в предсказаниях страстей, в идее страдающего Мессии, в том виде, в котором она представлена у Луки, и в разработке божественного замысла спасения, в котором, по мнению Евангелистов, смерть Иисуса является ключевым моментом. Евангелие Луки построено таким образом, что страсти становятся кульминацией.

Очень важен рассказ о детстве Иисуса во вступлении. Ничего подобного нет у других евангелистов. Красота повествования не должна скрыть от нас то, что во вступлении Лука формулирует некоторые мотивы, проходящие через все Евангелие. Там мы узнаем, что младенец Иисус был и Христом, и Господином, и Спасителем. Он поставлен на падение и на восстание многих в Израиле, а то, что оружие пройдет душу Марии, указывает на печаль и отвержение.

В своей программной проповеди в Назарете Иисус указал, что Его заботы будут иными, чем у обычных претендентов на мессианство. Поскольку Он провозгласил «лето Господне благоприятное» (4:18-19), то заботой Его будет благовествование нищим, проповедование освобождения пленным, прозрение слепых, отпущение измученных на свободу. Люди «дивились словам благодати» Иисуса, но рассказ заканчивается словами об изгнании (4:29-30), что Лука подчеркивает и в других местах (7:33-35).

Как мы уже говорили, в рассказе о преображении Лука упоминает, что Моисей и Илья говорили о смерти Иисуса (9:31). Далее в той же главе находим еще одно предсказание Иисуса о грядущих страданиях (9:44-45).

Иисус говорил о предстоящем «крещении» и прибавил: «Как Я томлюсь, пока сие совершится!» (12:50 NEB).¹ Он непрерывно движется к кресту.

Очень важной частью Евангелия от Луки является свидетельство о путешествии (9:51 — 19:44; некоторые считают, что этот раздел заканчивается раньше, например, стихом 19:27). Этот раздел вызвал многочисленные споры и разногласия среди ученых. Одни считают, что речь идет о нескольких путешествиях, согласно другому мнению, Лука использовал в повествовании о путешествии разные традиции, третьи утверждают, что никакого путешествия не было, а Лука использует этот мотив в своих теологических целях.² В. Г. Кюммель находит в этой части Евангелия массу несообразностей и поэтому считает, что доподлинно можно установить лишь следующее: «Господин, идущий на страдания согласно воле Бога, снаряжает Своих учеников для проповедей после Своей смерти».³

Но это как раз и важно. Следовательно, начиная со стиха 9:51, Лука имеет в виду крест, и он не возникает внезапно в последнюю минуту, когда дела пошли плохо. Иисус движется к нему сознательно, выполняя задачу, поставленную Богом. Кюммель напоминает, что, хотя в этой части Евангелия много говорится о наставлении учеников, эти наставления делаются в виду неминуемой смерти Господина. Тут утверждается центральное место страстей. В самом начале Лука говорит, что Иисус «восхотел идти в Иерусалим» (9:51).

Мысль о продвижении к Иерусалиму повторяется много раз в повествовании о путешествии (9:51,53; 13:22; 17:11; 18:31; 19:28). Луку действительно очень интересует этот город⁴, и он употребляет в своем Евангелии название «Иерусалим» 37 раз (у Матфея встречаем его 13 раз; у Марка — 10; у Иоанна — 12). Как у Матфея и Марка, у Луки основное действие разворачивается вне столицы, и тем более удивительно, что он упоминает ее так часто. У Иоанна большая часть действия протекает в Иерусалиме, но у Луки название города встречается в три раза чаще, чем у него. Похоже, что для Луки Иерусалим — город судьбы, место, где Бог должен завершить Свой труд спасения страстями Господа, место, где снизойдет Дух Святой и начнется церковь. Когда Лука повторяет,

¹ Г. Б. Кэрд (G. B. Caird) считает, что Иисус «сознательно вторит учению Иоанна Крестителя и показывает этим пропасть, лежащую между Ним и величайшим из Его предшественников. Иоанн пророчил приход Того, Кому надлежит крестить огнем Божия суда. Ему никогда не приходило в голову, что Грядущий может быть первым, кто пройдет подобное крещение» (*The Gospel of St. Luke*, Harmondsworth, 1963, 167).

² Кюммель приводит шесть различных мнений шести различных ученых относительно смысла повествования о путешествии (*Introduction to the New Testament*, London, 1966, 99). Общепризнано, что оно имеет теологический смысл, но мнения относительно того, в чем именно он заключается, расходятся.

³ Там же.

⁴ Существуют две формы названия города. Лука предпочитает Ἱεροσόλῃμ. Это название встречается у него 63 раза: 27 в Евангелии и 36 в Деяниях. Всего в Новом Завете слово употреблено 76 раз. У него также встречается форма Ἱεροσόλωμα, 10 раз в Евангелии и 23 в Деяниях. Всего — 33 раза. Во всем Новом Завете — 63 употребления.

то Иисус идет в Иерусалим, он думает о страстях. У другого писателя это значило бы только, что Иерусалим есть цель путешествия Иисуса. У Луки это значит, что Он идет туда, где замысел Бога достигнет кульминации.

Подобно другим евангелистам, Лука уделяет большое место рассказу о самих страстях. Та серьезность, с которой они описаны, свидетельствует об их огромном значении для Луки. В целом рассказ повторяет другие евангелия, но есть сведения, которые находим только у Луки. Так, он рассказывает о споре между учениками в горнице о том, кто из них должен почитаться большим (22:23), о желании Иисуса есть пасху с ними (22:15-18). Лука приводит слова Иисуса Петру о том, что сатана котел сеять его как пшеницу (22:31-32). Только Лука говорит о двух мечах (22:35-38), об ангеле, укреплявшем Иисуса в Гефсиманском саду, и о кровавом поте (22:43-44; существуют текстологические сомнения по поводу этого места). Он приводит вопрос учеников относительно использования меча (23:49), рассказывает об исцелении отсеченного уха (22:51), об обвинениях врагов Иисуса (23:2) и о том, как Он предстал перед Иродом (23:6-12). Лука сообщает заключение Пилата о невинности Иисуса (23:13-16). Лука приводит более полный рассказ о требованиях толпы выдать ей Варавву. У Луки читаем про «дщерей Иерусалимских» (23:27-31), молитву «Отче! прости им...» (23:34), о покаявшемся воре (23:40-43) и предсмертную молитву Иисуса «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (23:46). Есть и другие детали. Я не ставил задачи исчерпать список.¹

Лука не просто повторяет то, что есть у других. Страсти глубоко интересуют его, и, хотя он без колебаний использует материал, который есть у других (для рассказа о распятии нужно было объединить все материалы), он собрал сведения, которыми не располагали другие евангелисты. Он не оставляет нам никаких сомнений в том, что это самое важное событие. Христос пришел для этого. Здесь собрано зло — злоба врагов Иисуса, готовность одного из Его последователей к предательству, толпа, жаждущая крови человека, хотя всем известно, что Он не совершил преступления, неудачная попытка римского прокуратора освободить человека, которого он признал невинным. Но здесь присутствует и рука Бога, и поскольку действует Бог, итог — не трагедия, а триумф.

ТРИУМФ БОГА

На протяжении всего Евангелия Лука говорит о битве добра со злом, Бога с дьяволом. Эта битва достигает высшего накала на кресте. Лука не сомневается, что последнее слово останется не за злом.

¹ Винсент Тейлор посвятил книгу рассказу Луки о страстях. Он утверждает, что Лука независим от Марка и основывает повествование на собственных источниках информации о страстях (*The Passion Narrative of St. Luke*, Cambridge, 1972).

Как и в других синоптических евангелиях, у Луки несколько раз сообщается, что Иисус изгонял бесов (4:33-37,41; 6:18; 8:2,27-39; 9:37-43; 13:11-16). Мы должны помнить, что, хотя одержимость была широко признана в древнем мире и были люди, претендовавшие на умение изгонять бесов, единственное место во всей Библии, где этому феномену уделяется большое внимание, — это рассказ о служении Иисуса в синоптических евангелиях.

Лука показывает важность этого события в 11:14. Изгнание беса было приписано некоторыми критиками не Иисусу, а вельзевулу. Иисус указал в ответ, что это бы значило, что сатана разделится сам в себе. И, в Свою очередь, спросил, как их сыновья изгоняют бесов. Если враги правы, то сатанисты живут в их собственных семьях! Самый важный момент наступает, когда Иисус говорит: «Если же Я перстом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие» (11:20). Далее Он переходит к притче о сильном с оружием, которого одолел еще более сильный, чем он, и завершает речь словами: «Кто не со Мною, тот против Меня, и кто не собирает со Мною, тот расточает» (11:23). В битве, которую ведет Иисус, нейтралитет невозможен.

Столкновение с бесами продолжается и в Деяниях, хотя там описано не так много случаев экзорцизма. Когда люди склонны видеть повсюду бесов, им следует помнить: Евангелие говорит о том, что все силы ада были разгромлены. Петр говорит, что Иисус «ходил, благотворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом» (Деян. 10:38), и сам он освободил некоторых людей от нечистого духа. Также поступали Филипп и Павел (Деян. 5:16; 8:7; 16:18).

Лука объясняет, что в этом не было никакой магии. Экзорцисты древности любили употреблять новые действенные заклинания. Так, сыновья Скевы попытались изгнать нечистого духа именем «Иисуса, Которого Павел проповедует», но человек бросился на них и выгнал из дому нагих и избитых (Деян. 19:13-16). Мы не должны рассматривать имя Иисуса как новейший метод для практикующих магов. Его именем апостолы делали чудесные вещи и имели власть над бесами. Но эта власть открыта лишь тем, кто приходит скромно, кто посвятил себя через веру служению Иисусу Христу и стремится совершать волю Божию, а не укрепить свою репутацию искусного в магии.

Лука на протяжении всего Евангелия отмечает борьбу со злом. Иисус постоянно противостоит силам зла, и Лука ясно дает понять, на чьей стороне победа. Иисус изгоняет бесов. Они не могут противостоять ни Ему, ни тем, кто приходит во имя Иисуса. Когда Иисус послал Двенадцать проповедовать, Он дал им власть над бесами (9:1). В другой раз Он послал семьдесят (или семьдесят двух; рукописи расходятся) Своих последователей, и, хотя в данном им задании бесы специально не упоминаются, вернувшись, ученики радостно сказали: «И бесы повинуются нам о имени Твоем» (10:17). Свой ответ Иисус начал словами: «Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию» (10:18). Эти слова трудны

для понимания. Лучшей представляется следующая интерпретация: «С точки зрения случайного наблюдателя, речь идет о нищих проповедниках, которые проповедовали в нескольких маленьких городках и вывели нескольких людей. Но в этом евангельском триумфе сатана потерпел существенное поражение».¹ Отметим, что в задании, которое Иисус дал проповедникам, сатана не упоминается, но их победа над злом есть победа над сатаной.

Концельманн отрицает существование в Евангелии каких-либо действий сатаны между искушением и страстями: «Время жизни Иисуса было временем спасения; сатана был далеко, и тогда не было искушения... Искушение завершилось повсюду (πάντα), и бес отошел. Вопрос здесь принципиальный, поскольку это значит, что отныне там, где Иисус, сатаны больше нет — (ἄχρι καιρού)».² Утверждения Концельманна плохо согласуются с тем, что Лука в действительности говорит. Как мы уже видели, он изображает непрерывное состязание Иисуса с силами зла. С его точки зрения, когда ученики добиваются успеха, сатана оказывается поверженным (10:18). Иисус доказывает несостоятельность обвинения Его врагов на том основании, что если бы это было правдой, сатана разделился бы сам в себе (11:18). Это одно из дел Его миссии и относится к временам, когда Иисус был на земле и действовал. Лука говорит о «дочери Авраамовой», которую сатана держал связанной восемнадцать лет (13:16), а Иисус освободил от уз. В притче о сеятеле Иисус говорит о бесе, который приходит и вынимает Слово из человеческих сердец, чтобы они не уверовали и не спаслись. Если мы хотим воспринять теологию из слов Луки, а не из теорий о том, как он пишет, мы должны однозначно понимать, что сатана был активен на протяжении всего служения Иисуса. Для Луки крайне важно, что Иисус постоянно побеждал силы зла.

Сатана особенно активно действовал во время страстей. Он вошел в Иуду и таким образом участвовал в предательстве (22:3). Он хотел просеять Петра как пшеницу (22:31). Это загадочные слова, но нет сомнений их значении: он хотел сорвать работу Иисуса и Петра ждет великое испытание. Во время ареста Иисус сказал: «Теперь — ваше время и власть тьмы» (22:53 Moffatt). Понятно, что это критический момент в схватке Христа с силами зла.

Ср.: «Согласно утверждению Самого Иисуса, это последний решительный бой с силами сатаны, стремящимися свергнуть Бога; эта борьба составляла смысл всей Его жизни... Идею войны с противостоящими Богу силами нельзя считать несущественной для образа мыслей Иисуса и причислять к расхожим идеям Его

¹ Leon Morris, *The Gospel According to St. Luke*, London, 1974, 185. Ср.: «Это свидетельство предполагает, что Иисус использует мифологему падения и поражения сатаны для того, чтобы выразить в символической форме значение изгнания бесов» (Marshall, *The Gospel of Luke*, 429). Крид придерживается иной точки зрения: «Предполагается экстатическое видение Иисуса, но нет указаний на то, когда оно имело место» (J. M. Creed, *The Gospel According to St. Luke*, London, 1950, 147).

² *The Theology of St. Luke*, 16, 28. Также см. 156, 188 и так далее.

времени. Напротив, это Его глубокое убеждение, которое превратило беспощадную войну с невидимым врагом в дело всей Его жизни — от начала до ужасного конца» (Karl Heim, *Jesus the Lord*, Edinburgh and London, 1959, 90-91).

И, конечно, крест ведет к воскресению, славной победе Христа над дьяволом. Конец Евангелия от Луки и начало Деяний полны трепетного восторга перед этой победой. Ясно, что происшедшее оказалось для последователей Иисуса полной неожиданностью. Они ничего подобного не предполагали, и события страстной пятницы повергли их в глубокую печаль. Но воскресение все изменило. Оно показало, что даже самые жестокие действия врагов Иисуса не смогли победить Его. Кажется, что смерть — предел всему, и Иисус умер. Но для Него это не было концом. Он воскрес победителем.

Все это есть и у других евангелистов, и у всех остальных авторов Нового Завета. Они все были потрясены вестью о воскресении. Но Лука представляет триумф ему одному свойственным образом. Повествование о посещении женщинами гроба — единственный момент, общий у него с Марком и Матфеем. Как мы обязаны ему за незабываемый рассказ о встрече двоих с Иисусом на дороге в Еммаус и о трапезе, когда они сказали остальным, что Иисус действительно воскрес!

Имея этот намек, мы находим важные темы в более ранних частях Евангелия от Луки. Там есть пророчества, в которых Иисус объявляет о Своем воскресении (9:22; 11:29-30; 18:33). Тогда эти слова должны были казаться загадочными. Ученики, должно быть, думали тогда «Очевидно, эти слова должно понимать метафорически, но как нам истолковать их?» Теперь мы видим, что Иисус просто предсказывал Свой окончательный триумф. Мы должны помнить, что Иисус воскресил из мертвых дочь Иаира (8:41-56) и сына вдовы в Наине (7:11-15). Иисус всегда был в других отношениях со смертью, чем дети человеческие. Он был «Начальником жизни» (Деян. 3:15). Смерти «невозможно было удерживать Его» (Деян. 2:24). Воскресение Иисуса было предсказано в Писании, следовательно, таково было желание Бога. Павел видел ту же необходимость в воскресении Иисуса и в Его смерти: и то, и другое он нашел в Писании, и значит, это должно было случиться (Деян. 17:3).

Лука уверен в воскресении. Он начинает Деяния с того, что Иисус явил себя живым «со многими верными доказательствами» (Деян. 1:3). Как и следовало ожидать, первые главы Деяний наполнены радостью по поводу воскресения. Хорошо видно при этом, что ученики были совершенно удручены смертью Иисуса. Он был центром их мыслей и жизни, а теперь Он мертв. Что им делать? Куда им идти? И неожиданно весь их пессимизм исчез. Глубокая убежденность в том, что произошло невозможное, пресекла их горе. Иисус восторжествовал над смертью. Он был не мертвым, а живым. Ничего удивительного, что воскресение потрясло их умы и стало главным в вести, которую они несли.

В своей первой проповеди Петр много говорит об этом, несмотря на то, что она была вызвана необыкновенными событиями, сопровождав-

шими сошествие Святого Духа (Деян. 2:24-36). Неправильно думать, что проповедник умалчивал о важности сошествия Святого Духа, но столь полная речь о воскресении в такой важный момент, свидетельствует о многом. Свершилось великое деяние Бога и об этом надо было говорить. Поэтому воскресение занимает особенное место в большинстве проповедей ранней церкви.

Лука не устает повторять, что Бог воскресил Иисуса, а не Он Сам воскрес (2:32; 3:15,26; 4:10; 5:30; 10:40; 13:30,33,34,37; 17:31). Для Луки и ранних проповедников воскресение означало, что Сам Бог обратил содеянное злодеями на Голгофе для исполнения Своей цели. Таким образом, проповедники говорили о воскресении не просто как об одном из многих событий. Можно сказать, что они «с великою силою свидетельствовали о воскресении Господа Иисуса Христа» (Деян. 4:33). Они проповедовали «в Иисусе воскресение из мертвых» (Деян. 4:2).¹ Роль апостола заключалась в том, чтобы быть «свидетелем воскресения Его» (Деян. 1:22). Воскресение проповедовалось даже в местах, где это мало кого интересовало, например, среди афинских интеллектуалов (см. Деяния 17:18).

Лука не останавливается на воскресении. Конец Евангелия и начало Деяний посвящены рассказу о вознесении. Воскресение было чудом, но оно произошло на земле. Место Иисуса было на небесах, и Лука не оставляет сомнений в Его возвращении туда. Мы уже видели, что он всячески подчеркивает значение страстей Иисуса. Воскресение и вознесение были в некотором смысле едины с Его смертью. В самом начале рассказа о путешествии Иисуса в Иерусалим, где Он должен был быть распят, Лука говорит о приближении дней, но не дней Его смерти, а когда Он будет «взят на небеса» (9:51 NIV; Синод. перев.: «дни взятия Его от мира»).² Во время Тайной Вечери, когда крест уже был близок, Иисус говорит ученикам о «Царстве», которое Он завещает им; впереди не только страдания, но и слава (22:29-30).

Иногда Петр говорит и о вознесении, и о воскресении. Он может сказать: «...быв вознесен десницею Божиею» (Деян. 2:33) или: «Его возвысил Бог десницею Своею» (Деян. 5:31).

¹ Комментарий Ф. Ф. Брюса: «Видимо, это значит, что фактом воскресения Иисуса (ἐν τῷ ἴσθῳ, «в случае Иисуса») они доказывали общий принцип воскресения, отрицаемый саддукеями» (*The Acts of the Apostles*, London, 1951, 116).

² Некоторые используют для обозначения смерти Иисуса слово ἀνάληψις (напр., Gerhard Delling, *TDNT*, 4:9), вероятно, однако, что термин может включать и понятие вознесения. Более верной представляется точка зрения Г. Б. Кэрда: «Лука заключает целую теологию в слово *analepsis*, которое означает принятие на небесах. В слове сильно воспоминание о мотиве из Илииды, который заметно фигурирует в Евангелии (ср. 2 Цар. 2:9-11). Но Лука здесь употребляет его в том значении, которое придавал ему Иоанн. Оно охватывает весь комплекс событий, связанных с переходом Иисуса с земли на небо, — распятие, воскресение и вознесение» (*The Gospel of St. Luke*, Harmondsworth, 1963, 140).

В обоих местах τῆ δεξιᾶ может значить и «десницею», и «возле десницы», и «деснице».

Вероятно, это значит примерно то же самое, что «Бог... прославил Сына Своего» (Деян. 3:13) и «Бог соделал Господом и Христом сего Иисуса» (Деян. 2:36). Смысл этих мест в том, что Иисус занимает высшее положение. Воскресение не значит, что Он просто вернулся к земной жизни, которой жил раньше, как было в случаях с дочерью Иаира, сыном вдовы из Наина и другом Иисуса Лазарем. Это значит, что Он занял положение, позволяющее, к примеру, посылать Духа Святого, вызвавшего впечатляющий эффект, описанный во 2-й главе Деяний. Это значит, что Он, отвергнутый и униженный, стал теперь высшим и вознесенным. Это означает триумф Бога.

ЗНАЧЕНИЕ КРЕСТА

Каким образом смерть Христа принесла спасение? Лука обращает особое внимание на страсти и вознесение Иисуса, но какой смысл он видит в них? Ответ не прост, поскольку Лука редко задается этим вопросом. Он сообщает факты, но не углубляется в их значение. Но время от времени он говорит вещи, имеющие непосредственное отношение к этой проблеме.

Видимо важно, что он видит в Иисусе «Слугу Господа» (Деян. 3:13,26; 4:27,30; в Синоду. перев.: «Сын». — *Прим. перев.*). Хотя Петр в своей первой проповеди не называет его Слугой, он, возможно, имеет это в виду. Винсент Тейлор имеет основания писать: «Уже из этой речи (Деян. 2:22-36) понятна основная идея: Слуга, униженный в смерти, вознесен Богом через исполнение высшей услуги для людей. Это обоснованное утверждение, хотя слово “Слуга” здесь не упоминается».¹ И. Иеремияс считает, что имя «Слуга» принадлежит «очень древнему слою традиции». Далее он утверждает, что обращение к Иисусу как к «Праведному» (Деян. 3:14; 7:52; 22:14) может идти от Исаии (53:11).² Если это так, то вышеназванные имена, вероятно, призваны напоминать нам о праведном Слуге Господина. Когда Филипп говорил с эфиоплянином, он начал проповедовать ему Иисуса (Деян. 8:35) со стихов 53:7-8 из Исаии.

Отсюда становится понятно, что Лука относил слова из Исаии к страданиям Иисуса. У него есть одно место, где Иисус говорит о Себе словами из 53-й главы (22:37). В этой главе речь идет об искупительных страданиях. Иеремияс пишет по этому поводу: «Из-за того, что Он идет на смерть без вины, добровольно, спокойно и в согласии с волей Бога (Ис. 53), она является актом безграничной искупительной добродетели. Это жизнь, текущая от Бога, и в Бога Он ее изливает».³ Это, по крайней мере, мы можем сказать. Поскольку 53-я глава Исаии пронизана мыслью

¹ *The Atonement in New Testament Teaching*, London, 1964, 18.

² W. Zimmerli and J. Jeremias, *The Servant of God*, London, 1957, 91.

³ Там же, 104.

заместительной жертве, можно предположить, что Лука именно так понимал искупление, совершенное Иисусом.

У него есть намеки на пути понимания искупления. Например, установление вечери Господней. Лука — единственный среди евангелистов, кто приводит слова Иисуса о том, что Его тело «предается» за Его последователей, что они должны «сие творить» в Его воспоминание. Лука единственный пишет, что чаша «есть новый завет» в крови Иисуса (22:19-20; прилагательное «новый» отсутствует в лучших списках в двух первых евангелиях, но его следует читать у Луки). Искупительная смерть Иисуса, установление через нее нового завета, которые всегда перед людьми во время торжественных литургических служб указывают на спасительную силу Его смерти.

В другом месте Лука говорит о «церкви (Господа) и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею (Кровью Своего)» (Деян. 20:28). Это несколько напоминает выкуп (выплата цены за освобождение пленного). Данные слова Луки значат по крайней мере то, что наше спасение дорого стоило Богу. Он также говорит, что ценой была жизнь Христа. Такой взгляд на искупление привлекал многих на протяжении истории церкви. Иногда это приводило к излишне буквальному пониманию, когда люди задавали и отвечали на вопрос «Кому Он заплатил?» Луку нельзя здесь винить, поскольку он не развивает эту мысль, но он, тем не менее, считает наше спасение результатом покупки, платой за которую была кровь Спасителя.

Лука трижды повторяет, что Иисус умер «на дереве» (Деян. 5:30; 10:39; 13:39). Это любопытная форма для обозначения распятия, поскольку употребление данного слова для обозначения креста не очень естественно. Его буквальный смысл — «дерево», и оно используется для обозначения множества предметов, сделанных из дерева, например, кола (Мф. 26:47), колоды в темнице (Деян. 16:24) или строительного леса (1 Кор. 3:12). Иногда оно обозначает дерево, которое произрастает (Отк. 1:7; 22:2). Следовательно, оно употребляется в обычном значении. Но это слово необычно для обозначения креста, и частота его появления в христианских гимнах не должна сбивать нас с толку. Как отмечает Г. Б. Кэрд, «случайный свидетель не описал бы распятия подобным образом».¹ Выражение Луки должно было бы вызывать ужас у обычного иудея I века, поскольку он помнил слова «проклят пред Богом всякий повешенный на дереве» (Вт. 21:23). Некоторые иудеи не считали Иисуса Мессией Бога потому, что Он умер так, как мог умереть только проклятый Богом. Выражение здесь еврейское (многие обращали внимание на соответствующие места в LXX и в ивритских рукописях).

Почему же тогда Лука решает использовать выражения, столь необычные для обозначения распятия и имеющие столь устрашающее зна-

¹ *The Apostolic Age*, London, 1955, 40.

чение для всякого, знакомого с иудейским мышлением? Похоже, хотел показать, что Иисус нес наше проклятие.

Ср.: «Интересно, содержится ли здесь намек на разработанную Павлом мысль, что умершего подобным образом считали проклятым Богом» (Marshall, *The Acts of the Apostles*, Leicester, 1980, 120). Нейл, несколько не сомневается в смысле повешения Христа на дереве: «...Сделали Его таким образом проклятым с точки зрения закона» (*The Acts of the Apostles*, 97).

Павел в одном месте говорит о проклятии (Гал. 3:13). Петр также один раз упоминает дерево (1 Пет. 2:24). Подобное толкование креста встречается в Новом Завете только в перечисленных местах — 3 раза в Деяниях, 1 раз в Послании к галатам и 1 раз в Первом послании Петра. То, что Иисус взял на себя наше проклятие, не является общепризнанным местом в Новом Завете. Лука, однако, именно так понимает крест о чем и говорит чаще, чем кто-либо другой.

Иногда теологи обращают внимание на то, что у Луки нет эквивалента стиху 10:45 Евангелия от Марка, где говорится, что Иисус пришел отдать душу для искупления многих, и значит, у него нет своей особенной теории искупления. Это предполагает, что Луку страсти Иисуса интересуют не как искупление, но как путь к славе. Люди плохо обошлись с Иисусом, но Он терпеливо перенес страсти и вошел во славу. Так, Концельманн считает, что Лука «не придает страстям и смерти Иисуса сотериологического значения».¹ Некоторые считают, что Лука, подобно многим ранним христианам, был глубоко признателен Богу за то, что Он послал Иисуса, но толком не понимал, что смерть Иисуса принесла спасение. Считается, что осознание этого — результат умственных усилий мыслителя Павла.

Можно допустить, что Лука не был столь проникательным теологом, как Павел. Но кто тогда им был? Это не повод отвергать сказанное Лукой. Действительно, изучающие искупление будут больше штудировать Павла, нежели Луку, но это не значит, что они могут пренебрегать Лукой. В конце концов, это он говорит, что тело Иисуса было предано нам, что чаша Последней Вечери была новым заветом в Его крови, пролитой за нас, и что мы должны вспоминать все это в причастии. Он говорит, что смерть Христа выкупила грешников, что свершилось пророчество Исаии о заместительной жертве и что Иисус взял на Себя проклятие Бога.

Почему же Лука так выделяет страсти и смерть Иисуса? Очевидно, что, по его мнению, они имели прежде всего сотериологическое значение. Он, к примеру, не говорит об Иисусе как о мученике. Из того, что Лука столько раз говорит о значении смерти Христа и уделяет этому столько места, мы можем утверждать, что для него, как и для других авторов Нового Завета, Голгофа значила больше, чем отвержение хорошего и богоугодного человека. Она была тем путем, которым Бог даровал спасение грешникам.

¹ *The Theology of St. Luke*, 201.

Евангелие от Луки и Деяния: Святой Дух

Луке есть что сказать о Святом Духе. Он употребляет слово *πνεῦμα* 36 раз в своем Евангелии и 70 раз в Деяниях, причем последнее — наибольшее число для всех книг Нового Завета (1 Коринфянам стоит на втором месте — 40 раз; но общий итог, составляющий у Павла 146, превышает общее число употреблений у Луки). Иногда Лука употребляет это слово, говоря о нечистых духах, с таким постоянством противопоставляемых Иисусу (напр., 4:33; 9:39; Деян. 5:16; 8:7), но обычно применяет его к Святому Духу.

В писаниях Павла мы видим, что первые христиане имели особый взгляд на действие Духа. В то время, как другие религии считали, что божественный дух сходит только на немногих особо значительных людей, христиане осознавали, что Божий Дух сходит на всех верующих. И если язычники думали, что присутствие божественного духа должно распознаваться по различного вида экстатическим действиям, христиане узнавали его присутствие по «плодам» этического поведения. Лука не говорит об этом столь подробно, как это делает Павел, но для Луки эта тема столь же важна.

Он начинает развивать эту тему с самого начала, рассказывая, как ангел сообщил Захарии, что рожденный ему сын «Духа Святого исполнится еще от чрева матери своей» (1:15). Вся жизнь Иоанна проникнута присутствием Духа. Об обоих родителях Иоанна сообщается, что они «исполнились Святого Духа» — Елисавета, когда Мария навестила ее во время ее беременности (1:41), а Захария, когда он вознамерился произнести свою великую песнь (1:67). И то, и другое представляется просто изливаниями Духа, связанными с этими особыми случаями. Более продолжительное действие Духа мы наблюдаем в рассказе о Симеоне, на котором был «Дух Святой» (2:25). Дух открыл ему, что он увидит Христа Господня прежде, чем умрет (ст. 26), и в нужное время он «в Духе» пришел в храм (ст. 27)¹; Дух направил его быть там, когда Мария и Иосиф принесли туда Иисуса. Ясно, что Лука показывает нам человека в ком Божий Дух жил особенным образом.

¹ Дж. Рилинг (J. Reiling) и Дж. А. Свелленгребел (J. L. Swellengrebel) дают следующее значение выражения: «в Духе», т. е., «направляемый Духом» (NEB), не по своей инициативе или на свой страх и риск» (*A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*, Leiden, 1971, 132).

ИИСУС И СВЯТОЙ ДУХ

В Евангелии от Луки, особенно в начальной его части, есть несколько важных утверждений, устанавливающих связь между Святым Духом и Иисусом. Так, ангел Гавриил объяснил Марии, как исполнятся его слова: «Дух Святой найдет на тебя, и сила Всевышнего осенит тебя, потому и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (1:35). Это означает, что Святой Дух участвовал в осуществлении воплощения.

Прежде начала публичного служения Иисуса Иоанн Креститель противопоставлял свое дело делу Сильнейшего, идущего за ним, говоря, что в то время, как он, Иоанн, крестит водою, Другой «будет крестить вас Духом Святым и огнем» (3:16). Значение крещения огнем неясно, и на этот счет делался ряд предположений.¹ Представляется, что оно обозначает очищение, надлежащее дополнение крещения Духом. Более у Луки это выражение не употребляется, но Деяния сообщают, что Иисус велел ученикам ожидать в Иерусалиме «обещанного от Отца», после чего сказал: «Иоанн воистину крестил водой, а вы чрез несколько дней после сего будете крещены Духом Святым» (Деян. 1:4-5). Без сомнения, Он подразумевает опыт дня Пятидесятницы. Это подтверждается использованием того же пророчества Петром в оправдание своих действий при крещении Корнилия и его близких. Святой Дух, говорит он, сошел на них, «как и на нас вначале», и тогда он вспомнил, что сказал Господь: «Иоанн воистину крестил водой, а вы будете крещены Духом Святым» (Деян. 11:15-16). Бог дал им «такой же дар», как и нам (ст. 17). Крещение во Святом Духе означает получение Духа, как было в Пятидесятницу (Деян. 2:33).

Когда Иисус был крещен Иоанном, Святой Дух сошел на Него в зримом виде подобно голубю² (3:22; Лука сообщает, что Иисус молился; то есть, Дух сошел на Него не во время крещения, но сразу вслед за тем). Ясно, что крещение, вместе с нисхождением Духа с небес, отметило начало Иисусова служения, и важно, что Дух связан с этим началом. Мы справедливо можем заключить, что человек Иисус нуждался в орудии Духа для зачинаемого Им в тот момент дела. Оно было не

¹ Я обобщил их следующим образом: «Упоминание *огня* воспринимается некоторыми как дополняющее Дух, «огонь Духа» (Харрингтон), некоторыми — как обозначение испытания (Крид), другими — как указание на суд. Контекст свидетельствует в пользу последнего, а У. Х. Браунли (W. H. Brownlee) обращает внимание на фрагмент рукописей Мертвого моря, упоминающий эсхатологический огонь суда, что, по его мнению, подкрепляет эту интерпретацию. Но Святым Духом и огнем крестятся одни и те же люди (и оба действительных управляются в греческом тексте одним предлогом *en*). Представляется наилучшим видеть в словах Иоанна мысль о положительном и отрицательном аспектах проповеди Мессии. Те, кто примет Его, будут очищены будто огнем (ср. Мал. 3:1 и далее), и укреплены Святым Духом» (*The Gospel According to St Luke*, London, 1974, 97-98).

² Символика голубя озадачивает, ибо в иудейских текстах эта птица была символом Израиля, а не Святого Духа. Но не может быть сомнений, какое значение она имеет здесь. Это христианская символика, не заимствованная из иудейских (или языческих) источников.

таково, чтобы можно было управиться с ним чисто человеческой силой и мудростью.

Лука подчеркивает роль Духа в повествовании об искушении. Иисус был «исполнен Духа Святого» и «поведен был Духом в пустыню» (4:1). Иисус был призван Отцом и получил Святого Духа; очевидно, что это было началом служения, для которого Иисус пришел. Но какого рода Мессией Он должен был быть? В определенном смысле, сатана соблазнял Его стать не должным Мессией, для собственного пропитания превращающим камни в хлеб, совершающим эффектные, но бесцельные чудеса, таким, Который создал бы мощную мировую империю. Святой Дух пребывал с Иисусом. Дух вел Его и был с Ним все то время, когда Он стоял перед вопросом, каким Мессией Он будет.

Когда искушение закончилось, Иисус «возвратился... в силе Духа в Галилею» (4:14). Лука говорит немного о том, что Иисус учил в синагогах, а затем начинает описание посещения Иисусом Назарета проповедью в местной синагоге. После чтения отрывка из Исаии «Дух Господень на Мне», Иисус начал свое обращение следующими будоражащими словами: «Ныне исполнилось писание сие...» (4:18,21).

Программа, установленная в отрывке из Исаии, важна, как важен и способ ее выполнения Иисусом. Но сейчас нам важно отметить, что она не могла быть исполнена без божественной помощи. На Иисусе пребывал Святой Дух, и ограничить это утверждение Луки продолжением проповеди в назаретской синагоге невозможно. Дух Господень был на Иисусе на протяжении всего Его служения, несмотря даже на то, что Лука нечасто об этом упоминает; однако есть, например, упоминание о том, как Иисус «возрадовался Святым Духом» (10:21). Лука излагает перечисленные Петром деяния Иисуса: «Бог Духом Святым и силою помазал Его, (и Он) ходил, благотворя и исцеляя всех, угнетаемых диаволом, потому что Бог был с Ним» (Деян. 10:38). Дух был на Иисусе во все времена, и все Его служение было результатом присутствия Духа. Действительно, в конце Иисусова земного служения, перед самым вознесением, Иисус давал заповеди апостолам «Святым Духом» (Деян. 1:2).

ПЯТИДЕСЯТНИЦА

Для Луки случившееся в день Пятидесятницы имело решающее значение. Он отмечает слова Иисуса, что «Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него» (11:13). Но во время пребывания Иисуса на земле этот дар, очевидно, не был дан (по крайней мере, широко; немногие, такие как Захария, Елисавета и Симеон, получили его). Как мы видели, Иисус видел исполнение пророчества Иоанна Крестителя о том, что будет крестить Святым Духом, не в том, что делал в дни своего плотского существования, но в излиянии Духа, описанном в Деяниях, главе 2. Тогда произошли необычные физические явления: шум, как от сильного ветра, и подобные огню языки (Деян. 2:2-3). Но важно здесь то, что все исполнились Святого Духа (ст. 4).

Для малочисленной группы верующих это изменило положение полностью. В то время они скрывались в горнице, очевидно, все еще сохраняя опасения, хотя уже несколько недель прошло с тех пор, как свершилось распятие. Имея же в себе Святого Духа, они вышли в самое людное место и дерзновенно проповедовали. Более мы не находим в Новом Завете слов о боязни христиан проповедовать Христа. Явление Духа преобразило их.

Способы, которыми это описывается, различны. Первоначальное сообщение гласит, что они «исполнились Духа Святого» (Деян. 2:4; ср. 4:8,31; 9:17; 13:9,52), и, вероятно, это означает почти то же, что и «исполненный Святого Духа» (прилагательное вместо глагола — Деян. 6:3,5; 7:55; 11:24). Другие фрагменты говорят о Святом Духе, «сходящем» на учеников (Деян. 1:8; 10:44; 11:15; 19:6). К тому же, Бог изливал Дух на людей (Деян. 2:17-18; 10:45) или «давал» Духа (Деян. 15:8; ср. 8:18). С точки зрения человека, можно сказать, что люди «принимали» Духа (Деян. 2:38; 8:15,17; 10:4; 19:2). Думается, не имеет большой важности, как выражается эта мысль. Петр говорит, что Дух «сошел» на Корнилия и тех, кто был с ним, «как и на нас в начале» (Деян. 11:15). Каковы бы ни были слова, великая истина заключается в том, что Бог во Христе дал Духа тем, кто на Бога возложил свое упование, и этот дар Святого Духа — необходимое условие для христианского служения. Начиная с этого места, Деяния полны примеров того, что люди делали, когда Святой Дух действовал в них и через них.

Много у Луки говорится о том, как Святой Дух направляет Божиих слуг. Иисус велел своим последователям не беспокоиться перед враждебными судилищами, ибо Святой Дух научит их, что отвечать (12:11-12). Впечатление, которое первые христиане производили на своих судей (напр., Деян. 4:13), показывает, как это свершалось. Голос Духа обнаруживался в Писании; Дух вещал устами Давида (Деян. 1:16; 4:25) и Исаии (Деян. 28:25). Он также вещал людям тех дней, таким как Симеон (2:26), Филипп (Деян. 8:29) и Петр (Деян. 10:19; 11:12). Дух говорил антиохийской церкви (Деян. 13:2) и подвигнул на первое миссионерское путешествие Павла и Варнаву.

Видно твердое сознание и присутствия Духа, и собственной способности разобрать его веления в формулировке решения совета в Иерусалиме: «Угодно Святому Духу и нам...» (Деян. 15:28). Подобны этому слова Петра и других апостолов: «Свидетели в сем мы и Дух Святой...» (Деян. 5:32).

Дух очень заметен в описании пути Павла в Иерусалим. Когда Павел завершил свое дело в Ефесе, он «положил в Духе» идти в Иерусалим (Деян. 19:21). То, что он шел «вынужденный в Духе» (Деян. 20:22), вероятно, означает, что Дух принуждал его совершить путешествие, хотя сам апостол не знал, каков будет исход. Но он знал кое-что о трудностях, лежащих впереди, потому что говорил: «Дух Святой по всем городам свидетельствует мне, говоря, что узы и скорби ждут меня» (ст.

23). В Тире были христиане, которые, «по внушению Духа, говорили Павлу, чтобы он не ходил в Иерусалим» (Деян. 21:4); это утверждение озадачивает, поскольку именно по принуждению Духа Павел и шел туда. Возможно, Дух открыл им, что в Иерусалиме Павел пострадает, и они, в смятении, присоединили к этому известию собственные настояния, чтобы он не шел. Как формулирует Маршалл: «Ученики в Тире могли и не иметь достаточных сведений о тончайших подробностях предопределения и нашли возможным сказать Павлу: "Если с тобой должно случиться такое, не ходи"». ¹ Мы наблюдаем чем-то подобное положение в Кесарии, потому что, когда пророк Агав взял пояс Павла, связал себя им и сказал: «Так говорит Дух Святой: мужа, чей это пояс, так свяжут в Иерусалиме иудеи и предадут в руки язычников» (Деян. 21:11), тамошние христиане убеждали Павла не ходить. Но он, разумеется, чувствовал, что должен повиноваться побуждению Духа, даже притом, что это могло принести страдания. Между прочим, мы встречаем имя Агава еще в одном случае, и там он тоже «Духом» точно предсказывает будущее (Деян. 11:28).

В служении Павла и Силы проявился интереснейший пример того, как Дух направляет верующих. После того, как Павел и Сила прошли «область Фригии и Галатии», Дух запретил им проповедовать в Азии, так что они направились в Вифинию, но Дух опять не допустил их идти туда. Затем Павел в видении увидел некоего македонянина, просящего о помощи, и все христиане согласились, что таким образом вел их Дух (Деян. 16:6-10). Нам не сообщается, как они узнали, что Дух воспрещал им идти в Асию и Вифинию, но миссионеры были в этом уверены. Направление Духа не было дано им целиком. Они испробовали не одну дорогу, прежде чем открыли, куда же хотел направить их Дух.

Дух, таким образом, чрезвычайно деятелен в водительстве и направлении первых верующих. Он также «восхитил» Филиппа после крещения евнуха эфиоплянина (Деян. 8:39). Он «послал» миссионеров (Деян. 13:4). Он дал «утешение» церкви (Деян. 9:31) и «поставил блюстителей (или епископов) в ней» (Деян. 20:28).

Из всего этого следует, что Дух — чрезвычайно важное существо. Тот, которым нельзя пренебрегать или воспринимать Его легкомысленно. Иисус сказал, что слово против Сына Человеческого может быть прощено, тогда как всякий, хулящий Духа Святого, прощен не будет (12:10). Этот грех — не просто произнесение определенных слов; это способ мышления и жизни, отказывающейся воспринимать святость Духа, пренебрегающий и отрицающий Его. Анания и Сапфира солгали Святому Духу (Деян. 5:3) и «согласились искусить Духа Господня» (ст. 9). Их примерное наказание последовало не за одну ложь, но за их отношение к Святому Духу. А Стефан жаловался, что его обвинители

¹ I. Howard Marshall, *The Acts of the Apostles*, Leicester, 1980, 339.

противились Духу таким же образом, как и отцы их (Деян. 7:51). Лука придает большое значение правильному отношению к Духу.

Деяния отображают волнующий период жизни церкви. Ясно, что Лука видел в Духе живого и действующего, Того, Чье присутствие просвещало и вдохновляло церковь. Затемнять или не замечать этого учения — значит игнорировать единственное, что позволяет церкви Божией выполнять дело, к которому она призвана, и быть той церковью, которой она должна быть.

Евангелие от Луки и Деяния: ученики

Действие, совершенное Богом во Христе, требует отклика, и Лука не менее определенно, чем другие евангелисты, считает, что необходимо откликнуться. Он обращает внимание на это по-своему. Мы уже отметили, что он делает упор на покаянии. Размышление о том, что Бог совершил для грешников, должно вести их к пониманию пагубности их путей и отворачивать от них. В этом они должны быть беззаветны. Никто не может испытать раскаяние, о каком пишет Лука, и остаться прежним. Покаяние означает полное изменение сознания, принятие нового отношения к жизни. Возможно, важно, что несколько раз Лука говорит о христианстве как о «пути» (Деян. 9:2; 19:9,23; 22:4; 24:14,22); иногда он так же называет его «путь Господень» (Деян. 18:25) и «путь Божий» (Деян. 18:26). Интересно, что все эти упоминания в Деяниях тем или иным образом связаны с Павлом, который не употребляет этого выражения в своих посланиях. Луке оно, очевидно, нравится. Оно подчеркивает, что христианство — образ всей жизни, а не просто способ удовлетворить религиозные устремления.¹ И Лука говорит о пути с определенным артиклем, а это указывает на глубокое убеждение в правоте христианства² и невозможности вести людей к Богу никаким другим путем.

В тех местах писаний, которые у Луки совпадают с другими евангелистами, он иногда в большей степени показывает, какой беззаветности требует призыв следовать Христу. Например, все три синоптика описывают призыв Иисусом Матфея и сообщают, что Матфей откликнулся на Его призыв и последовал за Ним. Но только Лука говорит, что Матфей «оставил все» (5:28). Матфей и Марк сообщают, что Симон и его брат оставили свои сети и последовали за Иисусом (Мф. 4:20; Мк. 1:18). У Луки — другой эпизод, достигающий кульминации, когда Петр и другие «оставляют все» (5:11), а не одни сети. У Матфея, как и у Луки, рассказывается о тех, кто мог стать учениками; один из этих людей был

¹ Происхождение этого выражения неизвестно (ср. E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, Oxford, 1971, 320), хотя некоторые подобию известны по иудейскому употреблению более раннего времени, в том числе в кумранских рукописях (ср. Gunther Ebel, *NIDNTT*, 3:938-939). Очевидно, это название, которое христиане применяли к самим себе, и оно представляет собой одно из самых ранних обозначений церкви.

² Ср. у Вильгельма Михаэлиса (Wilhelm Michaelis): «Христиане, однако, верят, что они правы, и это выражается употреблением слова *ὁδός*» (*TDNT*, 5:89).

предупрежден, что лисицы и птицы имеют, где отдохнуть, а Сыну Человеческому (и, следовательно, Его ученикам) негде преклонить голову, тогда как второму было сказано, чтобы он предоставил мертвым погребать своих мертвецов (Мф. 8:18-22). На этом Матфей останавливается. Но Лука добавляет третьего: человека, который хотел проститься со своими домашними и услышал ответ Иисуса: «Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия» (9:61-62).¹ У всех трех синоптиков есть изречения об отвержении себя и несении креста, но только Лука говорит, что это должно делаться «ежедневно» (9:23). Лука не предполагает, что ученичество тяжелее, чем видят его Матфей и Марк, но в некоторых местах он более сильно, чем они, выражает эту мысль.

Некоторые наставления Иисуса об ученичестве в большей части сохранены только Лукой (14:25-33; Мф. 10:37-30 соответствует стихам 26-27 у Луки). Здесь мы находим трудные слова о невозможности быть учеником, если человек не возненавидит своих ближайших родственников, «одно из самых бескомпромиссных заявлений о притязаниях Царства в Новом Завете».² Иногда «любовь» и «ненависть» употребляются таким образом, чтобы стало ясно, что «ненавидеть» может означать «любить меньше». Именно таково значение этого слова в случае, когда мы читаем о Лии, которую «возненавидел» ее муж (Быт. 29:31,33, как это изложено во Вт. 21:15-17). Именно такое значение мы должны придавать настоящему выражению. Иисус требовал, чтобы люди любили даже своих врагов (6:27); так что невозможно думать, что здесь Он буквально призывает человека возненавидеть родную семью. Он говорит, что быть Его учеником означает любить Его так, что лучшая земная любовь в сравнении кажется ненавистью.

Затем Лука излагает две притчи, подчеркивающие важность подсчета издержек (14:28-33). Земледелец, решивший строить башню, будет выглядеть глупо, если начнет строить, а потом обнаружит, что не имеет денег для завершения работ. Царь, идя на войну, взвесит, достаточна ли его армия, чтобы разбить врага; не имея такой армии, он не сражается, но ищет мира прежде, чем начнется битва. Оба сообщения делают сходные акценты (мы должны подсчитывать издержки), но они не тождественны. Земледелец волен строить или не строить, по своему выбору, но царь находится в опасности. На него напали; другой царь «идет на него», и он должен действовать. В первом случае смысл вопроса, обращенного к будущему ученику, следующий: «Можешь ли ты позволить себе быть учеником?» Во втором: «Можешь ли позволить не быть?» (А. М. Хантер обращает на это внимание в своей работе *Interpreting the Parables*, London, 1960, 65). Для Луки были важны обе стороны дела.

¹ Ср. у Э. Эра Элиса: «Служение Царствию требует безраздельной верности» (*The Gospel of Luke*, London, 1966, 152).

² T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, London, 1949, 131.

Люди проживают свою жизнь «перед Богом». Лука сообщает нам, что Захария и Елисавета были праведны «перед Богом» (1:6). То же выражение применяется к служению священника (1:8) и подобное — к обретению Марией благодати у Бога (1:30). Даже ничтожнейшая вещь не забыта «перед Богом» (12:6), в то время как некоторые вещи, приемлемые людьми — мерзость «перед Богом» (16:15). Петр и Иоанн спрашивали, праведно ли некое действие перед Богом (Деян. 4:19), а Стефан утверждал, что Давид обрел благодать перед Богом (Деян. 7:46). Милостыни Корнилия вспомнились перед Богом (Деян. 10:31), и он со своими друзьями предстал «перед Богом», когда пришел Петр (ст. 33). Лука, очевидно, воспринимал различные деяния как происходящие в непосредственном присутствии Бога. Это означает, по крайней мере, две вещи: 1) мы предупреждены, что все, что мы делаем, делается в присутствии Бога, так что мы ответственны, и, 2) ученик должен осознавать, что ученичество затрагивает жизнь целиком, а не просто некоторые ее области. На протяжении веков христиане часто подвергались искушению разделить жизнь, отведя часть ее для «религиозных отпращиваний» и считая другие стороны не имеющими почти или вовсе ничего общего с религиозным исповеданием. Лука предупреждает, что вся жизнь проходит перед очами Бога.

ОБРАЗ ЖИЗНИ

Мы можем разглядеть что-то в христианском образе жизни, если рассмотрим некоторые моменты рассказа Луки о Павле. Он говорит об эффективном обращении Павла, которое вряд ли может послужить нам образцом, поскольку о других подобных обращениях христиан не сообщается. Но отклик Павла на призыв Христа может показать нам, каков должен быть наш отклик. Павел был послушен (Деян. 26:19), что означало, что он был крещен и проповедовал Христа (Деян. 9:18,20). Это означало ревность о Боге, действительно, свойственную ему, даже когда он был фарисеем — гонителем христиан (Деян. 22:3-4); он всегда служил Богу доброй совестью (Деян. 23:1; 24:16). Бог, которому он служил как христианин, был «Бог отцов моих» (Деян. 24:14), Кому он служил и как фарисей. Не Бог изменился, изменился Павел. Он мог сказать, что надежду имел на Бога (Деян. 24:15) и что ждал помощи от Бога (Деян. 26:22). Павел верил Богу (Деян. 27:25), а вера, разумеется, очень много значила для Луки (он употребляет существительное *вера* 26 раз в Евангелии и Деяниях, а глагол *верить* — 46 раз).

Именно такого отклика ждет Лука от тех, кто называет себя последователями Христа. Евангелист говорит об обращении к Господу (Деян. 3:19; 9:35; 11:21; 15:19; 26:18,20; 28:27). Люди должны быть «слугами» Бога (Деян. 16:17), искать Его (Деян. 17:27) и бояться Его (Деян. 10:2,22; 13:16; ср. 16:14; 18:7). Лука часто говорит о восхвалении Бога (напр., 1:64; 2:20; 5:25; 13:13; Деян. 2:47; 3:8-9) и прославлении Его (7:16; 17:15; Деян. 4:21; 21:20); не воздать славы Богу — серьезное дело (Деян. 12:23).

Особенно важна вера. При жизни Иисуса вера часто связывалась с чудесами исцеления, и мы много раз встречаем присловье «вера твоя спасла тебя» (7:50; 8:48; 17:19; 18:42). В таких фрагментах очевидна сосредоточенность на исцелении, но трудно предположить, что вера, которую Иисус одобряет в таких случаях, означает не больше, чем убеждение, что чудо может быть совершено. Кажется гораздо более правдоподобным, что тут присутствует также отношение к Иисусу, выходящее за пределы мысли о чуде. В лодке посреди шторма Иисус спросил учеников: «Где вера ваша?» (8:25); Он также говорил о маловерных (12:28). Ученики просили Его увеличить их веру, и это привело Его к речи о том, что может быть сделано, если есть вера, хотя бы малая, как горчичное зерно (17:5-6).

В Деяниях вера по-прежнему связана с исцелениями (Деян. 14:9); вера «во имя» означает веру во все, чем был Иисус (Деян. 3:16).¹ Однако определение Стефана как человека «исполненного веры и Духа Святого» (Деян. 6:5) не имеет ничего общего с исцелениями; оно означает, что Стефан обладал верой в особой степени. Есть похожее утверждение о Варнаве (Деян. 11:24). В этих фрагментах ничего не говорится о предмете веры, но другие места гласят именно о вере в Иисуса (Деян. 20:21; 24:24; 26:18). В некоторых случаях упоминается «вера» с определенным артиклем (Деян. 6:7; 13:8; 14:22; 16:5), что, возможно, указывает на существенную важность веры для христианского пути. Язычники достигли того, чтобы стать частью церкви, потому, что Бог открыл «дверь веры» (Деян. 14:27).

Когда Лука употребляет глагол «верить» он может иметь в виду определенных людей, таких как Мария (1:45), или же использовать его в общем смысле, как в объяснении притчи о сеятеле: «Дьявол уносит слово из сердца их, чтобы они не уверовали и не спаслись» (8:12). Он может говорить о вере в чьи-нибудь слова (1:20), но, разумеется, чаще всего глагол применяется к верующим людям.

Этот глагол Лука использует в различных конструкциях; иногда — с простым существительным в дательном падеже, имеющим значение «оказывать доверие кому-то», как при упоминании тех, кто не поверил Иоанну Крестителю (20:5), или тех, кто поверил Филиппу (Деян. 8:12) или пророкам (Деян. 26:27). Иногда он употребляет подобную конструкцию в отношении веры в Бога; при таком использовании он может указывать на спасительную веру (Деян. 16:34; 5:14; 18:8) или на принятие

¹ Конструкция греческого выражения далеко не прямолинейна, но представляется, что смысл ее следующий: чудо свершилось в ответ на веру человека и его вера была вызвана «через Христа». Ср. у Э. Хэнхена (E. Haenchen): «Имя не может быть действительно, если в нем не наличествует вера, но, с другой стороны, именно имя, проповеданное Петром, дает вере возможность появиться. Значение веры, разумеется, подчеркивается потому, что суть сказанного заключается в «воззвании, пронзосимом с миссионерскими намерениями» (Bauernfeind...») (*The Acts of the Apostles*, Oxford, 1971, 207).

того руководства, которое дает Бог (Деян. 27:25). Вера спасительна, когда это вера в Господа — то есть, в Господа Иисуса.

Иногда за этим глаголом у Луки следует предлог *epi*, «на», показывающий, что вера имеет твердое основание, она возложена «на» то, о чем говорили пророки (24:25). Но, в основном, Лука употребляет эту конструкцию, когда вера возлагается «на» Иисуса (Деян. 9:42; 11:17; 16:31; 22:19). Подобно этому выражение «верить, *eis*, в»; вера переносит человека из себя самого в Христа. «Все пророки свидетельствуют, — говорит Петр, — что всякий верующий в Него получит прощение грехов именем Его» (10:43; ср. 14:23; 19:4).¹

Лука также использует глагол без дополнения: о людях просто говорится, что они веруют. Может быть использовано и причастие в значении «верующие». Как считал Лука, не было необходимости говорить, во что или в кого они веровали. Вера в Христа — настолько основополагающая часть христианского контекста, что достаточно использовать глагол без уточнения. Мы видим такое употребление в толковании Иисусом притчи о сеятеле. Дьявол уносит слово из сердец людей, чтобы они не уверовали и не спаслись (8:12), а другие веруют лишь временно (8:13). Ни одно из упоминаний веры не обнаруживается в параллельных местах, но для Луки оно характерно. К тому же, Иисус ободряет Иаира словами: «Только веруй, и спасена будет» (8:50). В этом утверждении вера оказывается связанной с исцелением. Лука наиболее часто использует эту конструкцию в Деяниях, для которых это характерное обозначение прихода к христианству или принадлежности к нему. В конце первой проповеди Петра Лука упоминает «всех верующих» (Деян. 2:44), а чуть позже говорит, что «многие стали верующими» (Деян. 4:4). Подобные выражения встречаются вновь и вновь (напр., 4:32; 11:21; 13:12,39,48; 18:27; 21:20). Основополагающая роль веры для Луки очевидна. Это необходимый путь для вхождения во спасение, ради дарования которого умер Христос.

УНИВЕРСАЛИЗМ

Лука, возможно, был инородцем. Возможно, это проявляется в том, как он показывает, что спасение во Христе открыто людям любого племени. В древней церкви были такие, кто считал, что новый путь действительно открыт для всех, но только при условии, что они по существу, станут иудеями: они должны были подвергнуться обрезанию и исполнять закон Моисея (Деян. 15:1,5). Павел провел свою жизнь в

¹ Возможно, что он также один раз сопровождает глагол словом *oti*, «что», обозначая тем самым, что вера имеет предмет, она не есть неопределенный оптимизм, но твердая вера, что Бог совершил или совершит определенные вещи. Елсавета благословила Марию, «уверовавшую, *oti* совершится сказанное...» (1:45). Но *oti* здесь, возможно, означает «потому что». Эта конструкция употребляется применительно к последователям Иисуса в Иерусалиме, которые не верили, что Савл из Тарса был учеником (Деян. 9:26).

борьбе с такими взглядами, и Лука недвусмысленно был на его стороне в этом вопросе.

Нет, он не чернил иудеев. Он цитирует песнь Симеона, в которой этот святой старец говорит о Божием спасении как «свете во откровение языков», но немедленно добавляет «и славу людей Твоих Израиля» (2:32). Интересно, что «еврейское» Евангелие от Матфея начинается с прихода волхвов и завершается заповедью проповедовать Евангелие всему миру. Языческое Евангелие от Луки начинается и кончается иерусалимским храмом. И именно Лука сообщает нам о принесении Младенца Иисуса в храм (2:22 и далее) и о Его приходе туда, когда Ему было двенадцать лет (2:41-51). Как мы отметили раньше, у Луки намного больше упоминаний об Иерусалиме, чем у любого из евангелистов. Именно в Иерусалиме Бог определил довести до полноты дело спасения, которое желал совершить в Иисусе. Не может быть ни малейшего сомнения в том, что Лука подчеркивает значение Иерусалима и, собственно, всего еврейского по происхождению, для христианства.

Но при всем том, у Луки широкий взгляд на вещи. Он видит включенность всех племен в замысел спасения. Весть ангелов пастухам гласила о «мире на земле» (2:14), не о мире в одном Израиле. Важно, что и Лука и Матфей в связи с миссией Иоанна Крестителя цитируют главу 40 Исаии. Но там, где у Матфея приводятся три строки пророчества, чего достаточно лишь, чтобы сказать о гласе, призывающем людей приготовить путь Господу, Лука добавляет еще пять, пока не доходит до слов «узрит всякая плоть спасение Божие» (3:4-6). Лука разделяет внимание Матфея к гласу в пустыне и к приготовлению пути Господу, но также поясняет, что Господь принесет спасение целому миру. Лука сообщает об удивлении Иисуса вере сотника, большей, чем у кого-либо в Израиле (7:9), и записывает слова о тех, кто придет с востока и запада, с севера и юга, чтобы возлечь в Царствии Божием (13:29). Оба фрагмента есть и у Матфея, но он говорит только о людях с востока и запада; внимание Луки ко всему миру, возможно, проявляется в добавлении двух других сторон света. Оба, Матфей и Лука, приводят родословие Господа, но в то время, как Матфей начинает с Авраама, Лука идет до самого Адама (3:38), отца всех, а не только иудейского народа.

Есть еще самаряне. Матфей упоминает их однажды: когда Иисус послал Двенадцать на проповедь. Он велел им не ходить ни в какой самарянский город (Мф. 10:5). Марк вообще не говорит о них. Но внимание Луки (также как и Иоанна) они привлекают. У него есть поразительная притча о добром человеке из Самарии (10:30-37), и он также рассказывает о самарянском прокаженном, который был единственным среди десяти исцеленных, кто возвратился и благодарил Иисуса (17:15-16). Но самаряне не всегда были привлекательными людьми. Однажды Иисус послал учеников в самарянскую деревню приготовить место, где Он бы мог остановиться, но жители не приняли их, обнаружив, что они идут в Иерусалим (9:52-53). Однако какова бы ни была

враждебность жителей (и Иакова, и Иоанна, хотевших призвать на них огонь — ст. 54), заслуживает внимания, что Иисус пожелал остановиться у них. Многие иудеи не захотели бы так поступить.

Воскресший Иисус заповедал своим последователям свидетельствовать о Нем в Иерусалиме и всей Иудее. Это не вызывает удивления. Но затем следует заявление, несколько неожиданное для Его иудейских последователей. Он добавляет Самарию, а затем «край земли» (Деян. 1:8). Интерес к Самарии сохраняется, поскольку когда преследования рассеяли малочисленную группу христиан, Филипп направился в Самарию, где и имел заметный успех. В свое время Петр и Иоанн прибыли туда и возложили руки на новых верующих (Деян. 8:1-25). Это было первым случаем распространения церкви среди народов, не принадлежащих к иудаизму, и с той поры представляется, что церковь в Самарии могла быть поставлена в один ряд с церквями в Иудее и Галилее (9:31). Интересно, что когда Павел и Варнава были на пути на иерусалимский совет, они проходили Финикию и Самарию и приносили радость братьям, рассказывая об обращении язычников (Деян. 15:3).

Мы можем понять, как революционно было это включение, приняв во внимание проповедь Иисуса в Назарете. Когда Он говорил о благословении Богом сарептской вдовы и Неемана сириянина (4:26-27), горожане преисполнились такой ярости, что встали и повели Иисуса, намереваясь сбросить Его с обрыва. Их отношение к неизраильтянам очевидно отличалось от Его.

Иисус упоминает язычников в своем эсхатологическом предсказании. Лука включает в него слова о жителях Иерусалима, которые отведутся в плен во все народы, и о Иерусалиме, «попираемом язычниками, доколе не окончатся времена язычников» (21:24). Эти слова, разумеется, не связаны со спасением язычников, но они служат еще одним доказательством интереса к ним Луки (в параллельных местах они не упоминаются).

Деяния сами по себе представляют образчик этого интереса. Они начинаются в иерусалимской церкви, и, несмотря на определенное повеление Иисуса, чтобы Его последователи несли Евангелие в другие места, верующие довольствовались пребыванием на прежнем месте. Но в свое время начались преследования и рассеяли их (Деян. 8:1). Это привело к евангелизации самарян. Затем последовало видение Петра, посещение им Корнилия и крещение язычников его дома после того, как Святой Дух сошел на них.

Продолжая, Лука рассказывает о миссионерских путешествиях Павла с Варнавой и Силой, путешествиях, многих язычников приведших в христианскую церковь. Но не следует забывать то обстоятельство, что, когда Павел и Варнава проповедовали в Антиохии Писидийской, они объясняли иудеям, что им «первым надлежало быть проповедану слову Божию» (Деян. 13:46). И только когда иудеи отвергли эту весть, ученики обратились к язычникам. Лука блюдет место иудеев (как делает и Павел,

говоря «во-первых иудею, потом и еллину» (напр., Рим.1:16). Однако естественным результатом проповеди Евангелия язычникам было то, что церковь становилась все в большей степени инородческой, и Лука описывает распространение Евангелия во многих землях, пока не доходит до завершения рассказа проповедью Павла в Риме. Для Луки нет сомнений, что христианство — не малая иудейская секта; напротив, оно представляет собой религию, в которой есть место для людей, принадлежащих каждому народу.

Внимание Луки к вселенскому размаху христианства не ограничивалось его национальным и географическим распространением. Для евангелиста было важно, чтобы в область христовой спасительной деятельности попали люди всех народов, но важно было и то, что Евангелие было принесено тем или иным образом обделенным слоям людей. Потому он уделяет внимание женщинам, детям и отверженным от общества. Древний мир в целом воспринимал общественные разграничения без малейшего недоумения и некоторым классам предоставлял преимущество перед другими. Но Лука ясно показывает, что Христос сломил все преграды. Давайте рассмотрим некоторые далеко идущие изменения, привнесенные Иисусом в культурные традиции.

ЖЕНЩИНЫ

Мир был мужским, и, с теми или иными различиями, но большинство признавало, что женщины уступают мужчинам. Д. Ропс (Daniel Rops) говорит о женщинах у иудеев: «Жена была обязана мужу полной верностью, но не могла требовать того же взамен. Ее муж не мог продать ее, но мог развестись с ней без малейшего труда; с другой стороны, случаи, когда о разводе могла просить жена, были крайне редки. Уровень, который признавало за ней общество, был, с любой точки зрения, низшим... Женщины не ели с мужчинами, но стоя прислуживали им за столом, пока те ели. На улицах и во дворах храма они держались на расстоянии от мужчин. Их жизнь была в доме...»¹

«Иудейская энциклопедия» указывает, что место, которое занимали иудейские женщины, не сильно отличалось от того, что принадлежало в древности другим женщинам: «Женщине придавалось меньшее значение, чем мужчине».² Иудейские женщины не могли свидетельствовать в суде³ и, как правило, исключались из числа тех, кто мог возлагать руки на жертвенное животное, то есть, ставились на один уровень с глухонемыми, имбецилами, несовершеннолетними, слепыми, язычниками и рабами (Мишна, *Менахот* 9:8).

¹ Daniel Rops, *Daily Life in Palestine at the Time of Christ*, London, 1962, 128.

² *The Jewish Encyclopedia* 12, New York, n. d., 557.

³ В строго определенных обстоятельствах женщинам разрешалось свидетельствовать, но даже при этом могло быть сказано: «Женщины, даже сотня их, по закону равны одному свидетелю» (Талмуд, *Иевабот* 115а).

Раввины не включали женщин в число своих учеников. Они не только не учили женщин, но и считали грехом делать это. Р.Элиезер (R. Eliezer) сказал: «Если человек дает своей дочери знание закона, это как если бы он научил ее распутству» (Мишна, *Sotah* 3:4). Есть очень древняя молитва, которой должен молиться мужчина: «Благословен Ты, о Господь... Который не сделал меня женщиной». Эта молитва дает религиозное подтверждение преобладающей точки зрения. Интересно, что соответствующая молитва для женщин гласит: «Благословен Ты, о Господь, Который устроил меня по Своей воле». У нас вполне может сложиться впечатление, что женщины в лучшем положении (лучше быть сотворенным соответственно воле Бога, чем просто не принадлежать к другому полу). Но это современный и христианский взгляд на вещи, а не тот, какого могли бы придерживаться иудеи новозаветных времен.

Множество женщин за пределами Палестины были в очень сходном положении. М.Кэри (M. Cary) и Т.Дж. Хаархофф (T. J. Haarhoff) сообщают, что в греческом и римском мире женщины «никогда не могли избежать уз попечительства. Пока женщина оставалась незамужем, она подчинялась авторитету отца или какого-нибудь другого родственника-мужчины. Замужняя женщина переходила под власть (лат. *manus*) своего мужа; вдова могла «принадлежать» своему сыну. Судьба брака устраивалась поверх ее головы между ее отцом или опекуном и женихом (или его родителем), и в зачет суммы, уплаченной ее семье для компенсации утраты ее услуг, она передавалась из одного хозяйства в другое. Она не имела собственности, кроме исключительно личного имущества... Если она не удовлетворяла своего мужа, то могла быть возвращена в прежнюю семью или передана другому мужу».¹

В Риме у женщин, особенно высшего класса, было больше свободы, чем в других местах, и на протяжении многих лет существовала тенденция к улучшению женской доли. Но никто не отрицает, что в целом они находились в подчиненном положении и были строго ограничены многоразличными способами.

Христианское отношение было революционным. Возьмите, к примеру, тот факт, что Иисус с самого начала учил женщин. Хорошо известен пример Марии и Марфы. Когда Марфа пожаловалась на свою сестру, что та «села у ног Иисуса и слушала слово Его», Иисус похвалил Марию. Он сказал Марфе, что нужно только одно, и что Мария «избрала благую

¹ *Life and Thought in the Greek and Roman World*, London, 1961, 142. Далее указывается, что ни в Греции, ни в Риме женщина не могла заключать сделки без мужчины-гаранта (с. 145), хотя в некоторых случаях он был всего лишь подставным лицом. Существовали ограничения на передвижения женщин, и, например, в Афинах, а предположительно, и в других местах Греции; им не позволялось ходить в театр (там же). Разумеется, были и различия. В состоятельных семьях женщинам часто выпадала лучшая доля, чем в более бедных, и участь женщин менялась со временем; в некоторые времена ограничений было меньше, чем в иные. Тем не менее, ясно, что в целом в древнем мире женщины подвергались многим ограничениям и сталкивались со многими трудностями.

часть, которая не отнимется от нее» (10:38-42). Очевидно, Иисус воспринял как естественную вещь, что женщина должна получить его наставления, — дистанция огромного размера от отношения раввинов.

В Его окружении были женщины, среди которых Лука называет Марию Магдалину, Иоанну и Сусанну (8:1-3). Фитцмайер находит в этом «воспоминание об Иисусе, радикально противоречащее обычному пониманию роли женщин в современном Ему иудаизме. Его попечение о женщинах, общение с ними, терпимость к их присутствию среди Его последователей (как здесь) явственно отделяют Его от идей, подобных отраженным в Евангелии от Иоанна 4:27 или ранних раввинистических текстах».¹ Не удивительно, что Иисус получал помощь от женщин, которые могли себе позволить помочь (раввины охотно получали помощь от набожных женщин). Но было удивительно, что Он принял их в число странствующих с Ним. Между делом заметим, что в то время, как большинство последователей Иисуса были из бедных людей, тот факт, что были женщины, помогавшие апостольской группе «имением своим» указывает, что среди них были и состоятельные (это подтверждает и сообщение, что Иоанна была женой одного из должностных лиц Ирода).

Евангелие от Луки начинается с довольно длинного повествования о детстве Иоанна Крестителя и Иисуса. Как мы и могли бы ожидать, женщинам посвящено многое в этом повествовании. Здесь мы видим Елисавету и Марию и можем наблюдать их набожность. У Луки приведена песнь Марии (1:46-55) и вообще дается характеристика этих двух привлекательных личностей. Когда Иисус был введен во храм, Анна, пророчица, находилась там, чтобы приветствовать Святое Дитя и говорить о Нем «всем ожидавшим избавление Иерусалима» (2:38).

У Луки также есть описания, в которых участвуют женщины, такие, как вдова в Наине, чьего единственного сына Иисус воскресил из мертвых (7:11-17). Лука прямо упоминает сострадание Иисуса к женщине и его мягкую просьбу: «Не плачь». Евангелист рассказывает о скорченной женщине, которая не могла распрямиться; она получила неожиданное благословение, придя однажды в субботу в синагогу, и была исцелена Иисусом (13:10-13). Начальник синагоги негодовал, что исцеление произошло в субботу; для него это полностью затмевало облегчение горя женщины. Отношение Иисуса резко контрастирует с отношением к женщинам и других фарисеев.

¹ *The Gospel According to Luke (I — IX)*, 696. Фитцмайер приводит цитату из Мишны *Абот* 1:5 как пример раввинистического учения, которое имеет в виду. Она гласит: «Йосе б. Иоханан из Иерусалима сказал: пусть твой дом будет широко открыт и пусть нуждающиеся будут членами твоего дома; и не говори много с женщиной. Здесь речь идет о собственной жене человека: насколько же больше это относится к жене ближнего! Поэтому мудрые сказали: тот, кто много говорит с женщиной, навлекает на себя зло и пренебрегает изучением закона, и в конце наследует геенну».

Рассказ о скорченной женщине есть только у Луки. Возможно, исключительно ему принадлежит также рассказ о женщине, обливавшей слезами ноги Иисуса, когда Он возлежал за трапезой в доме фарисея, отиравшей их своими волосами и умащавшей их (7:36-50). Невозможно представить себе женщину, делающую то же раввину. Общее отношение хорошо выражено неодобрением хозяина, посчитавшего, что Иисус не мог быть пророком, поскольку если бы Он был таковым, «знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему» (ст. 39). Не нужно было добавлять, что пророк не стал бы иметь ничего общего с женщиной такого рода. Но Иисус смотрел на женщин, даже грешных, не так, как фарисей; Иисус предпочел простить ее и сказать о ее любви и ее вере (ст. 47-50).¹

Марк, как и Лука, рассказывает о лепте вдовицы, но у Луки мы должны отметить здесь проявление его внимания к женщинам (21:1-4) — внимания, проявляющегося также в рассказе о женщине, страдающей кровотечением, и дочери Иаира (9:41 и далее. — *Прим. перев.*). Другие евангелисты имеют параллели к большей части проповеди 17:22-37, но не к словам «вспоминайте жену Лотову» (17:32) у Луки. И только у него говорится о женщине, вмешавшейся, когда Иисус учил, со словами: «Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие!» — что подвигло Иисуса произнести благословение тем, кто слышит и соблюдает слово Божие (11:27-28). Только Лука сообщает, что Иисус похвалил сарептскую вдову (4:26), и опять-таки, только Лука говорит о большой толпе народа «и женщин», когда Его вели на казнь (23:27-31). Лука сообщает о том, как они оплакивали Иисуса и сокрушались о Нем, и о том, как Он велел им не плакать. Эти женщины, возможно, не были его последовательницами («дщери Иерусалимские»), но Он сострадал им и пытался направить их мысли в более благодетельное русло, чем скорбь по Нему. При отсутствии покаяния город должен был подвергнуться ужасным бедам.

Женщины часто упоминались в притчах, например, женщина, положившая закваску в три меры муки (13:21). Эта притча у Луки общая с Матфеем. Но есть у Луки также неповторяющиеся рассказы: о человеке, который не смог прийти на пир из-за того, что женился (14:20), о женщине, потерявшей монету (15:8-10), о вдове, докучавшей неправедному судье (18:1-5).

Когда Иисус был арестован, апостолы бежали, но некоторые женщины все еще оставались с Ним, когда Он был распят (23:49). Женщины следовали за Иосифом аримафейским и участвовали в погребении (23:55-56). В своих уникальных сообщениях о времени воскресения, Лука, подобно другим евангелистам, много говорит о деятельности женщин

¹ Многие рассматривают это, как тот же эпизод, что описан в евангелиях от Матфея 26:6-13, Марка 14:3-9 и Иоанна 12:1-8. Я рассматривал эту проблему в своей книге *The Gospel According to John*, Grand Rapids, 1971, 571-574, и пришел к выводу, что, в то время, как трое других евангелистов описывают один эпизод, у Луки приводится совсем другой.

(24:1-11). Он называет Марию Магдалину, Иоанну и Марию, мать Иакова и говорит о присутствии других. Лука перечисляет апостолов, собравшихся в Иерусалим после того, как Иисус вознесся, и сообщает, что они собрались «с женами» (мать Иисуса называется отдельно) и с братьями Иисуса (Деян. 1:14).

Очевидно, женщины играли важную роль в жизни древней церкви. В день Пятидесятницы Петр произнес пророчество Иоила, которое, как он сказал, исполнилось в даровании Духа и, в частности, включил в свою речь упоминание о дочерях, так же как и о сыновьях, которые будут пророчествовать, и о служительницах Бога, так же как и о слугах, на которых сойдет Дух и которые будут пророчествовать (Деян. 2:17-18). Когда церковь росла, к ней присоединялось «множество мужчин и женщин» (Деян. 5:14), и женщины особо упоминаются среди крещенных в Самарии (Деян. 8:12). Трижды сообщается, что Савл-гонитель арестовывал женщин так же, как и мужчин (Деян. 8:3; 9:2; 22:4). Бросив взгляд на повседневную жизнь церкви, мы получаем возможность узнать, читая жалобу «еллинистов» на «евреев», что их вдовы были пренебрегаемы в ежедневном раздаянии (Деян. 6:1). Это показывает, что в церкви были бедные люди и те, кто могли помочь, помогали, а особое внимание уделялось вдовам (которые в то время были наиболее уязвимы). С другой стороны, Сапфира считалась виновной не менее, чем ее муж, в том, что они утаили часть цены своего имущества, проданного в пользу церкви (Деян. 5:1-2).

Среди верующих была Тавифа (Серна), «исполненная добрых дел и милостынь» (Деян. 9:36), которую Петр вернул к жизни. Кроме того, была Мария, мать Иоанна Марка, в чьем доме верующие собирались молиться за Петра во время его заточения (Деян. 12:12). Интересы Луки проявляются в занятом случае с привратницей, юной рабыней по имени Рода, оставившей апостола стоять у ворот, пока она бегала сообщить собранию, что он пришел, и спорила с теми, кто говорил, что она видела духа (Деян. 12:13-17). Лука также рассказывает о другой юной рабыне, прорицательнице в Филиппах, из которой Павел изгнал духа (Деян. 16:16-18).¹

По мере того, как церковь распространялась, она встречала противодействие со стороны некоторых набожных женщин (Деян. 13:50), но чаще женщины оказывались в числе первых уверовавших.

¹ Ср. у Ф. Ф. Брюса: «Лукой она определяется как “пифоисса”, то есть, женщина, вдохновляемая Аполлоном, богом, в особенности славным своими оракулами и почитавшимся как “Пифийский” бог в прорицалище в Дельфах (иначе иазываемых Пифо) в центральной Греции. Непроизвольные изречения прорицательницы почитались голосом бога и пользовались большим спросом у тех, кто хотел узнать свою судьбу» (*Commentary on the Book of the Acts*, London, 1954, 332). В сноске он цитирует Плутарха, называвшего таких людей чревоушателями; «чревоушатели, то есть те, чьи изречения не только по видимости не контролируются их сознанием».

Брюс комментирует: «Жены многих из городских правителей — как состоятельные женщины во многих других городах римского мира — будучи богобоязненны, были тесно связаны с синагогой, и, возможно, именно через них влияние, враждебное Павлу и Варнаве, оказывалось на мужей» (*Commentary on the Book of the Acts*, 284).

В Фессалониках «великое множество» набожных еллинов уверовало, и, добавляет Лука, «...из знатных женщин немало» (Деян. 17:4). В Верии последовали дальнейшие успехи: уверовало большое число «Еллинских почетных женщин и мужчин» (Деян. 17:12).¹ Роль женщин была, возможно, еще большей в Филиппах, потому что, когда Павел и его спутники пошли в субботу на место молитвы на берегу реки (очевидно, в этой римской колонии не было синагоги), они говорили «с собравшимися там женщинами» (Деян. 16:13). Женщина Лидия, чье сердце отверз Господь и которая была крещена, пригласила Павла сделать ее дом его местопребыванием (Деян. 16:14-15). Ни один мужчина не упоминается при рассказе о начале филиппийской церкви, хотя потом появляется уверовавший тюремщик.

В рассказе о посещении Листры упоминается мать Тимофея и то, что она вышла замуж за еллина (Деян. 16:1). Проповедь Павла в Афинах не имела большого результата, но Лука упоминает, что среди обращенных была «женщина, именем Дамарь» (Деян. 17:34). Он приводит некоторые сведения о Прискилле (Деян. 18:2,18,26); она участвовала в наставлении почтенного Аполлоса, и, следовательно, была женщиной небесталанной. Лука сообщает также о Филиппе благовестнике, у которого было четыре пророчествующие дочери (Деян. 21:9). Упоминаются также женщины Тира, вышедшие с детьми проводить Павла, когда он направился в Иерусалим (Деян. 21:5). Очевидно, Лука одобрительно относился к тому великому вкладу, который сделали в ранние дни церкви женщины.

Он также говорит о некоторых нехристианках, таких как Кандакия, царица ефиопская (Деян. 8:27), Друзила, жена правителя Феликса (Деян. 24:24), и Вереника, жена царя Агриппы (Деян. 25:13,23; 26:30). Он также приводит слова Стефана о «дочери фараона» (Деян. 7:21) и интригующее упоминание о сестре Павла, чей сын сообщил апостолу о заговоре с целью его убийства (Деян. 23:16). Продолжала ли семья Павла жить в Тарсе? Вышла ли его сестра замуж за жителя Иерусалима? Стала ли она христианкой? На эти вопросы нет ответов. Но кажется естественным, что именно Лука — единственный, кто упоминает ее.

Таким образом, Лука помогает понять грандиозную перемену в положении женщин, принесенную христианством. Он не воспроизводит принятые нормы своих дней, низводя женщин до подчиненного уровня и не придавая им большого значения. У своего Господина он научился лучшему, и никто в Новом Завете не обозначает нового места женщины яснее, чем Лука.

¹ Маршалл указывает, что «порядок слов подразумевает, что женщины были особенно важны в этой новой группе христиан» (*The Acts of the Apostles*, Leicester, 1980, 280).

ДЕТИ

Как мы уже видели при изучении Марка, Иисус проявлял необычайный интерес к детям.¹ Для древнего мира вообще, и для великих религиозных учителей в частности, дети не имели большой важности. Но Иисус проявлял к ним большой интерес, и Лука, отчасти, отмечает его. Подобно Матфею и Марку, он сообщает о воскрешении из мертвых дочери Иаира (8:41-56), но только у Луки говорится, что девочка была единственным ребенком Иаира (ст. 42).² То же мы видим в повествовании о человеке, у сына которого были припадки (9:38-43). Сообщение опять повторяет других синоптиков, и опять только Лука приводит такую деталь, что отрок был единственным ребенком (ст. 38). Та же подробность приводится вновь при рассказе о воскрешении сына вдовы из Наина (7:12). Ясно, что Лука одобрял чувства родителей к единственным детям.

Как и другие синоптики, он рассказывает о ребенке, которого Иисус поставил перед Собою, чтобы преподать ученикам урок смирения (9:47). И Марк, и Лука говорят, что Иисус «взял» малое дитя; Ему не нужно было посылать за ребенком, ребенок уже присутствовал. Похоже, что там, где находился Иисус, часто бывал ребенок или дети. Он был для них привлекателен. Лука, как и Матфей, сообщает о том, как Иисус учил об отвержении людьми Иоанна Крестителя и Самого Себя и приводил в пример игры детей (7:32). Был ли другой великий религиозный учитель, который бы наблюдал детей за игрой? И, конечно, Иисус запрещал ученикам отсылать тех, кто хотел принести к Нему детей (18:15-17): «Кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот точно не войдет в него» (ст. 17).

Лука вставляет еще одно упоминание о детях, которое есть только у него, рассказывая историю о человеке, друг которого пришел в полночь одолжить хлеба. Тот, не желая одалживать, говорил о трудностях: о запертой двери и о детях, которые были с ним на постели (11:7). А в реальной жизни мы видим интерес Луки к детям, позже, когда он рассказывает о детях из Тира, которые со своими матерями вышли, когда Павел уходил (Деян. 21:5).

Эта особенность взгляда Луки на мир христианства получает свое подчеркнутое выражение в описании детства в двух начальных главах его Евангелия. Если бы не это, мы бы не знали ничего о доме и семье Иоанна Крестителя. Но Лука позволяет нам увидеть отчасти, какое значение имело для пожилой бездетной четы, что Бог даровал ей ребенка. Здесь много подробностей того, как это осуществилось, и

¹ См. выше, с. 123.

² Она была *μονογενής*. Фитцмайер так комментирует это место: «Греческий текст не подразумевает, что этот человек имел сыновей, но заботился о единственной дочери. Скорее он страдает из-за гибели единственного отпрыска» (*The Gospel According to Luke (I-IX)*, 745).

интересно узнать, что Святой Дух был на Иоанне не только во дни его публичного служения, но и всю жизнь («от чрева матери» (1:15)). Во время его обрезания «рука Господня была с ним» (1:66). Он «укрепился духом, и был в пустынях до дня явления своего Израилю» (1:80).

Возможно, Иоанн был взращен в общине типа кумранской. Известно, что ессеи воспитывали детей других людей, и что люди Кумрана с глубоким почтением относились к священникам. Родители Иоанна были стары и почти наверняка умерли, когда он был совсем юн. Кумранская община резко отрицательно относилась к тому, что происходило в иерусалимском храме, и примечательно, что нет описания участия Иоанна в храмовом служении, в отличие от его отца. Это не более, чем гипотеза, но интересно, как многое сходится. И, разумеется, если дела обстояли таким образом, Иоанн в свое время восстал против учения, в котором был воспитан, что и может подразумеваться стихом «был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне» (3:2).

И, конечно, у Луки есть прекрасные описания явления Марии ангела с вестью, что она будет матерью Спасителя (1:26-38) и рождения Младенца (2:1-7). Лука сообщает нам о приходе пастухов (2:8-20). Он говорит, что Младенец был обрезан (2:21) и представлен пред Господом в храме (2:22-24). Он дает сведения о поведении Симеона и Анны, когда они встретили Его (2:25-38). Он сообщает некоторые подробности о том, как развивался Отрок (2:40,52), и приводит интересное описание двенадцатилетнего Иисуса в храме, слушающего учителей и задающего им вопросы (2:41-51).

Своим необычайным интересом к детям Лука привлекает внимание к другой стороне универсализма, присущего христианской вести. Жизнь важна целиком, и дети имеют значение для Бога также, как и взрослые. Это урок, который церковь не всегда настолько хорошо помнила, как следовало. Но если мы когда-нибудь забудем важность детей, это не вина Луки.

БЕДНЫЕ

Лука проявляет особый интерес к бедным. Он употребляет слово *ptōchos*, «бедный», 10 раз, в то время как Матфей и Марк оба используют его 5 раз; слово *plousios* он употребляет 11 раз, в то время как Матфей — 3 раза, а Марк — дважды. Слово «богатый» используется им, главным образом, чтобы предостеречь против опасностей богатства, так что уместно рассматривать это слово наряду со словом «бедный».

Лука излагает проповедь Иисуса в назаретской синагоге в начале Его миссии (4:16-30). Он не считает ее началом всего, ибо отметил и более ранние дела (4:14-15). Но он избирает ее в качестве первого эпизода публичного служения Иисуса, который описывает полностью. Складывается впечатление, что он дает нам очерк программы Иисуса. Такие-то вещи Мессия должен совершить, и такую-то весть принести. Заслуживает внимания, что Лука начинает с чтения Иисусом из пророка Исаии: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим...» (4:18; слова из Ис. 61:1). Первое, что говорится здесь о служении Иисуса, — это то, что служил Он бедным. Это следует также из

ответа Иисуса посланцам Иоанна Крестителя. Иоанн из темницы послал своих последователей спросить: «Ты ли Тот, Кто грядет, или ожидать нам другого?» (7:19). На это Иисус ответил, обратив внимание на Свои дела милосердия, прозрение слепых и подобное тому, а кульминацией речи служат слова: «Благая весть проповедуется бедным» (7:22). Именно это разъясняет, что Мессия Божий воистину пришел.

Первая заповедь блаженства у Луки — «Блаженны вы, нищие» (6:20). Здесь, как и в проповеди в Назарете, другие несчастные связываются с бедными, и об обоих местах некоторыми экзегетами говорится, что «бедных» мы должны понимать строго буквально. Указывается, что Матфей придает этим словам более духовный смысл, записывая их, как «блаженны нищие духом» (Мф. 5:3), и делается предположение, что Лука, по контрасту, имеет в виду бедность как таковую.

Но этот подход игнорирует некоторые существенные факты. Лука предваряет Заповеди Блаженства сообщением о том, что Иисус «возвел очи Свои на учеников Своих, говорил...» (6:20), и приводит слова Иисуса в следующем виде: «Блаженны вы, нищие, ибо ваше есть Царствие Божие» (6:20). Это игнорирует также тот факт, что люди бедны не по собственному выбору. Отдельные оригиналы выбирают бедность, и есть люди, которые, восставая против материалистического общества, выбирают более бедную жизнь, чем та, которой они легко могли бы добиться. Но эти люди бедны не в том смысле, который подразумевает Иисус. Бедные как класс бедны, потому что обстоятельства навязали им бедность. Нелегко вообразить, что Иисус называет людей блаженными благодаря чему-то, что они не выбирали и, очень вероятно, стремились бы избежать. Мы должны иметь в виду слова, сказанные Х. Гутьерресом (G. Gutierrez). Он говорил, что если Евангелие от Луки 6:20 имеет в виду материальную бедность, то это «приведет к канонизации социального класса. Бедные стали бы привилегированным классом Царства, даже вплоть до гарантии доступа в него, не по какому-нибудь выбору, совершенному ими, но в виду социально-экономической ситуации, навязанной им».¹

Иисусовы слова не есть благословение бедности как таковой (только обеспеченные и те, кто находится вне досягаемости нужды, могут предположить такое!). Это слова ободрения, обращенные к тем, кто оставил все, чтобы следовать за Ним. По меркам этого мира они, несомненно, бедны, но это не главное соображение. Хотя они были бедны, они были богаты благодатью. Именно к таким беднякам обращено служение Иисуса.

¹ *A Theology of Liberation*, London, 1974, 297. Подобным же образом, Леонард Гоппель отрицает ссылку на богатство и бедность в буквальном смысле; скорее, «жизнь полна для того, кто думает, что может жить тем, что сам обеспечил себе» (*Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1982, 2:281).

На память приходит частое употребление слова «бедный» в Ветхом Завете как определения набожных перед Богом: «Сей нищий воззвал, — и Господь услышал» (Пс. 33:7); «есть несчастному надежда» (Иов 5:16); и много других подобных упоминаний. Опять, восхваляется не бедность как таковая, но Божиими людьми признаются те, кто видит, что не имеет собственной силы, чтобы помочь себе, и уповает на Бога, а не на какую-либо силу человеческую. Иными словами, богатые в этом мире подвергаются великому искушению возложить свое упование на собственное богатство. Их средства и положение позволяют им делать столько вещей, которые не могут сделать более бедные, что все они подвергаются слишком сильному искушению перенести это на область духовного. Они забывают, что «надеющийся на богатство свое упадет» (Пр. 11:28). Такое отношение отлучает людей от благословения Господа. Бедные же не склонны столь легко поддаваться искушению. Они сталкиваются с другими искушениями, которых богатые избегают, но дело не в том. Дело, скорее, в том, что люди Божии — это те, кто научился уповать на Него, а не на силу собственных рук. Недостаток их материальных возможностей символизирует это.

Возможно, это заставляет Луку быть глубоко озабоченным бедными как таковыми. Но, такова причина, или нет, невозможно отрицать, что Лука необычайно заинтересован бедными. Они появляются в его притчах: устроитель большого ужина, посылающий своих слуг привести городских нищих (14:21), и богач, не обращающий внимания на бедного Лазаря (единственное лицо в притчах Иисуса, имеющее имя). На пиру Иисус посоветовал своему хозяину не приглашать богатых людей, «чтобы и они тебя когда не позвали, и не получил ты воздаяния» (14:12). Вместо того следует приглашать бедных — они не могут отплатить хозяину, и ему воздастся в воскресение праведных.

Иисус заметил вдову, положившую две мелкие монеты в сокровищницу в храме, и похвалил ее (21:1-4). Лука приводит слова Иисуса богатому юноше из начальствующих, что ему следует продать все, что он имеет, и раздать бедным (18:22). Лука также отмечает, что когда Закхей откликнулся на явление Иисуса, то решил отдать половину своего состояния бедным людям (19:8).

Этот последний пример показывает, что Лука не осуждает богатство всегда и в любом случае. Закхей вполне мог собрать свое состояние дурными путями (он был сборщиком налогов — 19:2, а люди его цеха были известны склонностью к несправедливому вымогательству денег). Но его встреча с Иисусом все изменила. «Ныне пришло спасение дому сему», сказал Иисус (19:9), а это спасение, среди прочего, подразумевало иное отношение к деньгам. Лука говорит также о богатых, клавших дары на дело Божие в храм (21:1). Иисус сказал, что бедная женщина, со своими двумя мелкими монетами, дала больше, чем они, но ничего дурного о том, что приносили они, мы не обнаруживаем. Возможно, что в богатом человеке из притчи о неверном управителе следует видеть еще один

пример, когда богатство — не предмет для критики; но, если Дж. М. Л. Дерретт (J. M. L. Derrett) прав в своем понимании этого фрагмента, господин участвовал в незаконном взимании процентов¹, и, таким образом, был виновен в падении перед искушениями, сопутствующими богатым.

В других случаях не может быть оправданных сомнений. Лука приводит предостережение Иисуса богатым: «Горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение» (6:24).² Эти слова соответствуют благословию бедных, тех, кто не полагается на свои собственные успехи, но всецело на Бога. Богатые очень часто этого не делают. «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие» (18:25). Это изречение следует вплотную за эпизодом с богатым молодым правителем, человеком, полагавшим, что исполнил заповеди, который, однако, в конечном счете предпочел соблюсти свое богатство, а не веление Бога (18:18-23).

Следует также заметить, что богатые в притчах хорошо не кончают. Рассказ о богаче и бедном Лазаре — яркая иллюстрация того, как человек может быть настолько захвачен своим богатством и преимуществами, которые оно ему дает, что оказывается совершенно нечувствительным к положению бедняка у самых своих ворот, и вполне может закончить в аду. Богатый безумец, многие годы хранивший множество товаров и пожелавший построить для них более вместительные житницы, был другим образцом человека, который столь захвачен своим богатством, что не может воспринять более общую картину (12:16-21).

В таком случае, подход Луки к бедным, — важная черта его дела. Он подчеркивает важность правильного отношения к Богу и легкость, с которой материальное процветание может увести людей от Него.

ОТВЕРЖЕННЫЕ

Лука выявляет ту истину, что Христос приносит спасение людям, которым мир не придает большого значения, в этом проявляется его универсализм. Он начинает показывать это с самого начала, рассказывая о пастухах, при рождении Младенца Христа получивших весть от ангелов (2:8-20). Пастухи были презируемой группой. Они считались людьми, которым нельзя верить, и не допускались к свидетельству перед судом (Талмуд, *Санхедрин*, 25). Их скитальческий образ жизни означал, что они позволяли своим стадам пастись на чужих пастбищах. Это означало также, что позиция «сегодня здесь, а завтра там» делала их специалистами по мелкому воровству. Их образ жизни не позволял соблюдать ритуальные правила, и религиозные люди смотрели на них свысока. Несправедливо, однако, заключать, что именно те определенные

¹ См. *Law in the New Testament*, London, 1970, 48-77.

² ММ указывает, что в папирусах глагол *ἀπέχθη* «постоянно употребляется в смысле "и получил" как установившаяся форма при написании расписок».

пастухи, о которых писал Лука, не были благочестивыми людьми. Если бы они не были таковыми, им не была бы дана весть о Спасителе. Но это не опровергает того, что они вышли из группы, которая всеми презиралась.

Другой презираемой группой были сборщики налогов, и то, что Луке принадлежит 10 из 21 упоминания сборщиков налогов в Новом Завете (Матфею — 8), заслуживает внимания. Римляне не затрудняли себя тем, чтобы образовывать сложную бюрократическую систему для сбора налогов с завоеванных народов. Они предпочитали выставлять права на сбор налогов на аукцион, и предоставляли их предложившему наибольшую цену. Успешные покупщики приступали к сбору налогов, получая при этом что-то в качестве законного вознаграждения за свою работу. И, поскольку ничто человеческое им не было чуждо, обычно они собирали больше, чем предусматривал римский закон. Эта привычка брать больше, чем положено, вела, разумеется, к тому, что плательщики их ненавидели, а это, в свою очередь, — к еще большему ожесточению сборщиков. Обычно откупщики были не из Палестины, но, возможно, Захей имел права на весь Иерихон, поскольку он называется «начальником мытарей»¹. В своей работе они находились в постоянном соприкосновении с язычниками, делая себя ритуально нечистыми, обстоятельство, не внушавшее особой любви к ним религиозным людям. Возможно, мытари должны были работать в субботу — еще один пункт обвинения против них. И они сотрудничали с ненавистными римлянами, помогая им осуществлять свое владычество над Израилем вместо того, чтобы пытаться свергнуть их. Поэтому мытари не пользовались уважением. Не случайно мы неоднократно читаем о «мытарях и грешниках».

Лука говорит, что некоторые из этих людей приходили к Иоанну Крестителю за советом, и им говорилось, что они должны собирать не более того, на что имеют право. Важно, что это единственный совет, который Иоанн дал им. Их вымогательство было широко известно, но, по крайней мере, некоторые откликнулись на слова Иоанна и приняли его крещение (7:29).

Иисус призвал одного из их числа, именем Левия, прямо с заставы, и Левий устроил большое угощение, на котором было много его прежних сотоварищей. Это вызвало вопросы религиозных людей, которые спрашивали учеников, зачем Иисус поступает так, и повлекло ответ: «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные; Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию» (5:31-32). Иисуса обвиняли в том, что Он «друг мытарям и грешникам» (7:34), обвинение, которое, очевидно, не беспокоило ни Иисуса, ни Луку.

Лука предваряет свои три притчи об утерянном — потерянной овце, потерянной драхме и о блудном сыне — словами: «Приближались к

¹ Употреблено слово ἀρχιτελώνης. Оно встречается только здесь, но трудно предположить, что еще оно могло бы обозначать.

Нему все мытари и грешники слушать Его» (15:1). Продолженное время греческого оригинала может подразумевать, что это было обычным явлением; несомненно, Лука создает впечатление, что дело обстояло именно таким образом. В одном очень важном месте Евангелия от Луки, в притче о мытаре и фарисее, сборщик налогов — центральная фигура повествования (18:9-14).

Мы должны также отметить, что Лука рассказывает о грешнице, плакавшей у ног Иисуса, отиравшей их своими волосами и умастившей их ароматическим маслом (7:37-50). Кажется, что это иной эпизод, чем подобные в других евангелиях, и важно, что Лука открыто говорит, что женщина была грешницей¹. Наконец, здесь мы должны отметить, что отверженные обществом встречаются в большом числе притч этого Евангелия 7:41-42; 12:13-21; 15:11-32; 16:1-12; 18:1-8).

Ясно, что Лука не озабочен общепринятыми границами праведности. Он хорошо знал, что Иисус был занят спасением грешных людей от их грехов, и часто оказывался с теми, кого религиозные предводители его дней осудили бы и отвергли. Но это не по-христиански, Лука показывает нам, что есть надежда для самых худших и самых презираемых людей. Последователи Иисуса не должны отчаиваться ни в ком.

ЛИЧНОСТИ

Евангелие есть великая весть, имеющая универсальное применение. Как мы видели, Лука проявляет внимание к его вселенскому масштабу и использует разные способы выявить этот масштаб. Но он не подходит с точки зрения мощного движения, вовлекающего нации и повелевающего толпами. При всем осознании величия христианского пути, Лука никогда не теряет из виду важность личности. Он рассказывает о великом множестве личностей, часто о людях, которых мы не встречаем в других текстах. Так, он начинает свое Евангелие с Захарии и Елисаветы, а продолжает рассказом о Симеоне и Анне. Он говорит о вдове из Наина, потерявшей единственного ребенка, и о грешнице, умастившей ноги Иисусу. Именно из этого Евангелия мы узнаем, что Мария сидела у ног Иисуса, пока Марфа готовила угощение. Именно Лука рассказывает о скорченной женщине, которую Иисус исцелил в субботу в синагоге, и о человеке, страдающем водянкой, которого Он исцелил в доме фарисея в другую субботу. Лука рассказывает о десяти прокаженных и среди них упоминает благодарного самарянина; Закхей также встречается только у Луки. Опять-таки, двое шедших с Иисусом в Еммаус — темные персонажи, известные только потому, что Лука описал их воскресную прогулку.

Мы много узнаем о древней церкви из посланий Павла. Но опять-таки, именно Лука сообщает нам о многих людях, о которых мы бы не

¹ Употреблено слово *ἁμαρτωλός*, по поводу которого Маршалл замечает «...возможно, проститутка» (*The Gospel of Luke*, 308).

узнали помимо него. Он сообщает, кто собрался молиться в горнице после вознесения Иисуса, и именно из этого мы узнаем о связи братьев Иисуса с христианами. Он сообщает об Иосифе, называемом Варсавой, и о Матфии, один из которых должен быть избран на место Иуды в апостольской группе. Он пишет о Варнаве, продавшем землю и положившем вырубленное к ногам апостолов. Мы читаем о несовершенных христианах вроде Анании и Сапфиры; о людях, нуждающихся в исцелении, подобно Енею и Тавифе, или Серне; о людях, обращенных необычным образом, как Корнилий и филиппийский тюремщик; об Иоанне Марке, отправившемся делать с великими спутниками, но не возможшего им соответствовать; и о Евтихе, который не смог не уснуть во время долгой проповеди.

Лука рассказывает о некоторых людях, противившихся христианам. Он говорит об Анне и Каиафе из первосвященнического рода, о которых мы знаем из евангелий, но также и об Иоанне и Александре. Он пишет о Симоне волхве, не понимавшем, как дается Святой Дух. Он говорит о высокопоставленных лицах, причастных к аресту Павла и тому, что за этим последовало: о тысяченачальнике Клавдии Лисии, правителе Феликсе, который был непрочь получить взятку, риторке Тертулле и Фесте, энергичном преемнике Феликса.

Есть и много других. Чтобы перечислить всех тех, кого упоминает Лука, пришлось бы составить чрезвычайно длинный список, который вряд ли что-нибудь мог бы добавить к уже сделанному выводу. Ясно, что Лука проявлял осязательный интерес к людям, были ли они сторонниками христианской веры, или ее яростными противниками. Он хорошо знал, что в очах Бога важен даже ничтожнейший из Его людей.

МОЛИТВА

Очевидно, что для верующего, запечатленного в писаниях Луки, молитва — чрезвычайно важный род деятельности. Одно слово для обозначения молитвы, *proseuchē*, появляется у этого евангелиста трижды, и еще 9 раз в Деяниях, а соответствующий глагол «молиться» — 19 и 16 раз соответственно. Другое слово, обозначающее молитву, *deēsis* он употребляет 3 раза в своем Евангелии, а соответствующий ему глагол — 8 раз в Евангелии и столько же в Деяниях. Никто не может сравниться с ним в этом интересе. Как мы уже видели, он подчеркивает, что мы спасены Богом во Христе, откуда для Луки следует, что мы постоянно сохраняем зависимость от Бога, нуждаясь в силе и мудрости, чтобы вести христианскую жизнь. Поэтому Лука подчеркивает важность молитвы.

Его занимает не только молитва верующего; часто он дает нам возможность видеть за молитвой Иисуса (3:21; 5:16; 6:12; 9:18,28-29; 10:21-22; 11:1; 22:41-45; 23:46). Несколько случаев, когда Иисус молится, описаны и в других евангелиях, но 7 раз Лука единственный отмечает, что Иисус молился. Он показывает, что Иисус помногу молился, стал-

живаясь с кризисной ситуацией. Пример Господина в этом Евангелии совершенно ясен.

Учение Иисуса о молитве также совершенно ясно. Он учил, давая образцовую молитву: «Когда молитесь, говорите: Отче, да святится имя Твое» (11:1-4), и побуждая учеников молиться (22:40,46). То же относится и к некоторым из его притч. Друг, пришедший в полночь (11:5-8), вдохновляет на упорство в молитве, в то время как притча о неправедном судии явно формулирует, что люди должны «всегда молиться и не унывать» (18:1). Притча о фарисее и мытаре не есть, строго говоря, притча о молитве, но она несомненно преподает нам важные истины о правильной и неправильной молитве. Иисус предупредил, что некоторые «лицемерно долго молятся»; соответственно, тем большее осуждение они примут (20:47).

Глагол *deomai* несколько раз употребляется применительно к людям, просившим Иисуса сделать что-либо (5:12; 8:28,38; 9:38), что может быть или не быть молитвой в нашем понимании слова, в зависимости от того, кем они считали Иисуса. Но сомнения быть не может, когда Иисус употребляет это выражение, чтобы велеть ученикам: «Молите Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою» (10:2), — молитва, направляющая внимание в сторону от себя самих и собственных нужд. Но Иисус знает эти нужды, и в другом случае говорит ученикам молиться, чтобы сподобиться избежать бедствий, которые придут на землю (21:36). Именно этот глагол употребляет Иисус, когда молится за Петра, чтобы его вера не оскудела (22:32).

Мы видим, как хорошо некоторые из последователей Иисуса усвоили Его урок, по тому, как они молились в дни после Его вознесения. В одном случае, когда они молились, место, где они находились, поколебалось, и все они исполнились Духа (Деян. 4:31). Корнилий был человеком, всегда молившимся (10:2), а Филипп побуждал Симона волхва молиться о прощении, после чего Симон попросил Филиппа помолиться за него (8:22,24).

Ни один впечатлительный читатель Луки не может не проникнуться его учением о молитве. Верующие не способны собственными силами вести христианскую жизнь, так что они должны постоянно обращаться к Богу за потребной им силой. А это значит, они должны молиться. Но Лука не поощряет нас молиться о наших собственных нуждах. Лука ясно показывает, что нам следует молиться друг о друге и об исполнении Божиих целей. Настоящая молитва не может быть эгоистична.

РАДОСТЬ МИРУ

Иногда христианство изображалось чрезвычайно серьезной верой, торжественной до мрачности. Люди до такой степени были нацелены на приобретение радостей небесных, что забыли земные радости. Лука не признавал такой путь истинно христианским. Две его книги наполнены радостью, и ясно, что он понимал христианство как веру, наполняющую всю жизнь радостью, независимо от того, чем оно было еще

Ср. у Бо Райкке (Bo Reicke): «Ни один другой евангелист или автор иных книг Нового Завета не обращается так часто к идее радости, как Лука». Иногда он повторяет других синоптиков, но «однако также говорит о радости во многих не повторяющихся фрагментах и далеко опережает любого другого автора Нового Завета в частоте упоминаний слова "радость"» (*The Gospel of Luke*, London, 1965, 77).

В писаниях Луки люди возносят песни. В начале его Евангелия находится несколько великих песней Писания — песнь Марии (1:46-55), Захарии (1:68-79) и песнь Симеона (2:29-32). Там же песнь ангелов, объявляющих о рождении Спасителя (2:14). Вызывает интерес музыка там, где мы не могли ее ожидать — в песни Павла и Силы, заточенных в тюрьму в Филиппах (Деян. 16:25). Типичная тюрьма I века была отнюдь не радостным местом, но и Павел, и Сила не были типичными заключенными I века. Несмотря на внешние обстоятельства, они могли радоваться тому, что Бог совершил, совершал и должен был совершить для них и через них.

«Блаженны вы, плачущие ныне, ибо воссмеетесь», — сказал Иисус, и Лука отмечает это высказывание (6:21). Радость начинает проявляться в начале Евангелия с вестью ангела Захарии о младенце, который должен родиться у него и Елисаветы: «Будет тебе радость и веселие, и многие о рождении его возрадуются» (1:14). Елисавета сказала Марии, что младенец в ее чреве «взыграл радостно» при явлении «Матери Господа моего» (1:43-44), а песнь Марии включает слова «возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем» (1:47). Когда к Захарии вернулся дар речи после приступа немоты, первыми его словами были слова хвалы Богу (1:64). Симеон благословил Бога, когда взял на руки Младенца Иисуса (2:28). Такими способами Лука показывает, что пришествие Спасителя — повод для великой радости, также как и для глубокой благодарности.

Люди «прославляли» или «хваляли» Бога за Его спасение и доброту к ним. Это начинается с ангелов (2:13) и продолжилось пастухами (2:20), и то же мы видим в благословениях, раздававшихся во время служения Иисуса. Когда Иисус исцелил расслабленного, принесенного к Нему на постели друзьями, расслабленный стал славить Бога, и люди, видевшие это, тоже прославляли Бога (5:25-26). Люди прославляли Бога, когда Иисус воскресил сына наинской вдовы из мертвых (7:16), также, как и скорченная женщина, которую Иисус исцелил в синагоге в субботу (13:13), благодарный прокаженный, очищенный Иисусом (17:15), и слепец, которому Иисус дал зрение близ Иерихона (18:43; здесь вновь присоединились все люди). Затем, когда Евангелие приближается к кульминации, мы видим великую радость при триумфальном входе Иисуса в Иерусалим, когда вся толпа прославляла Бога (19:37). И заканчивает свое Евангелие Лука не печальной нотой, из-за вознесения Иисуса и Его разлучения со Своими учениками, но нотой радостной и славящей Бога (24:52-53).

Иисус «возрадовался (возможно, возликовал) во Святом Духе» (10:21).

Употреблено слово *ἠγαλλιάσατο*, которое Ф. У. Фаррар (F. W. Farrar) комментирует следующим образом: «"Возликовал" — гораздо более сильное выражение, чем "возрадовался" официального варианта (Authorized Version), и чрезвычайно важное в том отношении, что отображает одну черту — ликующую радость — в жизни нашего Господа» (*The Gospel According to St. Luke*, Cambridge, 1893, 251-252). Продолжая, комментатор упоминает легенду о том, что Иисус часто плакал, но никто никогда не видел Его улыбающимся. Кто бы ни был автором этой клеветы, он не читал Луку внимательно.

И в Своих притчах Он говорит о радости — радости людей здесь, на земле, когда находится потерянная овца или потерянная монета (15:6,9), и радости «на небесах» (15:7) и «перед ангелами Божиими» (15:10) о кающемся грешнике. Во многих религиях Бог почитается столь высоким и святым, что грешники едва ли получают его внимание; христианский образ Бога отличен: хотя Бог бесконечно велик, тем не менее, Он радуется покаянию единого грешника. Чудесно, что Он принимает кающегося грешника, но чудесно в превосходной степени, что Он, могущественный Бог, радуется этому. Грешник, конечно, при этом радуется тоже, и Лука представляет нам такого грешника в образе Закхея (19:6). Много было радости также в городе Самарии, который обратил Филипп (Деян. 8:8). Радовался и евнух эфиоплянин, которому был проповедан Иисус (Деян. 8:39), язычники, уверовавшие в Антиохии Писидийской (Деян. 13:48), и дом филиппийского тюремщика (Деян. 16:34).

Трудно читать Деяния и не обнаружить, что древняя церковь была очень радостной группой людей. Это проявляется в явных утверждениях и видно, что это часть общей атмосферы церкви. Сила Святого Духа была явной, и к вере во Христа постоянно приводились люди. Это приводило в верующих постоянное чувство радости. Петр цитировал псалом, чтобы выразить ту истину, что Христос воскрес из мертвых по Писанию, но упор псалма на радость отражал опыт верующих не менее, чем то, что хотел выразить апостол (Деян. 2:26-29; цитируется Пс. 15:8-11). Лука приводит краткое описание повседневной жизни христианина: «Каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб¹, принимали пищу в радости...» (Деян. 2:46; есть и другое упоминание пищи и радости как добрых даров Бога в проповеди Павла в Листре (Деян. 14:17).

Когда Варнава прибыл в Антиохию, он, «увидев благодать Божию, возрадовался» (Деян. 11:23), и эта радость, когда он и Павел посетили ряд церквей после своего первого миссионерского путешествия и рассказали христианам, как обратились язычники, широко распространилась (Деян. 15:3). После, когда посланцы иерусалимского совета прибыли в

¹ Употреблено выражение *κατ' οἴκων*. Ср. у Ф. Ф. Брюса: «Они ели "по домам", как мы переводим греческий текст («от дома к дому» официальной версии прекрасно передает смысл)» (*Commentary on the Book of the Acts*, London, 1954, 81). ММ приводит свидетельства из папирусов в пользу значения «по домам» (в противоположность значению «группами лиц»).

Антиохию и передали сообщение о заключениях совета, в той церкви было еще больше радости (Деян. 15:31).

Миссия в Антиохии Писидийской закончилась преследованиями, и мы могли бы подумать, что это угасит радость неопытных новообращенных. Но нет, «ученики исполнялись радости и Духа Святого» (Деян. 13:52). Ранее апостолы в Иерусалиме были арестованы за свои проповеди. Они были избиты, и, прежде, чем их освободили, им велели более не проповедовать. «Они же пошли из синедриона, радуясь, что удостоились пострадать за имя» (Деян. 5:41). Людям не свойственно радоваться, когда они страдают, но глубокая радость древней церкви была такова, что внешние обстоятельства не могли отнять ее. Их Спаситель страдал, чтобы принести им спасение, и они были довольны, когда страдали, неся это спасение другим людям.

Когда мы рассматриваем положение древней церкви, ее внутренние и внешние трудности, ее обескураживающую задачу евангелизации мира со столь скудными средствами, с тем, что ее ряды состояли в большинстве своем из незначительных и не имеющих положения людей, неудивительно было бы встретить мрачность пессимизм. Однако та радостная нота, которую подчеркивает Лука, неоспорима и значительна. Древняя церковь, несомненно, была церковью радостной, какими подлинное христианство должно делать нас и по сей день.

РАННИЙ КАТОЛИЦИЗМ

В последних дискуссиях значительное внимание уделяется роли Луки в первых шагах институционализма в церкви. Некоторые полагают, что изначально христианский путь принес людям чувство великого освобождения, жизнь, отмеченную харизматической свободой (ср. 1 Кор. 14). В свое время верующие обустроили упорядоченную жизнь католической церкви, с ее рукоположенным священством, евхаристической жизнью, соблюдением благочиния, морализмом и всем прочим. Полное развитие всего этого потребовало времени, но, как говорят, в позднейших частях Нового Завета заметны начатки того, что ученые стали называть «ранним католицизмом».

Джон Х. Элиот (John H. Elliot) перечисляет следующие моменты, указывающие на ранний католицизм: «организация церкви в соответствии с принципом иерархического, в противоположность харизматическому, пастырства; развитие авторитарного епископата; ошествование проповеди и подчеркивание строго сформулированных правил веры; ударение на «ортодоксию», или «твердую доктрину» в противоположность лживому учению; морализация веры и понимание Евангелия как нового закона; представление о вере скорее в объективном, чем в субъективном, скорее в статическом, чем в динамическом духе, как о *fides quae creditur* в противоположность *fides qua creditur*; развитие принципа апостольской преемственности и передачи власти; разграничение между мирянами и клиром; принятие догматического толкования Писания; тенденция к «сакраментализму»; создание «теологии естества»; забота об екслезiological единстве и консолидации и внимание к собиранию апостольских писаний» (СВО, 31, 1969, 214).

Эти ученые утверждают, что Лука был первопричиной изменений и иногда искажений или потерь важных идей первоначального христианства в этом процессе.

Эсхатология в этих дискуссиях приобретает угрожающие размеры. Кеземанн видит завершение формирования раннего католицизма, когда исчезает ожидание скорой *парусии*.¹ Первых верующих представляют живущими в постоянном ожидании, что в любой миг может вернуться Иисус, ожидании, отменяющем всякую нужду в церкви как институции. Но для Луки представление, что возвращение Иисуса надвигается, постепенно утратилось; он гораздо больше интересовался устроенной жизнью церкви, как показывает написание им истории ее начальных дней.² С этой точки зрения, спасение было отдаленной надеждой; оно откладывалось до времени далекой *парусии*.

В ответ на это мы можем привести несколько возражений. Представление, согласно которому первоначальная церковь жила в ежедневном ожидании возвращения Христа, не так хорошо обоснованно, как хотят настаивать на нас думать многие из ее популяризаторов. Нет совершенно никаких свидетельств, что какой-нибудь верующий когда-нибудь полагал, что проповедь должна прекратиться, когда Иисус вознесся. Всегда сохранялась идея об интервале, а продолжительность этого интервала не была известна. Если пришествие ожидалось в любой момент, зачем Павел предпринял свои проповеднические путешествия? Зачем Филиппу было нужно идти в Самарию и Азот? Зачем собирався иерусалимский совет, и зачем устанавливал условия приема в церковь язычников? У меня нет сомнений, что некоторые из первохристиан действительно ожидали пришествия Господа в любой момент, но я не вижу серьезных свидетельств, что это верование управляло действиями большинства первых верующих.³

Второе возражение заключается в том, что, как изображает это Лука, церковь не относилась к спасению на отдаленное будущее, но видела в нем наличествующую действительность. Святой Дух действовал среди верующих, и Деяния полны трепетного изумления перед смыслом этого действия. Несомненно, средств ко спасению было больше, чем церковь успела изведать в то время, но *парусия* понималась просто как кульминация всего доброго, что церковь испытывала тогда.

А церковь всегда оглядывалась на Лобное место. Для писавших Новый Завет центральной была весть о кресте. Заблуждением было бы считать, что церковь когда бы то ни было так безраздельно сосредоточилась на спасении в *парусии*, чтобы забыть, что спасение было совершено на Лобном месте.

¹ *New Testament Questions of Today*, London, 1969, 237.

² «Не станешь писать историю церкви, если ожидаешь конца света в любой день» (Kasemann, *Essays on New Testament Themes*, London, 1964, 28).

³ Ср. у Леонарда Гоппельта: «Вопрос об ожидании конца редко поднимался церковью и обсуждался только периферийно» (William Klassen and Graydon F. Snyder, eds., *Current Issues in New Testament Interpretation*, London, 1962, 198).

ЭСХАТОЛОГИЯ

Внимание Луки к эсхатологии часто недооценивается теми, кто воспринимает его как представителя раннего католицизма.

Кеземанн полагает, что попытка Луки написать историю христианской религии как секулярную историю «становится возможной только когда первоначальная христианская эсхатология, движущая сила новозаветной проповеди, находится в упадке» (*New Testament Question of Today*, 21).

Он думает об эсхатологическом суде в рассказе об Иоанне Крестителе с его словами о «секире при корне деревьев» (3:9) и о веянии зерна, когда мякина сжигается неугасимым огнем (3:17). Лука сообщает нам, что Иисус велел Семидесяти говорить: «приблизилось к вам Царствие Божие» (10:9) и, когда люди не принимают их послания, отрясать прах города со своих ног и говорить: «Однако ж знайте, что приблизилось к вам Царствие Божие» (10:11). У Матфея приводится соответствие первого упоминания о Царстве и слов об отрясании праха с ног, но он не приводит второго упоминания о приблизившемся Царстве. Именно Луке мы обязаны словами: «Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящи; и вы будьте подобны людям, ожидающим возвращения господина своего...» (12:35 и далее). Стих 39 имеет параллель у Матфея, но ясно, что включение Лукой многих подробностей, которых нет у Матфея, показывает, что Лука имел свой собственный интерес к эсхатологии, а не просто передавал слова всех прочих.

Возможно, эсхатологическая тема подразумевается в застольной проповеди в Евангелии от Луки, главе 13. Следует иметь в виду, что в иудейской мысли мессиянский пир был неотъемлемой частью эсхатологической обстановки и, возможно, когда Иисус говорил о пирах, он имел это в виду, каковы бы ни были непосредственные применения его образов. Едва ли может быть сомнение касательно фрагмента, посвященного великому пиру, поскольку эти слова Иисус произнес в ответ на сказанное сотрапезником: «Блажен, кто вкусит хлеба в Царствии Божием» (14:15). Ссылаясь, в особенности, на стих 10, Бо Райкке говорит: «Трапеза служит только начальной точкой эсхатологического размышления». Читая эту главу, нелегко заключить, что Лука не имеет интереса к эсхатологии.

The Gospel of Luke, 80. Райкке заключает обсуждение застольной проповеди словами: «Удивительно, как выдающиеся экзегеты могут полагать что Лука де-эсхатологизировал Евангелие. Каждое слово в цитированных фрагментах предполагает связь между проповедью Иисуса в прошлом, современными обстоятельствами просвещения и грядущим достижением Царствия Божия» (с. 81).

Семнадцатая глава содержит и уникальный, и повторяющийся материал. Луке мы обязаны изречением, что Царство Божие «среди вас» (*entos hymōn* — 17:21).

Джордж Е. Лэдд приводит длинное примечание к этому стиху, в котором формулирует принципиальные воззрения. Он объясняет слова следующим образом: «Царствие уже было среди них, но в неожиданной форме» и замечает, что продолжение этого фрагмента означает: «в будущем сохраняется пришествие

Царствия с апокалипсической мощью» (*Jesus and the Kingdom*, London, 1966, 224 п. 25). Смотри также приводящееся выше на с. 172-173 обсуждение.

У Матфея есть изречение о Ное (ст. 27), но не о Лоте (ст. 28-29). У Луки есть упоминание о двоих на одной постели, из которых один возьмется, а другой останется (ст. 34). У Матфея с Лукой совпадают слова о двух женщинах, мелющих на одной мельнице. Двое мужчин в поле упоминаются только Матфеем, тогда как двое в постели упоминаются только у Луки. Некоторые ученые привлекают внимание к эсхатологическим высказываниям, опущенным Лукой, и заключают, что он не интересовался этим предметом. Но, игнорируя эсхатологические высказывания, которые приводит только Лука, они упускают из виду, что этот евангелист делал все по-своему. Он бы не имел особых черт в своем Евангелии, если бы не имел интереса к эсхатологии.

В великой эсхатологической беседе нашего Господа нелегко разобрать, какие утверждения относятся к *парусии*, а какие — к разрушению Иерусалима. Без сомнения, Лука знает, что Иисус подразумевает *парусию*, потому что евангелист включает высказывание: «Тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаке с силою и славою великою» (21:27); он добавляет некоторые слова, имеющиеся только у него: «Когда же начнет это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближается избавление ваше» (ст. 28). В целом Лука яснее, чем другие евангелисты, показывает, что разрушение Иерусалима совершенно обособленно от *парусии*; Г.Б.Кэрд видит в этом «свой, своеобразный вклад Луки в новозаветную эсхатологию» (*The Gospel of St. Luke*, Harmondsworth, 1963, 229). Вновь следует заметить, что если Лука делает по-своему, это не означает, что он не видит важности в эсхатологии. Видит. И не хочет, чтобы его читатели смешивали ее с любым другим событием человеческой истории.

Некоторые первохристиане, возможно, делали именно это. Чарльз Х. Тальберт полагает, что некоторые смешивали *парусию* с вознесением, а другие — с событиями Пятидесятницы. Он видит в Луке оппонента всех подобных воззрений и обнаруживает в эсхатологии Евангелия от Луки и Деяний два преобладающих акцента: «Один состоит в провозглашении близости конца, другой — «попытка Луки предотвратить ложное толкование Иисус-традиции кем-то в своей сфере влияния, заключавшееся в том, что эсхатон был испытан в полной мере и мог испытываться в современности».¹

Как бы ни обстояли дела с подробностями аргументации Тальберта, я не вижу, как может оспариваться, что Лука опровергает ложные концепции конца, не отрицая, что конец грядет. Он даже не отрицает, что конец может быть скоро. Слишком часто упускается из виду, что он отметил следующие слова Иисуса: «Не пройдет род сей, как все это будет» (21:32). Есть трудности, связанные с этим стихом, но он несом-

¹ *Jesus and Man's Hope*, Pittsburgh, 1970, 191.

ненно возбуждает вопрос, зачем Лука включил его, если отрицал близость *парусии*. Он не столько отрицает реальность *парусии*, сколько показывает поэтапность Божиего замысла и необходимость совершения неких событий прежде *парусии*.

Таким образом, представляется, что у Луки свой собственный взгляд на эсхатологию, и что многие критические суждения в его адрес означают только то, что он выражает свою эсхатологию своим собственным способом. Он не просто повторяет, что говорили другие члены древней церкви. Но это не повод для отрицания его интереса к эсхатологии, или для утверждения, что он отодвигает *парусию* в отдаленное будущее. Эсхатологическая тема не дает оснований считать, что он пытался установить некоторую форму католицизма.

СЛОВО

Лука определенно выделяет «слово». Он начинает свое Евангелие с упоминания «очевидцев и служителей Слова» (1:2) — совершенно необычный способ выделить понятие «слово». Продолжая, он четырежды упоминает «слово Божие» и еще трижды «слово» в объяснении притчи о сеятеле, в каждом случае очевидно подразумевая Слово Божие. Один раз у него встречается «слово Господне». Когда мы обращаемся к Деяниям, мы обнаруживаем, что эта тенденция чрезвычайно усилилась. В Деяниях «слово Божие» упоминается 13 раз, «слово Господне» — 10, в то время как без дополнения «слово» употребляется 13 раз. Встречаются также два упоминания «слова благодати Его» и по одному — «слова спасения сего» и «слова благовестия». Это дает общее число в Деяниях ссылок на Слово, в том или ином виде, равное сорока. Ясно, что для Луки оно очень важно.

Это согласно с тем утверждением, что отношение Луки к священству — не «католическое». Самое большее, что можно сказать, это что в Деяниях он сообщает о назначении пресвитеров. Но он никогда не упоминает рукоположения. Некоторые фрагменты могут толковаться как упоминание о рукоположении, но Лука никогда не говорит этого определенно, а «католик» не мог оставить под сомнением столь важную часть церковной жизни. Так же обстоят дела и с таинством вечери Господней. В Деяниях есть места, где «преломление хлеба» может означать таинство, но может также пониматься как указание на обычную трапезу. Я не утверждаю, что все их следует понимать именно так, но «католик» не мог оставить толкование такой проблемы на волю случая. Католицизм без правомочного посвящения в сан или без правильных таинств — в самом деле, очень странный католицизм.

Лука сообщил своим читателям, что писал, дабы они могли «узнать несомненность вещей, в которых были наставлены» (1:4). Он показывает, что внимательно следил за всем, и говорит об «очевидцах» (ст. 2). Другими словами, он претендует на подлинное и достоверное описание того об Иисусе, во что должно верить. Похоже, подобным образом

он поступает и в Деяниях. Было немало дискуссий о речах, приведенных в этой книге, но представляется, что Лука раскрывает, о чем проповедовали апостолы. Он не употребляет единой формы, как если бы важно было повторить точную форму сказанного. Джеймс Данн говорит: «Проповеди ни в коем случае не суть воспроизведение стереотипов: ни одна полностью не параллельна другой, каждая имеет свои отличительные черты... а речи главы 7 и главы 17 Деяний совершенно не похожи на все остальные».¹ Лука не говорит: «Должна быть принята именно такая форма выражения». Но он говорит: «Вот что проповедовали апостолы». Имея это перед собой, христианским учителям не придется подавать свои собственные взгляды в качестве подлинного христианства. Они должны твердо придерживаться традиционного учения, если притязают на то, чтобы действительно раскрывать христианское учение. Как выражает это Гальберт, «ясно, что в преемстве Луки пресвитеры назначаются для служения традиции. Церковь и ее клир стоят перед судом апостольского слова. Именно Слово легитимизирует церковь и ее клир, а не наоборот».²

Следует иметь в виду, что провозглашение Евангелия очень важно, однако сохранение благой вести — тоже значительное дело. Лука, возможно, и не был таким творчески одаренным богословом, каким был Павел; мы не находим в писаниях первого восхитительных новых способов понимания христианской вести, которые непрестанно являются у последнего. Но обнаруживаем настойчивость в сохранении великих истин, выдвинутых творческими умами. Маршалл напоминает нам, что «сохранение истины Евангелия путем апелляции к традиции и с помощью учреждения священноначалия — неотъемлемая часть целого. Хотя ее задача вторична, она, тем не менее, важна для поддержки провозглашения Слова благодати, откровенного во Христе, — сердцевины откровения НЗ». Отрицать это — значит идти на риск утратить «обладание самым центральным Благовестием, поскольку не существует врученных святым гарантий, способных защитить истину веры раз и навсегда».³

Значения, которое Лука придает «Слову», не замечают, но оно существенно. Он употребляет существительное «слово» (*логос*) 98 раз, 65 из которых относятся к Деяниям. Многие из этих случаев не имеют

¹ *Unity and Diversity in the New Testament*, London, 1977, 362.

² *Jesus and Man's Hope*, 206. Ср. у Баррета: «Ударение, которое делает Лука на проповеди Слова... показывает, что Слово само было решающим фактором»; Церковь представляет собой средство спасения «только постольку, поскольку предоставляет рамки, в которых осуществляется проповедь Слова» (*Luke the Historian in Recent Study*, London, 1961, 72, 74).

³ Richard N. Longenecker and Merrill C. Tenney, eds., *New Dimensions in New Testament Study*, Grand Rapids, 1974, 230.

большого значения для нашего исследования, но некоторые важны. Так, в своем описании древней церкви в Деяниях, Лука по 10 раз употребляет «слово Божие» и «слово Господне» и 14 раз просто «слово». Вдобавок, он использует выражения такие, как «слово благодати Его» (дважды), «слово благовестия», «слово спасения сего» и «слово проповеди». Добавьте сюда ряд слов провозглашения¹, и станет ясно, что Лука видел в Слове великую важность для жизни и роста церкви.

Идею, что Лука отстаивает некую форму институционализма, трудно примирить с тем, что он делает сильный упор на дело Святого Духа. Читать Деяния — значит взглянуть на жизнь динамичной группы, которая есть сама антитеза интересу к институции. Когда люди озабочены в первую очередь своим откликом на призыв Духа, является элемент непредсказуемости, который нелегко приспособить к тому, что обозначает «католицизм».

Вновь складывается впечатление, что некоторые критики очень склонны винить Луку в том, что он не второй Павел или Иоанн. Он сам по себе и пишет по-своему. Его забота о сохранении того, что проповедовали апостолы, показывает живой интерес к истине христианского благовестия. Это не должно теряться из виду, Тальберт указывает, что «разновидность свойственного Луке раннего католицизма имеет протопротестантский характер. *Sola Scriptura* — главная опора богословской платформы Луки». ² Не думаю, что «католицизм» или «протестантизм» подходящие выражения для Луки (даже с предшествующим «ранний»). Но, если бы мы должны были выбирать, «протестантизм» больше соответствует тому, что он совершил. ³

¹ В Деяниях Лука употребляет εὐαγγελίζω 15 раз, καταγγέλλω — 11 раз, διαμαρτύρομαι — 9 раз (все три чаще, чем в любой другой книге Нового Завета), а κηρύσσω — 8 раз. Важная статья по этому вопросу принадлежит д-ру Майнарту Х. Грюмму (Meinarth H. Grumm), «Another Look at Acts» (*ExpT* 96, 1984-1985, 333-337).

² *Jesus and Man's Hope*, 39.

³ Этот вопрос я осветил более обстоятельно в статье «Luke and Early Catholicism», в *WTJ* 35, 1973, 121-136.

КНИГИ ИОАННА

Евангелие от Иоанна, все три его послания и Откровение относятся к числу самых сложных книг Нового Завета. Традиция приписывала все эти тексты одному автору — апостолу Иоанну. Сейчас такая точка зрения не популярна. Большинство исследователей считает, что вообще ни одна из этих книг не принадлежит апостолу; широко распространено мнение, что в период раннего христианства существовала «школа Иоанна» — группа писателей, которые придерживались одинаковых взглядов, отличавших их, скажем, от взглядов Павла и авторов, чьи идеи отражены в синоптических евангелиях. Все это представляется весьма вероятным; однако кому бы ни принадлежали эти тексты, они имели своих заинтересованных читателей, и ничто не мешает нам предполагать за ними объединение людей сходного образа мыслей, который можно назвать «иоанновским направлением».

Другой вопрос — нужно ли приписывать авторство иоанновских книг разным членам этой группы. Многие считают, что Откровение столь явно отличается по стилю от прочих книг Иоанна, что о едином авторстве не приходится говорить. Другие не придают стилистическим различиям решающего значения, ссылаясь на то, что нам неизвестно, какая роль в составлении памятников I века принадлежала практике записи под диктовку.¹

Если допустить, что Иоанн, который до своего апостольства был рыбаком, не мог написать так много без помощи писца, можно предположить, что первоначальный текст был обработан писцом. В таком случае, доля участия писца в создании книг была весьма значительной, поскольку мы знаем, что Иоанн и Петр были «люди некнижные и простые» (Деян. 4:13). Следует также иметь в виду, что, за исключением Откровения, все эти книги анонимны, а в Откровении хотя Иоанн и назван автором, неизвестно, какой именно Иоанн. Все это значит, что авторство иоанновских книг — запутанный и сложный вопрос. Некоторые придерживаются в этом отношении традиционного взгляда, другие полагают, что без гипотезы о коллективном авторстве не обойтись.

Так, Э. Штауффер (E. Stauffer) пишет: «У нас достаточно оснований приписывать все пять книг одному автору мощнейшего таланта и исключительного значения, и видеть в нем апостола Иоанна». Однако он считается с возможными возражениями и предлагает «более осторожную формулировку: иоанновские книги

¹ См. по этому поводу упоминавшуюся выше статью Э. Эрла Элписа (с. 21).

Нового Завета следует приписывать апостолу Иоанну или его влиянию» (*New Testament Theology*, London, 1955, 41).

Более подробное рассмотрение этих проблем заняло бы очень много места, что едва ли оправдано задачами моей работы. Поэтому я ограничиваюсь лишь беглым упоминанием о них. Содержание книг занимает меня гораздо больше, чем вопрос об их авторстве. Итак, я предлагаю начать с Евангелия, затем перейти к посланиям (в них, безусловно, достаточно единства, чтобы рассматривать все три вместе), а после них — к Откровению.

Евангелие от Иоанна: учение о Христе

Четвертое Евангелие всегда считалось одной из величайших книг, которые когда-либо появлялись на свет. Она оказала ни с чем несравнимое влияние на христианскую церковь и все человечество. Ей посвящено огромное количество литературы, но многие вопросы еще далеко не решены. Одно из загадочных свойств Евангелия заключается в том, что, в то время как его исследователи блуждают в дебрях учености, обыкновенные люди — и взрослые, и дети — читают эту книгу, не нуждаясь ни в каких объяснениях, и не только понимают ее, но находят в ней ответы на многие свои вопросы. Поэтому не так-то просто решить, с чего начать разговор о Евангелии от Иоанна.

Пожалуй, мы не ошибемся, если будем следовать самому Евангелию, которое начинается с Иисуса. Книга открывается словами: «В начале было Слово...» (1:1), а в конце автор так объясняет, для чего написал ее: «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий...» (20:31). Это книга об Иисусе. Его Имя повторяется в ней 237 раз — намного больше, чем в любой другой книге Нового Завета (на втором месте — Матфей с 150 упоминаниями, потом Лука — 89; у Марка — 81; у Павла во всех его посланиях — 213, причем больше всего — 37 — в Послании к Римлянам). Иоанн поглощен личностью Иисуса; конечно, он уделяет внимание и другим темам, но о чем бы он ни говорил, все видится ему в свете того, Кто Такой Иисус и что значат для нас Его земная жизнь и смерть.

СЛОВО

В прологе Иоанн четырежды именует Христа Словом и затем ни разу во всем Евангелии не повторяет этого эпитета. Мы называем *словом* единицу языка (письменного или устного), но для греков это было гораздо более широкое понятие. Они различали *logos prophorikos* — слово произнесенное или выраженное, что соответствует нашему понятию слова, и *logos endiathetos* — слово, остающееся не произнесенным. *Logos endiathetos* обозначало нечто вроде нашего «разума», указывало на мыслящую, разумную часть человеческой природы. Видя великолепие вселенной, некоторые философы усматривали в ней разумное начало. Все подчиняется некоему установленному порядку: восходы и заходы солнца и луны, движение планет, смена времен года. Они думали, что

всем этим управляет *Логос*, Слово, объемлющее вселенную, нечто вроде «мировой души».

У евреев не было подобного термина, однако в еврейской литературе есть несколько весьма важных контекстов, которые подводят к смыслу, выраженному понятием *Логос* у Иоанна. В Ветхом Завете встречаются такие понятия, как «мудрость» и «слово». Так, в 8-й главе книги Притч персонифицированная Премудрость говорит: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий своих, искони: от века я помазана, от начала, прежде бытия земли... когда Он уготовлял небеса, я была там... тогда я была при Нем художницею...» (Пр. 8:22-30). Мы не можем знать, насколько буквально понимался этот текст, однако несомненно, что еврейским мыслителям I века мудрость представлялась некой божественной сущностью.

Сходные представления можно найти в Библии и о Слове, например в Пс. 33:6: «Словом Господа сотворены небеса». Эта строка вызывает в памяти рассказ о сотворении мира в 1-й главе Бытия, где много раз повторяется: «И сказал Бог...» Для Него это было равносильно творению. Слово Божие само по себе всесильно. И уже совсем самостоятельное существование обретает оно у пророков, в таких местах, как: «Было слово Господне к...» (напр., Иер. 1:2,4; ср. Иез. 1:3; Ос. 1:1), или у Исаии: «Так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его» (Ис. 55:11).

Сюда можно добавить и случаи персонификации закона. Закон и Слово были сходными понятиями, что видно из их параллельного употребления: «от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима» (Ис. 2:3; Мих. 4:2). Закон играл исключительно важную роль в спорах раввинов.

Стоит также вспомнить о Таргумах — переводах Ветхого Завета на язык простонародья (еврейский язык, на котором совершались богослужения в синагогах, понимали далеко не все). Сначала это ограничивалось устной практикой, но со временем некоторые Таргумы были записаны, благодаря чему мы имеем важные свидетельства того, как евреи той эпохи понимали Писание. Имя Бога не произносилось, при чтении оно заменялось такими выражениями, как «Господь» или «Святой». Иногда Бога называли Словом. Последнее было весьма широко распространено. Уильям Баркли подсчитал, что в Таргумах Ионафана¹ оно используется около 320 раз.² Употребление этого выражения несколько отличается от того, что мы встречаем у Иоанна или в Ветхом Завете, поскольку здесь оно означает самого Бога, а не кого-то близкого к Нему. Суще-

¹ Этот Таргум включает древних и поздних пророков, чему в нашей Библии соответствуют книги от Иисуса Навина до Четвертой Царств (исключая Руфь) и книги пророков (кроме Даниила).

² *The Gospel of John*, Edinburgh, 1956, 1:7.

ственно, однако, что Таргумы ввели в обиход понятие *тетра*, «слово», для обозначения божества.

В качестве важного источника, подготовившего употребление Иоанном этого выражения, часто называют Филона. Этот выдающийся александрийский еврей, чьи сочинения оригинально сочетают ветхозаветное мировоззрение с греческой философией, широко пользовался термином «Логос». ¹ За ним могло стоять понятие «единого Бога», но иногда Филон обозначал этим единого Бога в действии. Ч.Г. Дода видит в Филоне важный ключ к пониманию Иоанна и считает, в частности, что вступительные слова Иоанна «приобретают ясный смысл лишь в том случае, если мы примем, что *λόγος*, будучи безусловно связан с ветхозаветным Словом Господа, в то же время должен пониматься в духе филоновского варианта стоицизма и в соответствии с понятием Мудрости у других иудейских писателей». ²

Ко всему сказанному можно еще многое добавить. Однако детальное исследование не входит в наши задачи; достаточно указать, что для первых читателей Иоанна — как греков, так и евреев — «Слово» было весьма важным понятием. Уильям Темпл (William Temple) писал, что евреи и язычники равным образом видели в *Логосе* принцип, управляющий вселенной, причем понимали его как «форму божественного самовыражения. Для евреев это значило, что “по слову Господа были созданы небеса”, греки отождествляли Логос с рациональным началом, частными проявлениями которого служат все природные законы. Те и другие сходились в том, что Логос — начало всех вещей». ³

Иоанн говорит, что *Логос* «был в начале», что Он был с Богом и Сам являлся Богом (1:1). Последняя формулировка вызывала много споров. Некоторые разделяют точку зрения Моффатта, что «Логос был божествен», то есть меньше божества. Однако такое понимание противоречит греческому оригиналу, из которого следует, что Слово не меньше, чем Бог, ⁴ и наша теология должна включать это положение, как бы ни было трудно его осознать. Иоанн отводит *Логосу* самое главное место.

Следующие стихи раскрывают несравненное величие *Логоса*, и затем мы оказываемся перед неожиданным утверждением: «Слово стало плотью и обитало с нами» (1:14). Здесь ясно и определенно выражена мысль о воплощении. Речь идет о том самом Слове, которое в стихе 1 было

¹ Согласно У. Ф. Ховарду (W. F. Howard), Филон использует этот термин «не менее тысячи трехсот раз» (*Christianity According to St. John*, London, 1943, 36-37).

² *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, 280. А. У. Эргайл также отводит важную роль Филону. Он даже считает, что не существует ни одного сколько-нибудь важного толкования Иоанна, которое не было бы основано на системе Филона (*ExpT* 63, 1951-1952, 385-386).

³ *Readings in St. John's Gospel*, London, 1947, 4.

⁴ Э. К. Коуэлл приводит примеры, доказывающие, что в языке Нового Завета определенные существительные, стоящие перед глаголом, не имеют при себе артикля (*JBL* 52, 1933): 12-21). В фразе «Слово было Бог» «Слово» следует понимать как определенное местоимение.

названо Богом. «Стало» значит больше, чем «проявилось» или «обнаружилось в»; употребленное грамматическое время — аорист — указывает на действие, совершившееся в некий момент прошлого. Таким образом, Иоанн говорит не о безвременном явлении, а об определенном событии, произошедшем в определенное время. «Плоть» — тоже очень сильное слово. В предыдущем стихе (13) Иоанн прибегнул к нему для обозначения всего человеческого в противоположность божественному (ср. 3:6; 6:63; 8:15). Иоанн мог бы мягче выразить свою мысль, например, «Слово облеклось в тело» или «Слово стало человеком»; но он выбрал слова, которые звучали почти вызывающе. Джеймс Г. Д. Данн называет это высказывание «ошеломляющим»¹; стоит обратить внимание на его слова.

Называя Иисуса Словом, Иоанн хочет напомнить о Его величии. Слово упоминается рядом с Божеством и Слово Само Бог. Вынесенное в самое начало Евангелия, это утверждение ошарашивает. Но оно оправдано тем, что подготавливает к идее воплощения. Величие Слова несомненно, и все же Слово явилось здесь, в нашей жизни. К этим идеям Иоанн не раз возвращается в своем Евангелии.

ИИСУС — ЭТО ХРИСТОС

Иоанн прямо говорит, что он написал книгу, «дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос» (20:31). Этой задаче подчинено все Евангелие. Главная тема возникает в самом начале, сразу после пролога. Рассказывая про Иоанна Крестителя, евангелист говорит, что первые слова, которыми Креститель встретил посланных из Иерусалима священников, желавших узнать, кто он такой, были: «Я не Христос» (1:20). На этом «я» лежит логическое ударение, так что ответ Крестителя имеет смысл: «Мессия — не я, а Другой, и Он уже среди вас».² Весь разговор Иоанна с иудеями — о том, что сам он не важен, а важен Тот, Кто придет за ним (ср. ст. 26-27).

Тема мессианства развивается в следующем эпизоде, где Филипп убеждает Нафанаила пойти к Иисусу. Филипп уверяет друга, что встретил Того, о Ком написано в Ветхом Завете, в законе Моисея и у пророков (1:45). Проповедь Иоанна — о том, что ветхозаветные пророчества о Мессии исполнились в Иисусе. То же имел в виду Нафанаил, когда воскликнул: «Ты — Сын Божий, Ты — Царь Израилев» (ст. 49).

¹ *Unity and Diversity in the New Testament*, London, 1977, 300-301. Развивая свой взгляд, он говорит о «немыслимом требовании» — «верить в Иисуса — значит крошить и жевать Его плоть, пить Его кровь». «Выбор слов, — продолжает он, — был бы неоправданно кощунственным, если бы не объяснялся полемикой с приверженцами докетической спиритуализации человеческой природы Иисуса; попыткой бороться с докетизмом, делая упор на воплощение во всей его ужасающей реальности» (с. 301; курсив Данна). Обратим внимание на слух выражений, которые Иоанн использует, говоря о воплощении.

² R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, New York, 1968, 1:288.

Эмфатическое употребление личного местоимения и сочетание понятий «Сын Божий» и «Царь Израилев» показывают, что речь идет о Мессии.

Следующая глава повествует об изгнании торгующих из храма. Многие комментаторы видят здесь связь с пророчеством Малахии: «Внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете» (Мал. 3:1). Очищение храма, как заметил сэр Эдвин Госкинс, «не было просто жестом религиозного преобразователя; то был знак прихода Мессии».¹

После разговора Иисуса с Никодимом мы снова возвращаемся к Иоанну Крестителю. Некоторые из его учеников досадовали на успех Иисуса, но Креститель напомнил им то, о чем говорил прежде: он — не Христос, но посланный перед Ним (3:28). Он приводит сравнение с женихом и его другом. Невеста предназначена жениху, но это не умаляет радости друга. Смысл сравнения ясен: главная роль принадлежит Иисусу, и Иоанн радуется этому. Здесь другими словами выражена идея мессианства Иисуса; суть остается той же.

До суда Иисус лишь один раз во всем Евангелии от Иоанна говорит, что Он Мессия, — в удивительном рассказе о встрече с самарянкой у колодца. Женщина сказала, что есть вещи, которые не дано узнать людям, пока не придет Мессия, и Христос ответил: «Это Я (буквально: «Я есмь»), Который говорю с Тобой» (4:26). Иисусово «Я есмь» Шнакенбург называет «формулой откровения»²; необычное для греческого языка построение фразы, не раз встречающееся у Иисуса в передаче Иоанна, объясняется тем, что это — слова Бога. Быть может, умолчав о Своем мессианстве перед евреями, Иисус открылся самарянке потому, что для нее это понятие не имело того политического смысла, который вкладывали в него евреи. Для самарян Мессия, Которого они называли *Tabeb*, был прежде всего учителем. Так или иначе, Иоанн сообщает, что именно в этом разговоре Иисус назвал Себя Мессией.

Самарянка поверила Иисусу. Она пошла в город и позвала людей, сказав им: «Пойдите, посмотрите Человека, Который сказал мне все, что я сделала: не Он ли Христос?» (ст. 29) И многие, побыв с Иисусом, уверовали в Него — не со слов женщины, но потому, что «сами слышали и узнали, что Он истинно Спаситель мира, Христос» (ст. 42). И снова здесь, хотя и другими словами, говорится о мессианстве Иисуса.

Пятую главу занимает рассказ об исцелении больного и проповедь, в конце которой Иисус говорит Своим противникам: «Если бы верили Моисею, то поверили бы и Мне» (5:46). Иисус — Тот, о Ком писал Моисей, а это и значит, что Он Мессия (ср. 1:45). Иоанн последовательно показывает, что Ветхий Завет возвещает приход Христа.

Р. Ленски именно так понимает все, о чем писал Моисей: «Бегло упоминая о самом важном, он подробно останавливается на мелочах, голых генеалогиях,

¹ Edwyn Clement Hoskyns, *The Fourth Gospel*, ed. Francis Noel Davey, London, 1948, 194.

² Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, 1:442.

незначительных событиях жизни патриархов, так как они имеют отношение к Мессии. Начиная с рассказа о творении и во всем последующем изложении истории, закона, пророчеств и обетований Моисей постоянно имеет Его в виду» (*The Interpretation of St. John's Gospel*, Columbus, 1956, 426).

Мессиянской идеей руководствовались, видимо, и те люди, которые, узнав о насыщении пяти тысяч, хотели за это объявить Иисуса царем (6:15). Иисус решительно отверг эту попытку и удалился на гору, спасаясь от ложного воодушевления толпы. Иоанн хотел не только показать, каков на самом деле Мессия, но и засвидетельствовать, что Иисус боролся против ложного понимания мессиянства. Мы снова сталкиваемся с этим, когда противники Иисуса предложили Ему повторить совершенное Моисеем чудо с манной (6:30-31). Иисус только что накормил пять тысяч пятью хлебами и двумя рыбами, но Его противники, очевидно, имели в виду, что это не так уж много по сравнению с тем, что сделал Моисей. Он кормил не пять тысяч, а целый народ, не один раз, а в течение 40 лет, и не простым хлебом и рыбой, а небесной манной. Евреи думали, что чудо манны должно повториться, когда придет Мессия: «И в те времена драгоценная манна вновь будет послана с небес, и будут есть ее, ибо те, кто будут жить тогда, застанут исполнение времен» (2 Варух 29:8). Требовавшие знамений считали, что если Иисус действительно Мессия, Он должен в доказательство этого совершить чудо манны. Но Иисус объяснил, в чем состоит их заблуждение. Во-первых, манну дал не Моисей, а Бог. Во-вторых, Бог не только в те далекие времена давал хлеб; он дает его постоянно, и хлеб этот «есть Тот, Который сходит с небес и дает жизнь миру» (6:33). Снова повторяется мысль о том, что Иисус Мессия, хотя и не такой, каким Его представляют евреи. У них было неверное понятие о Мессии и Его делах, и потому они не узнали Его, когда Он пришел.

Спор о Мессии продолжается на празднике куш. Люди начали поговаривать, что раз Иисусу позволяют учить открыто, власти, наверное, думают, что Он действительно Христос (7:26). Но на это имелось возражение: когда придет Мессия, никто не будет знать, откуда Он пришел. Происхождение Иисуса не тайна, поэтому Он не может быть Мессией. Правда, некоторые евреи, по-видимому, считали, что может быть известно, откуда придет Мессия, — так, первосвященники и книжники сказали Ироду, что Мессия родится в Вифлееме (Мф. 2:4-5). Но другие настаивали, что предсказать приход Мессии невозможно: «Три вещи появляются неожиданно: Мессия, то, что находишь, и скорпион» (Талмуд, *Санх.* 97). Другие авторы утверждали, что Мессия «откроется» (напр., 4 Езд. 7:28; 13:32), что, без сомнения, означает то же самое. Евреи представляли Мессию человеком и предполагали, что Он будет жить среди них до свершения откровения.

Вот прекрасный пример иронии Иоанна. Если бы этим людям на самом деле, как они полагали, было известно происхождение Иисуса, их возражение не имело бы силы. Они считали, что Иисус — обыкновенный человек из Назарета. Но к этому не сводилась Его история или

даже сколько-нибудь важная ее часть. Иисус — «свыше» (3:31), «от вышних» (8:23). Иоанн не повторяет здесь этой истины, он предоставляет читателю самому вспомнить о ней. Тем самым он обращает внимание на другую сторону мессианства Иисуса.

Итак, были люди, которые, зная о совершенных Иисусом чудесах, видели в Нем Мессию (7:31), и были другие, которые не признавали Его Мессией, так как Он пришел из Галилеи, в то время как, по их мнению, Мессия должен явиться из Вифлеема (ст. 41-42; они явно расходились с теми, кто думал, что происхождение Мессии не может быть известно ст. 27). И опять мы слышим иронию Иоанна. Он не отводит это возражение, но зная суть дела известно, что Иисус родился в Вифлееме.¹ Противники Иисуса, желая доказать, что Он не Мессия, невольно подтвердили это.

Назвав Себя «светом миру» (8:12), Иисус, видимо, опять имел в виду свое мессианство, так как раввины могли бы здесь вспомнить, что «свет — имя Мессии».² Свет — одно из важнейших понятий в Евангелии от Иоанна, и автор не считает его искони присущим человеку. Его может дать только Иисус, который Сам — Свет миру. И это предназначение Иисуса — еще одна из сторон Его мессианства.

Световая символика вполне естественным образом используется и в рассказе об исцелении слепорожденного (гл. 9). Но здесь вопрос о Мессии поставлен под другим углом зрения. Родители слепого «боялись Иудеев; ибо Иудеи сговорились уже, чтобы, кто признает Его за Христа, того отлучить от синагоги» (9:22). Много споров вызывал вопрос о том, в чем состояло в те времена отлучение и применялась ли эта мера к последователям Иисуса. В той или иной форме практика экскоммуникации существовала с очень раннего времени (Езд. 10:8); об этом есть упоминания в Мишне, например, в словах, приписывающихся Симеону бен Шетаху (ок. 80 г. до Р.Х., *Taan.* 3:8). Однако неизвестно, как и за какие провинности применялась она в эпоху Нового Завета.

Поэтому малопонятен догматизм некоторых авторов.

Баррет сомневается, что речь здесь идет именно об экскоммуникации. Он ссылается на пятое из восемнадцати благословений, которое, по его мнению, имело целью исключить христиан из синагогальной общины (*The Gospel According to St. John*, 361-362). Но восемнадцать благословений относятся к более позднему времени, и Иоанн не мог иметь их в виду.

Особенно странно, что некоторые считают, будто Иоанн перенес то, что происходило при нем, во времена Иисуса. К.Ф.Д. Моул предлагает

¹ Ср. замечание Ч.К. Баррета: «Ирония Иоанна гораздо глубже. Где родился Иисус — несущественно по сравнению с вопросом, «от нижних» Он или «от вышних» (ἐκ τῶν ἄνω или ἐκ τῶν κάτω — 8:32), то есть, от Бога ли Он» (*The Gospel According to St. John*, Philadelphia, 1978, 330-331). Чуть далее он добавляет: «Все споры о месте рождения Мессии, Небесного Человека, не имеют никакого значения».

² Цит. по: John Lightfoot, *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*, 3, Grand Rapids, 1979, 330.

выяснить, «есть ли какое-нибудь разумное основание считать этот эпизод неисторичным»¹, и, пожалуй, стоит последовать его совету. Иудейские власти практиковали экскоммуникацию в том или ином виде, и почему бы им было не применить эту меру против Иисуса, к Которому они были настроены враждебно? Существенно уже одно то, что власти готовы были решительно бороться с теми, кто признавал Иисуса Мессией.

В следующий раз вопрос о Мессии возник на празднике обновления, когда евреи встретились с Иисусом в соломоновой колоннаде храма. Их слова не вполне ясны. В большинстве переводов, включая NIV, дается такая интерпретация: «Долго ли тебе держать нас в недоумении? Если Ты Христос, скажи нам прямо» (10:24). Но первый вопрос допускает и другой перевод: «Почему Ты мучаешь нас?» или даже: «Почему Ты отнимаешь у нас жизнь?» (в последнем случае нужно понимать вопрос, очевидно, в том смысле, что евреи думали, будто Иисус должен уничтожить иудаизм). Однако второй вопрос вполне ясен, и он-то нас сейчас и интересует. Евреи требовали ясного ответа: Христос ли Иисус? Он ответил: «Я сказал вам, и не верите; дела, которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне». «Я сказал вам» должно означать, что, хотя Он не произнес слов «Я Христос», общий смысл Его учения делает это очевидным. Или — что «дела» Его говорят за Него, доказывают, что Он — в самом деле Христос. Но фарисеи были лишены того духовного понимания, которое требовалось, чтобы увидеть значение дел Иисуса.

Марфа являет собой яркий пример человека, наделенного истинно духовным видением. К сожалению, чаще вспоминают ее не столь удачные слова, когда она была озабочена тем, чтобы как следует накормить важного гостя. Но когда Иисус пришел к ним в дом после смерти Лазаря, Марфа сделала поразительное признание: «Я верую, что Ты Христос Сын Божий, грядущий в мир» (11:27). Глагол «верую» употреблен в перфекте — времени, означающем длящийся результат: Марфа уверовала и продолжает верить. О своей вере она говорит почти теми же словами, какими Иоанн объясняет назначение своей книги (20:31). Может быть, он вкладывает в уста Марфы исповедание своей веры?

В конце общественного служения Иисуса есть один любопытный эпизод. Иисус предсказал Свою смерть такими словами: «Когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (12:32). Иоанн поясняет: «Сие говорил Он, давая разуметь, какую смертью Он умрет» (ст. 33). Это удивило некоторых из слушавших Его, и они спросили: «Мы (эмфатическое местоимение) слышали из закона, что Христос пребывает вовек; как же Ты (снова эмфатическое местоимение) говоришь, что должно вознесену быть Сыну Человеческому?» (ст. 34).

¹ *The Birth of the New Testament*, London, 1962, 107.

Интересно уже само по себе то, что они заговорили о Христе. О Нем не было речи в предшествующем споре (последний раз — в 11:27). Вопрос подразумевает, что Иисус объявил себя Мессией, однако нигде в Евангелии не говорится о том, чтобы Он называл Себя Мессией в Иерусалиме. Возможно, спрашивающие имели в виду триумфальный вход в Иерусалим, описанный ранее в той же главе. Образ торжествующего победителя, каким выглядел при этом Христос, нелегко примирить с Его смертью.

Непонятно, кроме того, почему спрашивающие считали, что Христос бессмертен: в законе, на который они при этом ссылались, нет подобного утверждения. Правда, такое представление было характерно для иудаизма, (напр., 1 Енох 49:1; 62:14), хотя и не все его придерживались; некоторые считали, что Мессия умрет. Иоанн показывает, что и без прямого заявления Иисуса народ Иерусалима понимал, что Он считает Себя Мессией, и не мог примириться с Его смертью.

Все это далеко не исчерпывает вопроса о Мессии, но мы могли убедиться, что он встает в каждой главе Евангелия от Иоанна, посвященной общественному служению Иисуса. Читатели могли верить или не верить Иоанну, могли думать, что только время даст ответ на этот вопрос. Но Иоанн ведет повествование так, что читатель все время оказывается в кругу проблем, связанных с Мессией. Это исключительно важная, хотя, разумеется, не единственная, сторона понимания Иисуса Иоанном. Не усвоив этого, мы не поймем, о чем написано его Евангелие.

СЫН БОЖИЙ

Объясняя, зачем он пишет Евангелие, Иоанн ставит рядом слова «Христос» и «Сын Божий» (20:31). Последнему, как мы помним, мог придаваться различный смысл. Так могли называть благочестивого человека, чтобы показать его особые отношения с Богом. Это выражение использовалось и применительно к божеству. Называя Иисуса «Сыном Божиим», Иоанн несомненно имеет в виду этот второй, самый полный смысл. Словом *huios*, «сын», он обозначает отношения сыновности в человеческой семье; это нормальное употребление, не нуждающееся в пояснениях. Но говоря об отношениях с Богом, он предпочитает называть верующих не «сынами», а «детьми», «сыном» же — только Иисуса. Иначе говоря, сыновности Иисуса он придает особое значение, резко отличающее его от праведников.

Эта идея скрывается и в эпитете Иисуса *monogenēs*, который встречается в Евангелии четыре раза. В КJV это слово переводится как «only-begotten» («единорожденный»), но на самом деле оно значит «единственный».

Μονογενής связано с *γίνομαι* (корень *γεν-*), а не с *γεννάω*. Это был эпитет легендарной птицы феникс, единственной в своем роде. В Послании к евреям это слово использовалось по отношению к Исааку (Евр. 11:17). Хотя Исаак не был единственным сыном Авраама, в нем исполнилось обетование Бога, и в этом смысле он назван «единородным».

Оно явно указывает на исключительность отношений Иисуса с Богом. Иоанн говорит, что «видел славу Его, славу как едиnorodного от Отца» (1:14). Далее он называет Иисуса «едиnorodный Бог, сущий в недре Отчем» (1:18).¹ Он и есть Тот «едиnorodный» Сын, Которого Бог послал спасти мир (3:16), и в Которого нужно поверить, чтобы спастись. Те, кто не поверят в Него, будут осуждены (3:18).

Евангелие от Иоанна часто говорит просто о «Сыне» — это по существу то же самое, что «Сын Бога». Такое абсолютное употребление подчеркивает исключительное место Иисуса. Отец «любит Сына» (3:35; 5:20), и Они так тесно связаны, что «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (5:19). В прологе явственно чувствуется убеждение Иоанна в предвечности *Логоса*; к этому надо добавить слова Иисуса: «Сын пребудет вечно» (8:35). Его существованию не будет конца. Он «имеет жизнь в Самом Себе», так же, как и Отец (5:26; Христос получил этот дар от Отца).

Как нам предстоит увидеть, Иоанн отводит важную роль свидетельству. Сейчас мы ограничимся замечанием, что сама идея свидетельства соприсуща Сыну Божию (свидетельства сопровождают Сына Божиего на всем его пути). Иоанн свидетельствовал, что «сей есть Сын Божий» (1:34),² а Нафанаил называл Иисуса «Сыном Божиим» и «Царем Израилевым» (1:49). Некоторые сомневались в вероятности того, что к Иисусу уже в начале Его служения могли обращаться в такой форме, но это возражение убедительно отводит Д. Дж. Хоутон (Dom John Howton), предполагая, что Иоанн и Нафанаил употребляли такие эпитеты, не отдавая себе отчета в их значении. Раскрыть же полностью их смысл, по мнению Хоутона, — одна из задач апостола Иоанна.³ Ведь Иисус сам называл себя Сыном Божиим (10:36).

Некоторые на это возражают, что Иисус назвал Себя Сыном Божиим лишь в том смысле, в каком им может называться всякий благочестивый человек, но с этим нельзя согласиться. Во-первых, нигде в Евангелии от Иоанна это выражение не употребляется по отношению к людям; во-вторых, в том же стихе Иисус Сам поясняет его: Он — «Тот, Которого Отец освятил и послал в мир». Именно в этом евреи обвинили Его перед Пилатом: они говорили, что Иисус «сделал Себя Сыном Божиим» (19:7).

¹ Вариант *μοῦουεντὸς Θεός* дается в нескольких весьма авторитетных рукописях, включая P66 P75 и BC* L33 и многочисленные свидетельства отцов церкви. Вариант *μοῦουεντὸς υἱός*, поддерживаемое AC³KΘ и др., естественнее отнести на счет переписчиков. В пользу первого варианта говорят как свидетельства рукописей, так и палеографические соображения. Подробнее об этом см.: Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London, 1971, 198.

² Таково чтение большинства рукописей, принятое многими исследователями. Но некоторые авторитетные рукописи дают «Израинок Божий», и это чтение принимает, в частности, NEB. Пожалуй, ему следует отдавать предпочтение из палеографических соображений, так как переписчики с гораздо большей вероятностью могли заменить непривычное для них выражение «Израинок Божий» на знакомое «Сын Божий», чем наоборот.

³ См. его статью «“Son of God” in the Fourth Gospel» в NTS 10, 1963-1964, 227-237.

Люди должны «читать Сына, как чтут Отца» (5:23). Иоанн разными способами показывает, что Отец и Сын неразрывно связаны, и поэтому, делая (или не делая) что-либо для одного, человек одновременно делает (или не делает) то же самое и для другого. Иоанн объединяет их, когда говорит о славе; болезнь Лазаря «была к славе Божией, да прославится» (11:4). Отец «прославится в Сыне» (14:13), Иисус молится о том, чтобы каждый из них прославился в другом (17:1). У Иоанна было необычное представление о славе, как мы видим в прологе: «Слово стало плотию и обитало с нами... и мы видели славу Его» (1:14). Что же видели те, от чьего имени говорит здесь Иоанн? Человека из Назарета, человека низкого происхождения, который провел жизнь в смиренном служении и умер позорной смертью, чтобы спасти свой народ. Едва ли имеется в виду та «слава», которую видели свидетели преображения, так как Иоанн не упоминает о нем. Слава Иисуса состоит для Иоанна в том, что Он, ради того чтобы заслужить Божие благословение для других, добровольно принял на Себя низкую роль. Это с особенной силой проявилось в крестной смерти, и рассказывая о ней, Иоанн говорит, что Иисус «прославился» (напр., 12:23; 13:31). По поводу таких стихов Иоанна, как 3:14; 8:28; 12:32, Винсент Тейлор замечает: «Не может быть никакого смысла в споре о том, говорится ли здесь о крестной смерти или о вознесении. Смерть и есть вознесение».¹

Сын Божий дает спасение. Так возлюбил Бог мир, что дал Своего Сына, говорит Иоанн (3:16); Он послал Сына, чтобы спасти мир (3:17). Возможно, в этом же смысле следует понимать и дар Сына воскрешать (5:21), хотя иногда здесь видят указание на воскрешение мертвых в последние времена. Действительно, у Иоанна есть подобные высказывания (5:28-29), но он также верит в то, что Бог может воскрешать и сейчас. Дар спасения означает освобождение людей (8:36). Возможность спасения предполагает ответную веру, и в связи с этим Иоанн говорит о вере в Иисуса (3:18,36; 6:40; 11:27; 20:31). Те, кто упрямо отказываются ответить верой, навлекают на себя гнев Божий (3:36).

Сын Божий будет действовать при конце мира. Часто считают, что Иоанн больше интересуется жизнью как личным даром и не уделяет внимания *парусии*, которая так много значила для остальных новозаветных писателей. Однако не следует забывать о таких словах Иоанна: «Наступает время, когда все, находящиеся в гробах, услышат голос Сына Божия, и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения» (5:28-29). Интересно, что «Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну» (5:22). Это отличительная особенность христианского учения. Евреи всегда придерживались взгляда, что суд может вершить только Бог, и не считали Мессию судьей.

Ср. *SBK*, 2465. С. Мовинкель (S. Mowinckel) замечает, что в еврейской литературе «мы никогда не найдем прямого и ясного утверждения, что Сын Человеческий воскресит мертвых» (*He that Cometh*, Oxford, 1959, 401). Христианское

¹ *The Atonement in New Testament Teaching*, London, 1946, 147.

представление о том, что Иисус будет воскрешать мертвых и творить суд, для иудеев невозможно, ибо в их понимании это может делать только Бог.

Иоанн видит в Иисусе Того Мессию, Которого ждали евреи, но наделенного большими полномочиями, чем те думали. Сын Божий — фигура намного более значительная, чем Мессия в представлении евреев, и это обнаруживается, в частности, в Его роли Судьи мира.

СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

В Евангелии от Иоанна Иисус часто называет Себя Сыном Человеческим — правда, реже, чем в синоптических евангелиях, и слова эти всегда так или иначе связаны с идеей Христа-Спасителя или с Его божественной природой. Например, Иисус говорит Нафанаилу, что люди «увидят небо отверстым и Ангелов восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (1:51). Это явная ссыла на видение Иакова (Быт. 28:10-15), только вместо лестницы Иакова связующим звеном между землей и небом здесь оказывается Сын Человеческий, именно Он откроет небесную жизнь людям на земле. Лишь Он один «восходил на небо» (3:13), лишь Его «увидят восходящего туда, где был прежде», как Иисус Сам сказал о Себе (6:62).

Иисус говорит, что Сын Человеческий будет «вознесен» (3:14; 8:28; 12:32; ср. ответ народа, 12:34). Используемый здесь глагол (*hypsōō*) означает «превозносить», «отмечать высокой честью» (напр., Деян. 2:33; ср. Флп. 2:9). Иоанн употребляет его, как он сам поясняет в 12:33, говоря о поднятии Иисуса на крест во время казни. Но для Иоанна крест знаменует высшую славу, на что указывает уже сам выбор слов. Для обыкновенного палестинца I века крест символизировал позор; для Иоанна он был символом славы. Действительно, говоря о казни на кресте, он прибегает к глаголу «прославиться» (12:23; 13:31).

В некоторых высказываниях, которые передает Иоанн, сочетаются идеи смерти Иисуса ради нашего спасения и духовной пищи, которую Он дает. Так, из рассуждения о хлебе насущном мы узнаем, что Сын Человеческий дает пищу, которая пребывает вовек (6:27) и что люди не будут иметь в себе жизни, если не будут есть плоть Сына Человеческого и пить Его кровь (6:53). Ясно, что в этих и подобных случаях Иисус имел в виду смерть и спасение, которое Он дает. Иногда одна из этих идей выходит на первый план, например в вопросе, который Иисус задал исцеленному от слепоты, верит ли тот в Сына Человеческого (9:35). В этом случае Он явно имел в виду спасение, в то время как другие высказывания указывают на смерть Иисуса (12:23; 13:31).

ВЫСКАЗЫВАНИЯ С «Я ЕСМЬ»

В Евангелии четко выделяются высказывания Иисуса с выражением «Я есмь». Конечно, оно может появляться и в самых обыкновенных утверждениях. Но греческие переводчики Ветхого Завета, видимо, чувствовали, что слова Бога следует передавать особым образом. Например, при первом лице в речи Бога они часто использовали эмфатическую

конструкцию «Я есмь» вместо простой, при которой глагол отсутствует. Иоанн тоже несколько раз вставляет эту торжественно-усилительную формулу в речь Иисуса. «Я есмь» — излюбленная конструкция у Иоанна: она встречается в Евангелии 7 раз.

Так, Иисус говорит: «Я есмь хлеб жизни» (6:35,48). В этом же эпизоде есть такие варианты: «Я есмь хлеб, сшедший с небес» (ст. 41), «хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет» (ст. 50), «Я — хлеб живой, сшедший с небес» (ст. 51); ср. «хлеб Божий есть Тот, Который сходит с небес» (ст. 33). Хлеб в Палестине I века был основной, жизненнонеобходимой пищей. Иисус говорит, что Он дает то, без чего не может быть духовной жизни. Это не значит, что Он дает духовный хлеб; Он Сам есть этот хлеб. Прийти к Нему — значит начать поистине насыщенную жизнь, в которой уже не будет мучительной неудовлетворенности (6:35). Более того: самый дар жизни получен ценой смерти Иисуса, ибо «хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за спасение мира» (6:51; ср. упоминания о плоти и крови Иисуса как о еде и питье в ст. 53-56). Сравнению с хлебом придан очень важный смысл — в одной краткой, но необыкновенно существенной фразе Иисуса содержится откровение непреходящего значения.

Иисус говорит, что Он — «свет миру» (8:12; похожие слова, но без эмфатической конструкции, есть в 9:5, а суть истории об исцелении слепорожденного состоит в том, что Иисус обладал властью давать свет тем, кто пребывает во тьме). Это высказывание пытались возвести к языческой традиции, в чем, на наш взгляд, нет нужды. Образ света достаточно обычен, его можно встретить где угодно. Если задаться целью найти этот источник слов Иисуса, мы обнаружим его в празднике кущей, во время которого полагалось ярко освещать зал для женщин в храме. Но в конце праздника кущей свет не зажигался, и по контрасту с этой темнотой утверждение, что Иисус есть свет мира, приобретает действительно глубокий смысл. Кроме того, здесь можно видеть указание на огненный столп, который евреи видели во время скитаний в пустыне. В 6-й главе говорится о манне, в 7-й, по-видимому, есть указания на бьющий из скалы источник, поэтому вполне оправдано было бы видеть в этих словах связь с огненным столпом. Так или иначе, Иисус есть источник света для мира.

«Я (есмь) дверь овцам», сказал Иисус (10:7), и опять: «Я есмь дверь» (ст. 9). Хотя здесь говорится в первую очередь о двери в овин, Иисус имеет в виду еще и другое. Эта дверь ведет прямо к Богу, Иисус — единственный путь, по которому должны идти ищущие Бога. Эта дверь совершенно особенная, она есть единственный путь. Образ двери у Иисуса имеет двойной смысл. Во-первых, Он — та дверь, через которую входят пастыри; тот, кто не входит через нее, не может быть истинным пастырем: он не любит овец. Кроме того, Иисус — дверь, в которую входят овцы; входящие в нее обретают спасение.

Иисус далее говорит: «Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец» (10:11), и еще: «Я есмь пастырь добрый, и знаю Моих, и Мои знают Меня» (10:14). Главное в добром¹ пастыре — то, что он готов положить жизнь свою за овец. А это значит, что он не из числа обычных палестинских пастухов. Правда, жизнь этих людей не была лишена опасностей, и иные из них погибали, исполняя свою работу. Но их гибель всегда была случайной. Поставленные перед выбором, они не отдали бы жизнь за овец. Для Иисуса же самым важным было то, что Он пошел на смерть добровольно. Главное в Нем — эта спасительная смерть.

Такая глубокая заинтересованность в овцах предполагает хорошее знание их. В нынешние времена, когда овец держат в огромных отарах, об индивидуальности каждой в отдельности говорить бессмысленно. Овца — это просто одна из единиц, составляющих большое нерасчленимое целое. Но для палестинского пастуха с его небольшой отарой все было иначе. Иначе все было и для Иисуса. Сколь бы ни был многочислен Его народ, Он знает каждого в отдельности, и они тоже знают Его; в этом — бесценное благо спасения.

Следующее высказывание с «Я есмь» — в словах, обращенных к Марфе, после смерти ее брата Лазаря. «Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» (11:25). Иисус не просто податель этих благ, Он Сам есть воскресение и жизнь. Сочетание воскресения и жизни, видимо, говорит о том, что Иисус имеет в виду прежде всего жизнь в грядущем мире. Жизнь, которая связана с Иисусом, неподвластна разрушению и гибели, это жизнь вечная. В ее свете физическая смерть приобретает иное значение. Людям, которые мыслят понятиями сиюминутной, физической жизни, смерть представляется концом. Но, хотя человек и смертен, тот, кто верит в Христа, будет жить. Иисус — это торжествующая над смертью жизнь.

Следующее высказывание — тоже о жизни. «Я есмь путь и истина и жизнь» (14:6), и здесь тоже имеется в виду вечная жизнь. Путь (ср. Евр. 10:20) — это путь к Богу; трехкратное повторение слова (ст. 4,5) придает ему особое значение. Как и дверь в предыдущем случае, этот путь исключителен, о чем Иисус говорит прямо: «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня». Истина — это, конечно, истина Евангелия, только она приводит людей к Богу; здесь это объединено с мыслью, что на Иисуса можно положиться.

¹ Καλός значит не только «добрый, хороший», но и «прекрасный», и некоторые полагают, что здесь имеется в виду последнее значение. Однако при этом не учитывают, что Иоанн обращает мало внимания на оттенки значений слов, и поэтому выражение следует понимать как «пастырь добрый». Но вместе с тем стоит обратить внимание на замечание Уильяма Темпла: «Мы должны помнить, что наше призвание — защищать добродетель так, чтобы она казалась людям привлекательной; ведь нравственная правда может быть отталкивающей!» (*Readings in St. John's Gospel*, 166).

Некоторые толкователи считают, что вместо трех параллельных существительных в переводе нужно использовать прилагательные — так, Моффатт: «Я есмь путь истинный и животворящий». Но «истина» и «жизнь» — слишком важные понятия в этом Евангелии, чтобы с такой интерпретацией можно было согласиться. Странно, что при каждом существительном есть артикль, хотя по смыслу он должен стоять только перед первым, сообщая ему определенность: «Я есмь (единственный) путь». Моул видит несколько возможных объяснений использования артикля перед вторым и третьим словами: их абстрактное значение (в греческом языке возможно употребление артикля при абстрактных существительных), влияние первого слова с его артиклем, требуемым по контексту, или синтаксическая сжатость фразы, мысль которой в развернутом виде звучала бы так: «Я есмь (единственный) Путь, Я есмь Истина, Я есмь Жизнь» (*IBNTG*, 112). Но лучше вслед за Тернером согласиться с интерпретацией Цервика (*Zerwick*): «Христос — настоящая истина, жизнь, свет и т.д.; всякая другая истина, жизнь, свет — проходящая» (*Moulton-Howard-Turner*, 3:178).

И последнее: «Я есмь истинная виноградная Лоза» (15:1), «Я есмь Лоза» (ст. 5). Здесь подчеркивается необходимость жизненной связи с Христом. Если виноградную ветвь отделить от лозы, она умрет. Мы снова видим, что реальная жизнь неотделима от Христа. Это значит, что мы живем в Нем, а Он — в нас (15:4). Вспомним, кроме того, что виноградная лоза символ неверного Израиля (Пс. 79:8-16; Ис. 5:1-7; Иер. 2:21; Иез. 15; 19:10-14; Ос. 10:1). Истинная лоза заняла место неверного Израиля. Отметим и еще одну выраженную здесь мысль о том, как важно и необходимо приносить плоды, и что это естественное следствие связи с лозой (15:2,4,8).

Несколько раз Иисус использует формулу «Я есмь» без предиката. Он говорит народу: «Верьте, что Я есмь» (8:24; 13:9); «когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я (есмь)» (8:28). «Вознесен» означает «вознесен на кресте». Иисус говорит, что распятие можно рассматривать как откровение. Когда Он был распят, те, кто задумывались о произошедшем, в конце концов осознали, Кто же Он на самом деле. В другой раз Иисус сказал, вызвав этим негодование своих противников: «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» (8:58). Это значит, что Иисус существует вечно. И разве не ясно, что такие слова могут принадлежать только Богу?

«ἐγὼ εἶμι в Септуагинте соответствует еврейскому *אני ה'אני*, («Я — Он») — выражению, встречающемуся в речи Бога (ср. Вт. 32:39; Ис. 41:4; 43:10; 46:4 и т.д.). Возможно, это еврейское выражение содержит намек на божественное имя *אני* (ср. Исх. 3:14). Можно с уверенностью сказать, что Иоанн имеет здесь в виду эту особенность речи Бога в Септуагинте; в соответствии с точным значением настоящего времени *εἶμι*, содержащим в себе идею длительности, это выражение указывает на то, что Бог вечен. Он ЕСТЬ всегда и постоянно» (*Leon Morris, The Gospel According to John*, Grand Rapids, 1981, 473п.116). Б.Линдгарс сомневается в том, что у Иоанна *ἐγὼ εἶμι* отсылает к имени Яхве, и предлагает понимать выражение в том смысле, «что Иисус „существует вечно“, и поэтому Он — присущий Сын Божий»; таким образом, тут выражена идея «предсуществования вне времени» (*The Gospel of John*, London, 1972, 336).

Тот же смысл улавливается и в Его словах ученикам, которые в бурю плыли в лодке и увидели, что Он идет к ним по морю: «Я есмь; не бойтесь» (6:20). Конечно, это было сказано для того, чтобы они узнали

Его, но в то же время нам как будто слышится здесь голос Бога. То же самое относится и к эпизоду в Гефсиманском саду, когда Иисус открылся людям, которые пришли схватить Его (18:5-6,8).¹ Тот же подтекст можно обнаружить и в других местах (4:26; 7:34,36; 8:16,18). И хотя некоторые из них ничем не отличаются от естественной, «человеческой» манеры речи, обилие таких случаев привлекает внимание. У Иоанна их гораздо больше, чем у других евангелистов, и трудно отделаться от впечатления, что, прибегая этой форме речи, он хочет внушить читателям нечто важное. Иисус, Который так часто использует ее, оказывается в совершенно особых отношениях с Отцом.

Другая своеобразная черта речи Иисуса — предварение важных и торжественных заявлений словом «аминь». У Матфея «аминь» встречается 31 раз, у Марка — 13, у Луки — 6, у Иоанна же — 50, причем, в отличие от синоптических евангелий, слово всегда повторяется у него дважды: «Аминь, аминь, говорю вам...» Возможно, Иоанн сохранил подлинную форму речи Иисуса, у которого, видимо, была привычка повторять имена при обращении, ср. Лк. 10:41 («Марфа, Марфа») и Лк. 22:31 («Симон, Симон»). Обычно это выражение употреблялось как ответный возглас народа в конце речи предводителя, означавший согласие с его словами («аминь» — причастие, образованное от глагола со значением «подтверждать»).

Но Иисус говорил «аминь» в начале Своей речи, а не в конце чужой. Это придает Его словам особую значительность и ответственность. Мы можем быть тем более уверены в их истинности, что имеем Его речительство. Необычное употребление формы «аминь» подразумевает, что Бог подтверждает слова Иисуса — таким образом, Иоанн придает ей глубокий христологический смысл. В сущности, Иисус говорит, что Бог согласен с Его словами и сделает так, чтобы они исполнились. А это равносильно утверждению, что Бог пребывает в Нем так, как не может пребывать ни в ком другом.

По мнению Жерарда Эбелинга в устах Иисуса «аминь» означает, что «Иисус полностью отождествляет Себя со Своими словами, что при этом Он целиком подчиняет Себя реальности Бога, и само существование Иисуса обосновано тем, что Бог сделает эти слова истинными и реальными» (*Word and Faith*, London, 1963, 237). Х.Шлир (H. Schlier) считает, что в «аминь» Иисуса «содержится вся христология *in se*. Всякий, кто поверит в истинность и непреложность Его слова, должен изменить всю свою жизнь в соответствии с этим словом, и исполнив его, тем самым сделать его необходимым для других» (*TDNT*, 1:338).

¹ Додд сравнивает это место с 5:50, 51, 53, где также трижды повторяется одна фраза, и делает вывод: «В обоих случаях выражение, само по себе звучащее совершенно естественно, приобретает особую значимость благодаря повторению, которое кажется неоправданным и потому привлекает внимание читателя» (*Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, 75 n. 2).

СВИДЕТЕЛЬСТВО

Это одна из важнейших черт Евангелия от Иоанна. Существительное «свидетельство» встречается у Иоанна 14 раз (ср.: 3 раза у Марка и 1 у Луки; у Матфея его нет); глагол «свидетельствовать» — 33 раза, в то время как Матфей и Лука употребляют его по одному разу, а Марк вообще не использует. Иоанн употребляет эти существительное и глагол чаще, чем любой другой автор Нового Завета. Из этого ясно, какое большое значение придает он обилию свидетельств, подтверждающих основные истины, о которых он пишет.

В прологе Иоанн говорит об Иоанне Крестителе: «Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него» (1:7). В следующем стихе он возвращается к этой мысли. Иоанн «не был свет», но он пришел, «чтобы свидетельствовать о Свете» (ст. 8). Креститель произносит свое свидетельство в ст. 15 (настоящее время употреблено здесь, вероятно, чтобы подчеркнуть непреходящую силу свидетельства). К этому, согласно четвертому Евангелию, и сводится роль Крестителя. Рассказ о его служении евангелист начинает словами: «И вот свидетельство Иоанна...» (1:19). Креститель говорит евреям, что он не Христос и даже не пророк, но лишь глас (1:19-23). Глас, неустанно свидетельствующий об Иисусе. Иоанн недостойн даже развязать ремень обуви у Того, Который придет за ним (ст. 27) и Которого он узнал в Иисусе, увидев знамение Духа, сходящего на Него подобно голубю (ст. 32). И евангелист заключает: «Сей есть Сын Божий» (ст. 34).

В 3-й главе Иоанн появляется вновь, и опять как свидетель, хотя слово «свидетельство» здесь не звучит. Ученики Иоанна были встревожены тем, что у Иисуса больше последователей, но Иоанн напомнил им свои прежние слова: он не Христос, а лишь посланный перед Ним (3:28-29). Иисус, говоря о Крестителе, тоже назвал его свидетелем: «Вы послали к Иоанну; и он засвидетельствовал об истине» (5:33). Иоанн «светильник, горящий и светящий» (ст. 35); но Иисус тут же добавляет, что имеет свидетельство больше Иоаннова (ст. 36; это значит, что помимо свидетельства Иоанна было еще и другое, большее). И еще долгое время были люди, которые могли подтвердить, что, хотя Иоанн не сотворил никакого чуда, «все, что он говорил о Нем, было истинно» (10:41).

Иоанн отнюдь не единственный свидетель в этом Евангелии. Свидетельствование в нем семикратно: помимо Иоанна, свидетельствуют Отец, Сын, Святой Дух, Писания, деяния Иисуса и людей, которые поверили в Его миссию. Список впечатляющий, и у евангелиста были основания считать, что в свидетелях нет недостатка. А стало быть, и нет оснований не верить.

Свидетельство Отца вводится словами Иисуса: «Есть другой, свидетельствующий о Мне, и Я знаю, что истинно то свидетельство, которым Он свидетельствует о Мне» (5:32; отметим типичное для Иоанна повторение слов «свидетельствовать», «свидетельство»). Немного позже Иисус говорит: «И пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне» (5:37; ср. 8:18). Противники Иисуса не признали свидетельства Отца, «потому

что глаза Его никогда не слышали, ни лица Его не видели, и не имели слова Его в себе» (5:37-38). Но именно это свидетельство, явленное в делах Иисуса (5:36), заставило людей поверить в Него.

О свидетельстве Иисуса Иоанн говорит очень много и придает ему самый большой вес, поскольку для него вообще чрезвычайно важно показать, что в Иисусе людям открылась истина. Именно через Иисуса мы получаем представление о Боге. Он «от вышних», «не от мира сего» (8:23). Благодаря Ему мы понимаем, чего хочет от нас Бог; постигаем истину Божию и в ее свете по-новому видим и земную жизнь, и возможность будущей. Его роль — самая главная, и это явствует из Его свидетельства.

Свидетельство Иисуса мы впервые встречаем в разговоре с Никодимом. Иисус сказал, объединяя Себя со Своими последователями: «Мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства Нашего не принимаете» (3:11). Перед этим Он говорил о новом рождении, и теперь заверяет собеседника в обоснованности Своих слов. Его учение — не пустые мечты. Далее Он говорит, что люди не приняли Его свидетельства — свидетельства Того, Кто «пришел свыше», и снова заявляет о достоверности Своих слов (ст. 31-32). Люди не сумели поверить Ему — Иоанн вновь и вновь повторяет эту печальную истину. Иисус пришел от Бога, Он был Откровением Бога и Его посланцем, но люди не желали слышать.

В том же разговоре Иисус говорит: «Принявший Его свидетельство сим запечатлел, что Бог истинен» (ст. 33). Поверить в Иисуса — совсем не то же самое, что стать последователем человека, например, Иоанна Крестителя. Это значит признать, что Иисус послан Богом и Бог неким образом присутствует в Нем. Это значит принять истину Откровения, явленного Богом в Иисусе, и тем самым запечатлеть Божию истину.

Мы уже упоминали некоторые важные места из главы 5, касающиеся свидетельства, — те, в которых Иисус говорит о свидетельстве Отца и Крестителя. Но здесь же Он упоминает и о Своем свидетельстве, начав словами: «Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно» (5:31). По одному из основных положений еврейского закона, человек не мог сам давать показания о себе, для признания факта требовалось не менее двух свидетелей (Вт. 19:15). У раввинов есть такие высказывания: «Человеку, свидетельствующему о себе, не должно верить... Никто не должен свидетельствовать о себе» (Мишна, *Ket.* 2:9).

Некоторые полагают, что слова Иисуса нужно понимать именно в этом смысле, и заменяют «истинно» выражением «имеет силу» (например, Рье, Моффатт). Но мысль Иисуса, на наш взгляд, глубже. Его свидетельство таково, что само по себе оно не могло бы быть истинным. Его слова нуждались в подтверждении Отца, иначе они бы не были истинны.

Темпел делает очень важное замечание: «Если бы слово Иисуса не было ничем поддержано, оно вообще не могло бы быть истинным. Ведь Божественное Откровение началось и кончилось не в Нем, хотя в Нем достигло своей полноты и обрело мерило. Необходимо еще и другое свидетельство — не только для того, чтобы поддержать свидетельство Иисуса, но прежде всего потому, что Он

может быть Тем, за Кого Себя выдавал, только в том случае, если Его притязания подтверждаются всем божественным творением — всей вселенной в той мере, в какой она не затронута разрушающим действием греха» (*Readings in St John's Gospel*, 116).

И, конечно, все Евангелие от Иоанна доказывает, что у них есть это подтверждение. Высшее откровение Отца дано нам во Христе. Бог, так сказать, публично выступил через Христа.

Тому есть объективные доказательства в «делах» Иисуса (5:36; 10:25; ср. 14:11; 15:24). В чуде можно было не верить, и евреи упорно не признавали их. Но тот, кто способен был видеть их в истинном свете, различал в них руку Божию. То же относится и к свидетельству Ветхого Завета (5:39; ср. ст. 45-47). Древние писания, если правильно читать их, возвещают Христа; в Нем исполнились многие пророчества, как показывают евангелия. Но евреи не умели правильно прочесть их и поэтому не поняли, что Бог был и действовал среди них.

Обвинение фарисеев отражает другой взгляд на неподкрепленное свидетельство: «Ты Сам о Себе свидетельствуешь, свидетельство Твое не истинно» (8:13). На это у Иисуса был ответ, и даже не один. Его свидетельство истинно, во-первых, потому, что Он облечен правом давать его: Иисус знает, откуда Он пришел и куда идет (ст. 14). Фарисеи с их чисто человеческим суждением («вы судите по плоти») никогда не смогли бы признать Иисуса. Во-вторых, Иисус, в сущности, не единственный свидетель. Он имел поддержку в лице Отца, так что закон о двух свидетелях был соблюден (ст. 16-18). Отсутствие духовного видения не позволяло фарисеям понять и это. Однако истина остается истиной, хотя бы духовные слепцы не в состоянии были ее увидеть.

Подводя итог своей миссии перед Пилатом, Иисус снова говорит о себе как о свидетеле: «Я¹ на то родился и на то пришел в мир², чтобы свидетельствовать об истине (18:37); и тут же добавляет: «Всякий, кто от истины, слушает гласа Моего». Слово «истина» нужно понимать здесь, конечно, не просто как правду, противостоящую лжи; это истина в более глубоком, религиозном смысле, истина божественная, столь тесно связанная со всем, чему учил Иисус, что Он мог сказать: «Я есмь... истина» (14:6).³ Взыскующие Божией истины узнают Его, а такие, как

¹ «Я» здесь — эмфатическое местоимение; Ленски по этому поводу замечает: «Местоимение *ἐγώ* звучит величественно; оно противопоставляет Иисуса всем тем, кто когда-либо звался царем» (*The Interpretation of St. John's Gospel*, 1232).

² «Эти слова подчеркивают то, что Иисус пришел из другого мира, свидетельствовать о котором — Его единственное назначение в этом мире. Отсюда плеоназм он «на то родился» и «на то пришел в мир», чтобы свидетельствовать об истине. Предвечное существование и воплощение — основание, но не цель Его слов» (*R. Schnackenburg, The Gospel According to St. John*, 3:249-250).

³ Согласно Раймонду Е. Брауну, Иисус у Иоанна «Единственный, Кому дано было Своими делами и словами открыть истину о Боге. У Иисуса нет подданных в общепринятом смысле слова — таких, как у других царей; у Него есть только последователи, те, кто услышали истину Его слов. Лишь поборники истины способны понять смысл слов «царь» и «царство» в применении к Иисусу» (*The Gospel According to John, XIII — XXI*, New York, 1970, 869).

Пилат, не понимают. Иисус сказал ранее своим братьям: «Вас мир не может ненавидеть, а Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы» (7:7). Свидетельствовать о добре — значит, в частности, показать, что такое зло.

Иисус свидетельствовал о том, что «нет пророка в своем отечестве» (4:44), и в Его устах это не просто умозаключение, но истина, усвоенная из собственного горького опыта. Мы поймем, что Ему пришлось вынести ради нашего спасения, прочтя: «Иисус возмутился духом, и засвидетельствовал, и сказал: истинно, истинно говорю вам, что один из вас Меня предаст» (13:21). Не следует думать, будто Сын Божий вел спокойную жизнь и был избавлен от тягот, которые выпадают на долю обыкновенных людей. Ему тоже пришлось страдать, и Ему мучительно было знать, что один из близких друзей предаст Его.

Свидетельство Иисуса чрезвычайно важно, но Иоанн придавал также большое значение свидетельству об Иисусе. Главная роль принадлежит здесь Святому Духу (15:26; ср. 16:14). Иисус уйдет из мира, но Его дела и учение на этом не кончатся. На смену Ему придет Дух, Чье свидетельство продолжит грандиозную божественную работу. Действуя в церкви, Дух делает, в сущности, то же, что делал Иисус. Он свидетельствует о том же самом величайшем чуде — чуде Воплощения.

Иоанн не пренебрегает и свидетельством людей. Конечно, дело не в том, что люди могут сообщить Иисусу нечто такое, чего Он не узнал бы без нашей помощи, ведь Он «не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке; ибо Сам знал, что в человеке» (2:25). Свидетельство людей нужно главным образом людям; оно подтверждает события, описанные в Евангелии, удостоверяет то, что Бог совершил через Христа. Например, Иоанн обращает особое внимание на реальность смерти Иисуса, упоминает об очевидцах: «И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину...» (19:35). Не все в этом эпизоде ясно (см. комментарий), но одно несомненно: существовал очевидец, который мог рассказать о том, что произошло при распятии. Иоанн придает этому большое значение.

Это относится и ко всему евангельскому рассказу в целом. В конце его мы читаем: «Сей ученик и свидетельствует о сем и написал сие; и знаем, что истинно свидетельство его» (21:24). И опять здесь не все ясно (к кому относится «знаем?»), но в то же время очевидно, что автор относится к написанному как к свидетельству; он не выдумал эту поразительную, необычайную историю, а засвидетельствовал происшедшее в действительности. После сошествия Святого Духа это будет постоянной задачей последователей Иисуса (15:27).

Рассказ о женщине у колодца дает нам некоторое представление о том, что такое свидетельство и какое действие оно может оказать. Узнав, Кто Такой Иисус, она рассказала об этом людям в городе и привела их к Нему. «И многие уверовали по слову женщины, свидетельствовавшей...» (4:39). И когда Иисус воскресил Лазаря из мертвых, при этом

присутствовали очевидцы, которые рассказали о виденном и тем побудили народ Иерусалима выйти Ему навстречу (12:17-18).

Свидетельство по самой своей сути таково, что дающий его не может оставаться в стороне.¹ Покуда я молчу, я оставляю за собой возможность выбора. Это положение меняется, когда я свидетельствую. После этого я уже не смогу сказать ничего иного, не выказав себя лжецом. Свидетель неизбежно становится приверженцем. Иоанн дает понять, что у Иисуса были сторонники — те, кто свидетельствовал о Нем. И самое поразительное, что Бог тоже в их числе, ведь и Он свидетельствовал об Иисусе. В сущности, всем этим Бог дал людям представление о Себе. Бог открылся людям через Иисуса.²

ЗНАМЕНАЯ

У Иоанна собственная своеобразная терминология, когда он говорит о чудесах, сотворенных Иисусом. Синоптики обычно употребляют слово *dynamis* («сила», «власть»), но Иоанн никогда не прибегает к этому термину. У него встречаются два слова: *sēmeion* («знамение») и *ergon* («дело»); их можно встретить и у синоптиков, но у последних эти слова не служат для обозначения чудес. Быть может, иногда синоптики близки к такому их употреблению, например, в рассказе о том, как народ просил Иисуса о знамении (Мф. 12:38; Лк. 11:16), каковую просьбу Иисус неизменно отказывался исполнить (Мф. 12:39; 16:4). Находим также «знамение Сына Человеческого» (Мф. 12:39; 16:4). Есть также «знак Сына Человеческого» (Мф. 24:30) (в Синод. перев.: «увидят Сына Человеческого». — *Прим. перев.*). Однако для обозначения действительно сотворенного Иисусом слово «знамение» употребляет только Иоанн.

Слово «знамение» встречается у Иоанна 17 раз. Так, находим, что Иоанн Креститель не сотворил знамения (10:41); дважды люди спрашивают Иисуса, какое Он даст знамение (2:18; 6:30); и опять они вопрошают: больше ли сотворит знамений, явившись, Мессия, нежели теперь сотворил Иисус (7:31).

Сам Иисус использует это слово, когда говорит о тех, кто не уверуют до тех пор, пока не увидят «знамений и чудес» (4:48). По крайней мере, однажды Он говорит, что ищущие Его искали не потому, что видели знамение, но потому, что ели хлеба и насытились (6:26). Какая горькая мысль — люди видели совершенное Иисусом чудо, но не поняли, что

¹ Ср. замечание Габриэля Марселя (Gabriel Marcel): «Быть свидетелем значит действовать как поручитель. Всякое свидетельство основано на принятии на себя ответственности; тот, кто не может взять на себя ответственность, и свидетелем быть не может» (*The Philosophy of Existence*, London, 1948, 68).

² А. А. Трайтс (A. A. Trites): «Во-первых, свидетель глубоко заинтересован в успехе дела, на стороне которого выступает... Во-вторых, на нем лежит ответственность за истинность его показаний... В-третьих, свидетель должен оставаться верным не только к фактам, связанным с Иисусом, но и их значению, то есть в правильном свете представлять Христа и смысл Его учения» (*NIDNTT*, 3:1049-1050).

перед ними Сын Божий. Как формулирует это Ханс Концельманн, «они пережили чудо, но не осознали его как знамение».¹ И Иисус редко называет «знамениями» сотворенные Им чудеса.

Однако Иоанн называет их знамениями. Он воспринимает чудеса как что-то не просто удивительное и необъяснимое, но и полное значения. Они в буквальном смысле слова «значительны». В заключение описания первого из сотворенных Иисусом чудес — превращения воды в вино в Канне Галилейской — Иоанн сообщает, что ученики «уверовали в Иисуса» (2:11). Это было знаменательное событие, и ученики в достаточной мере проникли в суть его, чтобы увидеть в нем явление славы Иисуса. Позднее и другие обретают веру благодаря знамениям (2:23). Никодим так выражает эту мысль, когда, объясняя, что побудило его уверовать, говорит Иисусу: «Никто не может творить знамений, какие творишь Ты, если не будет с ним Бог» (3:2); примерно так же те рассуждали фарисеи, которые после разговора с исцеленным от слепоты сказали: «Как может человек грешный творить такие чудеса?» (9:16).

Случай со слепым не всех убедил в том, что Иисус — «от Бога», и это показывает, что видеть знамение и его действие — недостаточно. Требуется еще духовное видение. Люди, лишенные его, не могли уверовать. Они, конечно, не отрицали самого чуда, но отказывались видеть в нем руку Божию. К таковым относились люди, видевшие знамения и не поверившие в них (12:37). Они могли заявлять, что поверят, если увидят «знамения и чудеса» (ср. 4:48), но в действительности и этого не происходило. У них всегда оставалась возможность смотреть на чудо с сомнением. В конце рассказа о воскресении Лазаря есть поучительное место. Первосвященники и фарисеи не отрицали, что случилось необыкновенное чудо. Они сказали: «Этот Человек много чудес творит» (11:47). Но это не только не внушило им веры, но, напротив, заставило замышлять гибель обоих — Иисуса и Лазаря (11:53; 12:10-11), настолько далеки они были от того, чтобы понять истинный смысл чуда, о котором рассуждали.

Но были и другие. Некоторые, увидев знамения, последовали за Иисусом (6:2; ср. 12:18). Когда Иисус накормил тысячи несколькими хлебами и рыбами, видевшие это приветствовали Его как пророка (6:14). И мы не должны забывать, что Иоанн рассказал о знамениях, для того чтобы люди уверовали (20:31).

ДЕЛА

Чаще всего Иоанн называет чудеса не «знамениями», а «делами». Не все замечают это; так, Алан Ричардсон пишет об Иоанне: «Иногда он употребляет маловыразительное слово “дела”».² Но говорить так — значит упускать из виду весьма важную мысль Иоанна. Это слово

¹ *An Outline of the Theology of the New Testament*, London, 1969, 346.

² *The Miracle Stories of the Gospels*, London, 1959, 30.

обозначает не только чудеса, и Иоанн пользуется им, говоря вообще о человеческих поступках — как хороших (напр., 3:21; 8:39), так и дурных (напр., 3:19-20; 7:7). Хорошие поступки могут называться «Божьими делами» (6:28). Тут скрывается мысль, что мы не по собственному почину творим добрые дела: в них участвует Бог. Иоанн передает очень важное высказывание Иисуса о добрых делах, которые совершает верующий: «Дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит; потому что Я к Отцу Моему иду» (14:12). Уход Иисуса не означает, что Его последователи будут предоставлены самим себе; напротив, они получают такую поддержку, что смогут творить дела больше Иисусовых.

Однако, хотя Иоанн называет словом «дела» то, что делают люди, он пользуется им и тогда, когда говорит о сотворенном Иисусом, и это составляет характерную особенность его словоупотребления. В таком значении слово употреблено 18 из 27 раз, когда оно встречается у Иоанна. При этом Иоанн иногда имеет в виду чудеса, как в том случае, когда Иисус говорит: «Одно дело сделал Я, и все вы дивитесь» (7:21). Чаше чудеса ставятся в один ряд с делами, в которых нет элемента чуда, как в словах Иисуса о «делах», которые он творит во имя Отца (10:25). Он говорит здесь в первую очередь о чудесах, однако слово имеет достаточно широкое значение, чтобы включить все добрые дела Иисуса, не обязательно чудесного свойства. Суть в том, что жизнь Иисуса целостна, и нельзя сказать, что Он вел Себя то как Бог, то как человек. Он был целостной личностью. Вся Его жизнь была исполнением одной всепоглощающей божественной цели.

Б. Ф. Весткотт считает, что «делами» называется «вся внешняя деятельность Иисуса, все действия, как "сверхъестественные", так и "обыкновенные". Все они совершались по единой воле и во исполнение единого замысла» (*The Gospel According to St. John*, Grand Rapids, 1954, 199).

Но не следует сводить божественное к чудесному. Вполне вероятно, что то, что на наш взгляд является чудом, для Него было просто «делом»: будучи Тем, Кем Он был, Он мог делать такие вещи естественно. Чудеса — это не более чем, так сказать, божественное приложение к обоснованию учения. Они — часть откровения, прямое следствие того, что Иисус был Тем, Кем Он был.

Его можно узнать по Его делам, «каких никто другой не делал» (15:24). Иисус-человек не мог совершить их один, без посторонней помощи. Он сказал: «Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (14:10). Это «дела, которые Отец дал Мне совершить» (5:36). Вот почему в конце Иисус смог сказать: «Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить» (17:4).

Дела Иисуса имели силу откровения; они учили людей тому, что такое Бог. Иисус говорит, что Его дела «свидетельствуют» о Нем (5:36; 10:25), и хочет, чтобы люди поверили в Него на основании дел: «Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; а если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во

Мне и Я в Нем». (10:37-38). И в другом месте: «Верьте Мне по самым делам» (14:11). Таким образом, «дела» имеют исключительно важное значение.

Как мы видели, для Иоанна это очень существенный термин. Иисус обычно использовал именно это слово; дважды он говорит о «знамениях», но во всех остальных случаях называет чудеса «делами». Не исключено, что это словоупотребление следует возводить к ветхозаветной традиции, в которой часто встречается выражение «дела Бога», особенно в главах, рассказывающих о сотворении мира и о спасении народа Израиля. Бог, творивший столь удивительные дела в Ветхом Завете, продолжает являть их в жизни Иисуса.

ИИСУС — ЧЕЛОВЕК

Говоря об Иисусе-учителе и о Его чудесных деяниях, Иоанн не оставляет сомнений в том, что Бог совершает необычайное. Нечто небесное явлено людям здесь на земле. Некоторых это приводит к мысли, что Иоанн воспринимает Иисуса не как человека, но, по выражению Кеземанна, «как Бога, расхаживающего по земле».¹ Кеземанн твердит о «наивном докетизме» Иоанна²: «Неразмышляющий докетизм — вот мое ключевое слово».³ Он определенно уверен, что Тот, Кого живописует для нас Иоанн, не есть просто человек, но — Божество, шествующее по земле. С этой точки зрения, не произошло никакого перевоплощения, но Божество снизошло на эту землю, подобно тому как совершается это в греческих мифах. В сборнике статей в честь Дж. Е. Лэдда, я уже имел случай показать, что это утверждение Кеземанна не имеет достаточных оснований («The Jesus of Saint John», в *Unity and Diversity New Testament Theology*, под ред. Роберта А. Гюлиха (Robert A. Guelich), Grand Rapids, 1978, 37-53).

В действительности описанный Иоанном Иисус в высшей степени человечен. Иоанн непрестанно говорит о Нем как о человеке (напр., 4:29; 5:12; 7:46; 9:16; 11:47). И Сам Иисус говорит о Себе как о человеке: «А теперь ищите убить Меня, человека, сказавшего вам истину» (8:40). Так же говорят о Нем и враги Его: «Не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи Человек, делаешь Себя Богом» (10:33). Этот последний отрывок особенно замечателен тем, что они столь непреложно убеждены в чисто человеческой природе Иисуса и в том, что Он не более чем просто человек, в то время как понимают, что Иисус притязает на нечто большее, нежели обыкновенный человек. Таким образом, и Сам Иисус, и окружающие Его люди не сомневаются в Его чисто человеческой природе.

¹ *The Testament of Jesus*, London, 1968, 27.

² Например, *The Testament of Jesus*, 26, 45, 70.

³ *The Testament of Jesus*, 66.

Иоанн и описывает Иисуса как человека. Так, он сообщает, что «Иисус, утрудившись (*kekoriakōs*) от пути, сел у колодезя» (4:6). Он страдает от жажды, о чем свидетельствует Его просьба: «Дай Мне пить» (ст. 7). И на кресте говорит Он: «Жажду» (19:28). У колодца ученики предлагают Иисусу пищу и слышат в ответ: «У Меня есть пища, которой вы не знаете» (4:32). Кеземанн полагает, что эти слова Иисуса означают, будто пища Его иная, чем у обыкновенных людей, но это, безусловно, неосновательное утверждение. Эверетт Ф. Харрисон так истолковывает эти слова: «Христос забыл на время о желании есть, будучи охвачен всепоглощающей радостью оттого, что смог указать путь исстрадавшейся душе к месту прощения и отдохновения».¹ И неужели это не самое простое и естественное истолкование слов о пище, которой ученики не знают? И неужели не испытывает подобного чувства в иные мгновения каждый, кто служит Господу? Во всяком случае, никому из учеников не приходит в голову мысль о существовании какого-нибудь необыкновенного, сверхъестественного источника питания, так как они спрашивают только: «Разве кто принес Ему есть?» (ст. 33). То есть, они совершенно уверены, что Он ест ту же пищу, что и все люди. А ведь они жили с Ним рядом.

Образ жизни Иисуса во всем человеческий. Он — гость на свадьбе вместе со своей матерью (2:1), и в самом конце жизни, перед распятием, Он думает о матери и заботится о ней (19:26-27). Его отношения с другими членами семьи вполне обычны (2:12). И когда братья дают Ему советы и поучают Его, то перед нами возникает вполне обычная картина, хорошо знакомая тому, у кого есть братья (7:3-5). Когда Ему грозит смерть, Он в тревоге и сомнениях, молить ли Ему об избавлении (12:27). Он любил Своих друзей (11:5) и проливал слезы на могиле Лазаря (11:35; впрочем, здесь выражена скорее горечь непонимания людьми, чем горе утраты, потому что Иисус намеревался воскресить Лазаря). Иисус «восскорбел духом и возмутился», увидев плачущих о Лазаре (11:33), и снова «возмутился духом» предсказывая ученикам, что один из них предаст Его (13:21).

Остается в некоторой степени неясным, каким образом приходит к Иисусу знание. Приверженцы докетизма подчеркивают тот факт, что многое из известного Иисусу находится за пределами знания обыкновенного смертного. И в самом деле, знание порой приходит к Иисусу необъяснимым образом (2:24-25; 5:42; 6:61; 7:29; 10:15). Но бывает, что Ему приходится узнавать о чем-то или искать кого-то обычным для смертных путем; так, Он «встречает» в храме исцеленного Им (5:14), узнает от людей об изгнании прозревшего, и ищет его (9:35). Он самым обыкновенным образом узнает (*gnoius*), что человек у купальни лежит уже долгое время (5:6), и тот же глагол используется в сообщении о том, что Иисус узнает о намерении народа сделать Его царем (6:15).

¹ *John: The Gospel of Faith*, Chicago, 1962, 34.

Он часто задает вопросы. Иногда это в точности такие вопросы, какие задает учитель ученикам, заранее зная ответ, — просто прием обучения (например, 8:43, где Иисус Сам же и отвечает на Свой вопрос). Но в некоторых случаях Он спрашивает потому, что не знает и хочет узнать ответ. Так, Он спрашивает, где могила Лазаря (11:34), а на вопрос Пилата отвечает вопросом же: откуда знает о Нем Пилат (18:34). Такого рода вопросы противоречат мнению, что здесь на земле Иисус был проридцем.

Правильнее предположить, что в тех случаях, когда для того, чтоб выполнить волю Бога, необходимо было что-то определенное знать, — Бог давал Иисусу это знание. Источник такого рода знания — в тесной связи Иисуса с Отцом (см. 8:28,38; 14:10). Но неведение во многих случаях является неизбежной частью человеческого существования, и, судя по всему, Иоанн полагал, что Иисус разделяет с обыкновенными смертными эту неизбежность.

Те, кто отрицают, что Иисус четвертого Евангелия был человеком, могут, конечно, аргументировать свое мнение величием Иисуса. Но к таковой аргументации следует относиться с осторожностью. Мы видели ранее, что Иоанн использует идею славы весьма необычно — по выражению Оригена, это «смирренная слава».¹ Это слава Того, Кто идет скромнейшим путем, тогда как мог бы избрать блистательнейший. Смирение — гораздо более важная особенность четвертого Евангелия, чем обычно это понимают.

Это раскрыто в значительном исследовании Дж. Эрнеста Дейви (J. Ernest Davey) «Зависимость Христа по Иоанну» (это глава его книги *The Jesus of St. John*, London, 1958, 90-157). Оно составляет самую обширную главу его книги об изображении Христа у Иоанна, где Дейви показал, что Иисус зависел от Отца во всем: в могуществе (5:30), знании (8:16), в цели и смысле Своей миссии (4:34), в самом Своем существовании, природе и предназначении (5:26; 6:57; 18:11), в Своих полномочиях и обязанностях (17:2; 5:22,27; 10:18), любви (3:16; 17:24-26), славе (13:32; 17:24), в Своих учениках (6:37), в Своих свидетельствах (5:31,37), Духе (1:33), в руководстве Своем (11:9). Дейви видит зависимость Иисуса в Его послушании Отцу (4:34) и в высказываниях, подобных следующему: «Пославший Меня есть со Мною; Отец не оставил Меня одного (ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно)» (8:29). В Евангелии от Иоанна он находит 22 именованя Иисуса, и большая часть их выражает зависимость («Сын», например, подразумевает зависимость от Отца).

Дейви соглашается с тем, что некоторые аспекты Евангелия могут быть использованы для поддержки докетической концепции, но он отрицает, что эти аспекты типичны. А зависимость Иисуса от Отца безусловно типична. «Те, кто не изучал внимательно четвертое Евангелие с этой точки зрения, не могут представить себе, до какой степени идея

¹ См. M. F. Wiles, *The Spiritual Gospel*, Cambridge, 1969, 82.

зависимости подчеркивается в нем как самое существенное в отношении Иисуса к Богу Отцу; безусловно можно назвать зависимостью главнейшим элементом в изображении Христа Иоанном.»¹

Итак, Иоанн, как и синоптики, показывает, что Иисус был полностью человеком. То, что Иисус был в то же время и Богом, не должно заслонять от нас Его человеческую природу. Он шел смиренным путем, прожил подлинно человеческую жизнь в смирении и безвестности и кончил смертью преступника, на кресте. Нельзя оставить без внимания то значение, которое Иоанн придает страстям Господним. Все четыре евангелия делают их кульминацией Иисусова служения. И, конечно, это — еще одно свидетельство того, что Иисус — реальный человек. Умирать — удел человека. Человеческая природа Иисуса очень важна, чтобы понять, что именно и с какою целью включил Иоанн в свое Евангелие.

¹ *The Jesus of St. John*, 77. По его мнению, хотя и божественная, и человеческая природа Христа показаны во всех четырех евангелиях, с точки зрения теологии синоптики уделяют больше внимания первой, а Иоани — второй (с. 170). Хантер соглашается с этим взглядом (*According to John*, London, 1968, 115).

Евангелие от Иоанна: Бог Отец

Иоанн видит в Боге Отца и в полной мере сосредотачивается на этом представлении. Он употребляет существительное «Отец» 137 раз — больше, чем в любой другой книге Нового Завета. У Матфея оно встречается 64 раза (он занимает второе место), у Марка — 18 раз, а у Луки — 56 раз. Таким образом, в этом отношении Иоанн более чем в два раза превосходит всех остальных. В большинстве случаев (122 раза) он говорит о Боге. Именно словоупотребление Иоанна привело к тому, что церковь называет Бога «Отцом» столь свойственным ей образом. У других авторов, также пользующихся этим выражением, в отличие от Иоанна, оно не доминирует. Довольно часто, 83 раза, Иоанн употребляет существительное «Бог», но определяющее для него слово — это «Отец».

ОТЕЦ И СЫН

Во многих случаях Отец и Сын упоминаются в той или иной связи. Иоанн может говорить о деяниях Отца, о том, что представляет Собой Он Сам, может касаться Его отношений с людьми. Но глубину выражения «Отец» мы понимаем, соотнося его со Христом. Только в том, что Бог посылает Сына и совершает через Сына, мы видим, что означает Его отцовство.

Иоанн начинает объединять Отца и Сына уже в прологе, где мы читаем, что в начале был *Логос*, *Логос* был у Бога, и *Логос* был Бог (1:1; ср. ст. 18). В конце Евангелия Фома называет Иисуса «Господь мой и Бог мой!» (20:28). Иисуса обвиняли в том, что Он делал Себя равным Богу (5:18) и делал Себя Богом (10:33). Он единороден¹ от Отца (1:14; ср. 16:27-28), «сущий в лоне Отчем», Он явил Отца (1:18). Слово «лоно», указывающее на близость и привязанность, здесь обозначает, что Иисус приходит к нам из самого сердца Бога, именно в силу этой тесной связи Он может явить Бога нам так, как Он это делает. Он открывает нам близкое и подлинное знание Отца благодаря тому, что связан с Отцом. Он исшел от Бога (8:42).

Употребляется глагол ἐξήρθεσσι, о котором Джон Марш (John Marsh) говорит: «Иоанн выбрал греческое слово, служащее одновременно техническим обозначением при обнаружении равнинистических интерпретаций закона или для открытия божественных тайн для иудей, и выражением, свойственным греческой

¹ В переводе автора — «uniquely» со значением «единственный» (в своем роде). В КJV это слово не значит. — *Прим. перев.*

религии, где оно означает оглашение божественных истин. Так, для иудея и грека, евангелист скажет, что воплощенное Слово из самого сердца Бога приносит всеобъемлющее откровение о том, что готовится в этом сердце и разумно для человека и мира человека» (*The Gospel of St. John*, Harmondsworth, 1968, 112).

У Иисуса особая связь с Богом, ибо только Он видел Отца (6:46). Иудеи осознавали, что Он рассматривает Бога как Своего Отца в особом смысле, считали это кощунством и пытались убить Иисуса (5:18). Они спрашивали, где Его Отец (8:19). Когда Иисус говорил: «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему и к Богу Моему и к Богу вашему» (20:17), Он подчеркивал разницу между Своим и нашим отношением к Отцу.

Все учение Иоанна пронизывает идея, что в некотором смысле Сын и Отец — одно (10:30). К ней надо подходить с осторожностью, поскольку Иисус мог также сказать: «Отец Мой более Меня» (14:28). Возможно, это следует рассматривать с точки зрения воплощения, подразумевающего добровольное принятие определенных ограничений. Но близость Двоих ясно видна во всем этом Евангелии. Иисус пришел «во имя Отца» (5:43). Он многократно приписывает Свое учение Отцу (8:38,40; 12:49-50; 14:24) и говорит о получении заповедей от Него (10:18; 14:31; 15:10). Деяния Иисуса — это «дела, которые Отец дал» Ему совершить (5:36; ср. 10:32,37); они творились «во имя Отца» (10:25); и это Отец, пребывающий во Христе, делал их (14:10). Отношения характеризуются словом «Божий»: Иисус — «Сын Божий» (1:34 и многие другие примеры), «Агнец Божий» (1:29,36), «хлеб Божий» (6:33), «святой Божий» (6:69; в синод. перев. — «Сын Бога живого». — *Прим. перев.*).

Кто знает Сына, знает и Отца (8:19; 14:7; 16:3); вероятно, ни Отец, ни Сын не могут быть познаны отдельно один от другого. Бог с Иисусом, Учителем, пришедшим от Бога (3:2). Видевший Сына видел и Отца (14:9). Были люди, которые видели и ненавидели одновременно Сына и Отца (15:23-24). Итак, Христос знает Отца, и Отец знает Его (10:15), Отец в Нем, и Он в Отце (10:38). Все, что имеет Отец, сыновнее (16:15), и наоборот (17:10). Каждый «в» другом (17:21), и двое едины (17:11,22). Ничего удивительного, что Христос говорит: «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (14:6).

Со сказанным выше соотносится и упоминание о «печати», положенной Отцом на Сына (6:27), о Его отделении Отцом для Себя. Отец прославляет Его (8:54) и освящает Его (10:36). Есть также несколько упоминаний о том, что дается Отцом Сыну (6:37; 10:29; 13:3; 17:24). Очевидно, что Отец действует на протяжении всей земной жизни Сына. Мы не должны мыслить Иисуса действующим независимо от Отца. Во всем, что Он говорил и совершал, проявляется Сам Бог Отец.

Это видно по постоянным обращениям Иисуса к Отцу. Например, ожидая смерти, Иисус произнес: «Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел. Отче! прославь имя Твое» (12:27-28). Предполагаемая молитва принимается

возможность избежать смерти и подразумевает, что эта возможность предоставляется Отцу.

Можно воспринимать данный отрывок в том смысле, что Иисус действительно молился, чтобы Бог избавил Его от сего часа, как делают такие комментаторы, как Бернард Хендриксен (Bernard Hendriksen). Но, если это и так, Иисус сразу же меняет Свое намерение и говорит: «Но на сей час Я и пришел». Сильный противительный союз ἀλλὰ вводящий эти слова, также свидетельствует в пользу того, что Иисус поставил вопрос и переходит к решающему возражению против предложенного решения. Следует также учесть, что молитве предшествует совещательное сослагательное наклонение: «Что мне сказать?», которое, естественно, вводит скорее предполагаемую, чем действительную молитву. Среди сторонников той точки зрения, что имеется в виду гипотетическая молитва — Р. Х. Лайфут, Стрэчен (Strachan) и другие.

Иисус Сам отвергает ее, потому что именно ради сего и пришел в мир. Для наших целей важно, что дело передается на волю Отца. Иисус пришел чтобы исполнить Его волю. Если Он мог избежать смерти, то только по воле Отца, и искать этого Он должен был в молитве. Другие упоминания молитв Иисуса следует понимать примерно так же (напр., 11:41; 14:16). А когда Иисус возвел очи на небо и сказал: «Отче! пришел час» (17:1), Он выражал ту истину, что Отец наметил дело спасения и теперь приводил его к завершению. В Гефсиманском саду Иисус говорил о Своей смерти как о чаше, которую дал Ему Отец (18:11). Примерно в том же смысле Он так часто говорил о том, что идет к Отцу, в беседе Тайной Вечери (13:1; 14:12,28; 16:10,17). После воскресения Он говорил о восхождении к Отцу (20:17)

Мы видим ту же деятельность Отца в упоминаниях о последователях Иисуса. Отец почитит того, кто служит Иисусу (12:26), а с другой стороны, ученикам Он передал то, что слышал от Отца Своего (15:15). Неудивительно поэтому, что, предрекая Свой уход из мира, Он поручает их Отцу (17:11).

Как и следовало ожидать, связует Отца и Сына любовь. Отец любит Сына (3:35; 5:20; 10:17), и Сын любит Отца (14:31). Станным образом, Иоанна 14:31 — единственное место во всем Новом Завете, где упоминается явно любовь Сына к Отцу. По справедливости можно сказать, что она стоит за многими словами Евангелия и подразумевается постоянно. Но только у Иоанна эта любовь выражается явно.

ОТЕЦ ДЕЯТЕЛЕН

Греки представляли своих богов слишком великими, чтобы их могла затронуть деятельность ничтожного человечества. Для Иоанна Отец слишком велик, чтобы пренебречь нуждами тех, кого Он сотворил. Иоанн сообщает слова Иисуса: «Отец Мой доньше делает» (5:17), и вслед за тем говорит, что Иисус упомянул виденные Им деяния Отца и сказал, что Сам делал то же (ст. 19; синод. перев.: «что творит Он, то и Сын творит также». — *Прим. перев.*). Это — чрезвычайно значительное свидетельство о степени близости Иисуса к Отцу: Иисус делал не подобные вещи, а именно те же самые. Здесь обнаруживается также и

непрекращающаяся деятельность Отца в созданном Им мире. Бог действительно отдыхал после шести дней творения, но это следует понимать как отдых от творения. Если бы Он не продолжал поддерживать сотворенное, оно перестало бы существовать.¹ Иисус имеет в виду Его непрерывную деятельность.

Иногда она связана со славой, неким образом относящейся к воплощенному Сыну. Иисус молился: «Я прославил Тебя на земле» (17:4), и из контекста понятно, что славу приносит совершение дела, данного Иисусу Отцом. Подобным же образом, Иисус обещает Своим последователям, что исполнит их молитвы, «да прославится Отец в Сыне» (14:13). Сам Он молился, чтобы Отец прославил имя Свое (12:28) и чтобы Он прославил Сына (17:5). Слава Отца будет видна по «плодам», которые принесут ученики (15:8). Что именно подразумевается под «плодами», здесь не объяснено, но из других частей Нового Завета мы узнаем, что это выражение означает добрые качества, которые христиане должны проявлять в своей жизни (ср. Мф. 3:8; 7:20; Гал. 5:22; Флп. 1:11). Когда Христово дело спасения преобразует жизнь грешников, Бог прославляется.

Деятельность Отца проявляется в том, как Он помогает принести этот плод. Как Христос есть виноградная Лоза, так Отец — Виноградарь (15:1)². Оставленная без ухода, лоза принесет мало плода. Для увеличения урожая необходима тщательная обрезка, и, по словам Иисуса, это верно и в духовном царстве. Отец постоянно действует, срезая все, что препятствует плодоношению; христианская личность рождается не в буйстве наших природных сил. Другая сторона заботы Бога о Своих людях проявляется в обещании: «Никто не может похитить их из руки Отца» (10:29). Бог никогда не отпустит верующего. Наша уверенность основывается не на нашем слабом обладании Богом, но на Его твердой власти.

МИССИЯ СЫНА

Иоанн часто говорит о том, что Отец послал Сына: обстоятельство, обнаруживающее одновременно единство Двоих и божественное сострадание к грешникам. Бог совершил это, несмотря на греховность людей. В греческом языке есть два слова, означающих «послать», и каждое встречается у Иоанна чаще, чем в любой другой книге Нового Завета.

Слово ἀποστέλλω употребляется 28 раз (у Матфея — 22 раза, у Марка — 20, у Луки — 25), а πέμπω 32 раза (Матфей употребляет это слово 4, Марк — 20, Лука — 10 раз). Некоторые пытались найти разницу в значениях этих слов, но

¹ Ч. Г. Додд цитирует высказывание из герметических текстов: «Бог не празден, иначе все вещи были бы празды, ибо все вещи полны Богом» (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, 20).

² Слово γεωργός означает «земледелец»; это более общий термин, чем «виноградарь». Некоторые переводчики предпочитают другие варианты, например, «садовник». Однако подразумевается именно тот, кто возделывает виноград.

нелегко найти ее у Иоанна. Этот вопрос подробно рассмотрен в моей книге *The Gospel According to John*, Grand Rapids, 1971, 230п.78.

В общей сложности, послание Сына упоминается 41 раз, а выражение «пославший Меня Отец» на устах Иисуса постоянно во всем тексте этого Евангелия. Для Иоанна принципиально важно, что Иисус не просто «появился». Не следует воспринимать Его как набожного человека, способного, благодаря особому проникновению в пути Господни, наставить своих современников правильному служению Богу. Он не был только одаренным галилеянином, решившим собрать людей и наставить их в добрых, полезных или даже необходимых вещах. «Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня» (8:42; см. также 7:28; 8:26), — говорил Иисус, и Его учение не было самочинным, ибо Он говорил «слова Божии» (3:34; ср. 7:16; 12:49; 14:24). Знание Им Бога было обусловлено тем, что Бог послал Его (7:29).

Такова воля пославшего Христа, чтобы Он не погубил никого из тех, кого дал Отец (6:39). Воля Бога, чтобы они пребывали во спасении. Они были спасены, в первую очередь, не потому, что решили прийти к Богу, но потому, что Отец, пославший Христа, привлек их (6:44), и, начав доброе дело, доведет его до конца.

Само представление о миссии содержит идею об исполнении желания Пославшего, и Иисус говорит, что Его пища — творить волю Пославшего Его (4:34); Он ищет не своей воли, но воли Пославшего Его (5:30); именно для этого Он сошел с небес (6:38). Он находит необходимым «делать дела Пославшего» Его и поэтому присоединяет к Себе других (9:4).

Представление о миссии выявляет близость Отца и Сына. Она означает, что Иисус не один; по Его словам, «Пославший Меня есть со Мною» (8:29; ср. 16:32). Особенно это относится к суду: когда Христос судит, то Он не один, но с Ним и Отец, Пославший Его (8:16). В некоторых местах действие по отношению к одному есть то же самое действие по отношению к другому. Верующий в Христа верит в Пославшего Его (12:44), видящий Его видит Пославшего Его (12:45), принимающий Его принимает Пославшего Его (13:20; в этом случае высказывается также мысль, что принять верующего значит принять Христа). Гонящие Его последователей делают это потому, что не знают Пославшего Его (15:21). Отец «освятил и послал» Иисуса «в мир» (10:36), и это указывает на совершенно особую миссию. Те, кто не почитает Сына, тем самым не почитают и «Отца, пославшего Его» (5:23).

Иисус был Сын Божий, посланный Богом, чтобы спасти мир (3:17). Таким образом, было важно, чтобы мир уверовал (5:24). Очевидно, что иудеи, гнавшие Иисуса, не имели слова Божиего, пребывающего в них: ведь они не верили «Тому, Которого послал» Бог (5:38). Толпа, спрашивавшая Иисуса, что делать, дабы «творить дела Божии», услышала: «Вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (6:28-29). Дела Божии сводятся к одному — верить в Того, Кого послал Бог.

В других стихах (напр., 11:42; 17:8,21) вера также связывается с посланием Сына. Жизнь вечная есть знать Бога и «посланного (Им) Иисуса Христа» (17:3). Иногда важно именно знание: так, единство верующих заставит мир познать, что Бог послал Иисуса (17:23).

Следует обратить внимание еще на два обстоятельства. Первое: как Сын был послан, так Он должен был и вернуться к пославшему Его (7:33; 16:5,7). Представление о миссии подразумевает мысль о завершении ее и о возвращении Посланного. Второе обстоятельство заключается в том, что Иисус говорил Своим последователям: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (20:21; ср. 17:18). Иными словами, Отец послал Сына, и это изменило образ жизни тех, кто следует за Ним.

То, что Бог — Бог посылающий, проявляется также и в том, что Он посылает Святого Духа (14:26). Но мы обратимся к этому, рассматривая учение Иоанна о Духе. Здесь достаточно отметить, что Иоанн определенно мыслит Бога как посылающего Бога. Он послал Сына. Он послал Духа. Он посылает учеников.

ВЕЛИКИЙ БОГ

Иоанн думает о Боге как о всемогущем Существо, Которое вполне способно воплотить Свои цели. Иоанн отнюдь не придает «Царствию Божию» (3:3,5) той важности, которую оно приобретает в синоптических Евангелиях. Но вседержительство Бога столь же очевидно для него, как и для других евангелистов, он только стремится выразить это другими способами. Так, он показывает, что происходящее — осуществление Божией воли. Именно она требует, чтобы люди верили в Сына и имели жизнь вечную (6:40). Для этого Бог «привлекает» людей (6:44). В подобных высказываниях силен оттенок предопределенности. Он становится заметен вновь, когда Иисус говорит: «Никто не может прийти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего» (6:65). Иоанн вновь и вновь разъясняет, что инициатива нашего спасения принадлежит Богу и Он полностью совершает его.

Можно говорить об этом с точки зрения любви. «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного» (3:16)¹ и тем совершил спасение. От того, кто так любим, можно ожидать ответной любви. Иисус говорит: «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня» (14:21). Он упоминает также тех, кто «не имеет в себе любви к Богу» (5:42; в английском тексте — «love of God», «любви Бога»). *Прим. перев.*

¹ Иоанн говорит: *ὁ θεὸς ἠγάπησεν*, а не *ὁ θεὸς δοῦναι*, как можно было бы ожидать. Инфинитивная конструкция присутствует только 21 раз из 84 случаев употребления *ὁ θεὸς* в Новом Завете, так что она достаточно необычна, особенно если вспомнить, что 15 раз из 21 встречается у апостола Павла. Похоже, что Иоанн выделяет само отдавание Сына: Бог не просто возлюбил «достаточно, чтобы отдать» Его, но возлюбил «так, что по истине отдал».

Это, вероятно, означает, что они не любят Бога, хотя некоторые видят здесь упоминание людей, отвергнувших дарованную Богом любовь. Возможно, у Иоанна подразумеваются оба толкования, поскольку, как напоминает Б.Ф. Весткотт, «Бог одновременно Творец и Предмет этой любви» (*The Gospel According to St. John*, Grand Rapids, 1954, 202).

Люди оказываются способными отвергнуть самую чудную любовь, предложенную им. Иоанн показывает, что любовь ко Христу неотделима от этического поведения. Бессмысленно говорить, что мы любим Его, если мы Ему не повинемся. Далее апостол говорит, что того, кто любит Христа, возлюбит и Отец. Мы не должны упускать из виду Божественную любовь, размышляя о путях нашего спасения. Иоанн повторяет эту мысль (14:23), и вновь подтверждает ее словами Иисуса ученикам: «Не говорю вам, что Я буду просить Отца о вас: ибо Сам Отец любит вас» (16:26-27). У них есть возможность самим прибегнуть к Богу. Они обращаются не к суровому тирану, который должен быть кем-то умиротворен, но к любящему Отцу. Таково же значение слов Иисуса о «свободном даре Божиим» (4:10).

Однако любовь Бога не дает людям права самонадеянно рассчитывать на то, что они в любом случае будут прощены. Есть «гнев Божий», гнев этот ужасен и, как говорит Иоанн, пребывает на непокорных (3:36). Более он не упоминает «гнев», но то, что говорится о суде и о положении перед Богом иудеев, гнавших Иисуса, показывает, что Иоанн не проходит ни мимо реальности, стоящей за этим выражением, ни мимо той истины, что, в конечном счете, с этой реальностью необходимо считаться.

Отец «имеет жизнь в Самом Себе» (5:26), это выражение означает больше того, что Он живой. Мы также живы, но наша жизнь совершенно не обязательна. Мир продолжал бы существовать, если бы любого из нас никогда не было. Для того, чтобы жить, мы должны как-то получить жизнь. С Богом иначе. Его жизнь присуща Его бытию; это необходимая жизнь¹. Без Его жизни никакая другая не была бы возможна. У Него — «источник жизни» (Пс. 35:10).

Другие свойства Отца обнаруживаются в утверждении Иисуса, что никто никогда не видел Его, «кроме Того, Кто есть от Бога» (6:46; ср. 1:18). Соответственно, Иоанн учит, что никто не знает Бога помимо откровения, данного Иисусом. Мир не познал Отца (17:25). Величие Отца видно в словах Иисуса: «Отец Мой более Меня» (14:28). Величие Иисуса подчеркивается во всем этом Евангелии, и такое утверждение, очевидно, относящееся к Нему как к воплощенному Христу, показывает, что Отец велик в высшей степени. В соответствии с этим следует воспринимать две формы обращения — «Отче Святой» и «Отче Праведный» (17:11,15) в великой молитве Иисуса. Ни та, ни другая не встречаются больше нигде в Новом Завете. Они напоминают нам об этических

¹ Б. Линдэрс видит здесь указание на «самодостаточное бытие Бога» (*The Gospel of John*, London, 1972, 225).

сторонах бытия Божиего; величие Бога не есть неограниченная сила. Бог всегда использует Свою силу праведно.

ДЕТИ ОТЦА

Иоанн приводит несколько высказываний, показывающих, что значит быть детьми Бога. Бог дал тем, кто принял *Логос*, право стать «чадами Божиими», людьми, которые родились не от каких-то человеческих действий, но «от Бога» (1:12-13). Тут имеется в виду не малая группа избранных, поскольку чада Бога — далеко не только народ Израиля, и в задачу Иисуса входит собрание воедино рассеянных чад (11:52). Это не означает также, что все, кто претендует на то, чтобы быть Божиими чадами, действительно принадлежат к небесному семейству. Некоторые люди считали Бога своим Отцом, но их отношение к Иисусу и порабощенность греху свидетельствовали, что они были вовсе не Бога (8:41-42) и отец их диавол (8:44).

Родословие чад Божиих проявляется в делах, соделанных в Бог (3:21). А «дело Божие», как сказал Иисус заблуждающимся иудеям, — веровать в Бога (6:28-29). Такая вера важна и связана с верой во Христа (14:1).

Храм — это «дом Отца» (2:16; ср. 14:2), и этому соответствует значение, которое Иоанн придает богопочитанию. Самаряне и многие из иудеев думали, что Богу следует поклоняться в особых местах, будь то в Самарии или в Иерусалиме. Однако Иисус предрек время, когда в этих местах поклоняться не будут (4:21).

Место не имеет значения. Важно, как именно люди поклоняются. «Бог есть дух» (4:24), Его существо не допускает представлений, ограничивающих Его каким-то местоположением. Поскольку Он таков, каков Он есть, поклоняться следует в «духе и истине» (4:23). Иисус добавляет, что Отец стремится, чтобы «истинные поклонники» поклонились Ему. Другими словами, не всякое поклонение угодно Богу. Те, кто почитают Бога должным образом, чтут Отца и чтут Сына, как чтут Отца (5:23).

Евангелие Иоанна содержит также и учение о том, как обращаться к Богу в молитве. В прощальной беседе Иисус говорит апостолам, что они избраны, дабы принести плод; плод этот будет пребывать, чтобы Отец давал им все, что они попросят во имя Иисусово (15:16). Сегодня многие считают молитву предпосылкой принесения плода: если мы молимся, наша жизнь будет плодотворной. Но Иисус говорит, что для апостолов дело обстоит противоположным образом: плодотворная жизнь сделает молитву более действенной. Здесь ей придается действительно большое значение. Иисус повторяет заповедь молиться во имя Его (16:23,26), причем «имя» обозначает здесь Его Самого. Ученики должны молиться, апеллируя ко всему тому, чем Иисус был, и что для них сделал.

В капернаумской синагоге Иисус повторил слова Писания: «И будут все научены Богом» (6:45; см. Ис. 54:13; Иер. 31:34). Он учил, что истинно взыскующий узнает о Его учении, от Бога ли оно (7:17). Другими словами, Бог дает людям учение, которое им необходимо. Те, кто отзываются на слова Бога, признают Его присутствие в пастырстве Иисуса.

ЭСХАТОЛОГИЯ

Иоанн особо выделяет происходящее в настоящем. *Логос* пришел, чтобы быть среди нас, и это значит, что Бог проявляется и присутствует с нами. Любовь Бога открылась, а спасение, в смерти Иисуса, стало наличной действительностью. Обладание «вечной жизнью» возможно уже сейчас. Можно сосредоточиться на всем этом до такой степени, что общее для Нового Завета положение о возвращении Христа в должное время теряется из виду.

Но это слишком упрощенный подход. Верно, что Иоанн сильно выделяет настоящее время, но, несомненно, он знает, что не все исчерпывается настоящим. Иоанн упоминает сказанное Иисусом о воскресении: «Отец воскрешает мертвых и оживляет» (5:21). Иоанн подчеркивает место Христа во всем, что будет в конце, и записывает слова Христа, что Отец не судит никого, весь суд Он отдал Сыну (5:22). Но Иисус предупредил Своих противников, что Моисей, а не Он будет обвинять их перед Отцом (5:45). В этом Евангелии место Отца на суде столь же определено, как и в любом другом.

Рефреном на протяжении Иисусовой проповеди в капернаумской синагоге повторяется: «Я воскрешу его в последний день» (6:39,40,44,54). Мы должны воспринимать это наряду с ясными словами Иисуса: «Наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия, и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения» (5:28-29). В прощальной беседе Иисус говорил о Своем уходе от учеников и добавил: «И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять» (14:3). Эти слова не оставляют сомнения в том, что Иоанн ждал возвращения Христа, воскресения мертвых и последнего суда.

Евангелие от Иоанна: Бог Дух Святой

У Иоанна есть одна очень важная доктрина о Святом Духе. Он начинает со свидетельства Иоанна Крестителя, который видел Духа, «сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем» (1:32). Синоптики все упоминают крещение Иисуса, но только четвертое Евангелие сообщает, что сказал о Нем Иоанн Креститель. У Иоанна, между тем, встречается подробность, которой нет у синоптиков, а именно, что Дух пребывал на Иисусе, не только освятив Своей властью Его вступление в публичное служение, но и на всем протяжении этого служения.

Затем Иоанн сообщает, что Иисус не был известен Крестителю, но был знак, данный ему, дабы он узнал Того, Кто крестит Духом Святым (1:33). Неясно, означает ли это, что Креститель никогда ранее не встречал Иисуса (вполне вероятно, так оно и было; Иоанн Креститель возрос в пустынях — Лк. 1:80), или что он не знал, что Иисус был Мессия. Второе предположение более правдоподобно. В обоих случаях мы узнаем, что сошествие было знамением начала Иисусова служения. Слов «не мерою дает Бог Духа» (3:34), возможно, подразумевают дарование Духа Отцом Сыну.¹

РОЖДЕННЫЕ ОТ ДУХА

В ответ на вежливую реплику Никодима, Иисус сказал: «Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше (или заново), не может увидеть Царствия Божия» (3:3). Он продолжил словами о рождении «от воды и Духа» (ст. 5), о рожденном от Духа (ст. 6) и родившихся от Духа (ст. 8). Ясно, что творимое Духом важно для возрождения жизней.

Невозможно с уверенностью утверждать, следует ли переводить «заново», или же «свыше».² Наречие может означать и то, и другое,

¹ Иначе его следует понимать в том смысле, что Сын не мерою дает Духа верующим. Но верующие имеют Дух совершенно не так, как имеет Его Сын. В любом случае, как подчеркивали и Августин (Augustine), и Кальвин (Calvin), благодать дается каждому из нас «по мере дара Христова» (Еф. 4:7). Грамматически возможно принимать слово «Духа» как подлежащее, а не дополнение глагола (в греческом оригинале — *Прим. перев.*), и это будет означать, что Дух дает Свои дары без ограничений. Впрочем, многие принимают такое толкование.

² Употребляется слово *γεννησθαι*, означающее «свыше» в 3:31; 19:11,23. Но Иоанн любит многозначные слова и, как думают некоторые, ожидает, чтобы читатель воспринимал оба смысла (ср. Barclay, «возрожденный свыше»).

однако во всех других местах этого Евангелия, где оно встречается, оно означает «свыше». Против такого истолкования в данном случае свидетельствует то обстоятельство, что Никодим решил, что речь идет о втором физическом рождении, и заговорил о невозможности войти в утробу матери. Но это недоразумение; слово следует понимать скорее в смысле «заново», чем «опять». Иисус говорит о чем-то совершенно новом. Неоднозначно поняты могут быть многие выражения в четвертом Евангелии. В любом случае, рождение, о котором говорит Иисус, — второе рождение, но одновременно и рождение свыше. Не следует пренебрегать ни тем, ни другим обстоятельством.

Есть много воззрений на то, как следует понимать рождение «от воды и Духа»,¹ но все эти толкования можно разделить на три группы. Во-первых, многие связывают воду с очищением. Естественнo воспринимать ее как воду омовения. Некоторые доходят до полной определенности, ссылаясь на крещение Иоанна как «крещение покаяния» (Мк. 1:4). В таком случае, идея заключается в том, что следует принять иоанново крещение и покаяться, и потом перейти к «крещению Духом Святым», которое дает Иисус. Можно сохранить и более общее толкование: сначала необходимо очиститься от зла, оставить все неправое. Но эта отрицательная необходимость должна быть дополнена положительной — делом Духа, который дает верующим ходить путями Божиими.

Другое восприятие «воды» связано с представлением о физическом рождении. Возможно, здесь подразумевается истечение амниотической жидкости при рождении ребенка. Иисус указывает на обычное, нормальное физическое рождение и говорит, что за ним должно последовать духовное рождение в том смысле, что «рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (ст. 6). Естественный человек не может войти в Царствие прежде, чем это осуществится; Святой Дух должен сотворить Свое дело.

Здесь связь понятия «вода» с физическим рождением совершенно не соответствует современному нам значению данного слова. Х.Одеберг (H. Odeberg) показал, что в раввинических и других древних источниках слова, обозначающие влажное («вода», «роса», «дождь», «капля» и т. д.), часто использовались как эвфемизм для обозначения семени.² Из этого вытекает значение, близкое к уже рассмотренному нами, — «рожден обычным, естественным образом и рожден также от Духа».

¹ Бультман и другие считают *ὕδατος καὶ* позднейшей вставкой и отвергают эти слова. Но их суждение основывается не на текстологических соображениях: свидетельство MSS в пользу обычного прочтения совершенно убедительно. Доводы Бультмана основываются на теологических соображениях, и его обоснования не убеждают. Обсуждаемые слова должны входить в текст.

² *The Fourth Gospel*, Uppsala, 1929, 48-71. Возможно, следует также заметить, что идею второго рождения используют религии таинств. Но они имеют в виду некое магическое возрождение, а не преобразование всей жизни, отмечающее рождение, о котором говорит Иисус.

Но мы также можем тесно соединить «воду» и «Дух», чтобы получить значение «духовная вода» или «духовное семя» (это подкрепляется тем обстоятельством, что в греческом тексте обоими существительными управляет один предлог *οκ*, «от»). В этом случае, Иисус говорит, что нужно родиться духовно, дабы войти в Царствие; и выражение будет означать почти то же самое, что рождение от «Духа». Этот взгляд тем более вероятен, что Иоанн очень часто говорит одно и то же несколько по-разному. Таким образом, слова «родиться от воды и Духа» могли нести почти такое же значение, что и «родиться от Духа».

Третье направление в толковании этого фрагмента видит тут упоминание христианского крещения. Сочетание воды, употребляемой при введении (инициации) новообращенного в христианскую церковь, и «рождения» как начала духовной жизни многим исследователям представляется несомненным указанием на крещение. В подтверждение такого воззрения выдвигается довод, что именно так было бы наиболее естественно воспринимать эти слова во времена написания Евангелия Иоанна, и автор должен был знать, как поймут его читатели. Совершенно очевидно, в этом аргументе есть большая доля субъективности, поскольку у нас нет средства узнать, насколько «естественным» показалось бы толкование в то время.

Есть очень сильный довод против такого подхода — ведь Никодим не мог понять Иисуса, если Он действительно имел в виду именно это. Установление христианской церкви ко времени беседы еще не произошло, и Никодим вряд ли мог уловить ссылку на еще несуществующее таинство. Мы можем принять этот взгляд, только полностью отвергнув исторический контекст сообщения.

Лучшим объяснением рассматриваемого фрагмента мне представляется второе, и именно в том варианте, где вода обозначает семя. В таком случае, Иисус подчеркивает, что путь в жизнь пролагается не человеческими усилиями, но Духом Божиим. На этой истине Иоанн настаивает во всем своем Евангелии (ср. 1:13). Иисус пришел не просто призвать людей напрячь свои силы, но принести им Святым Духом новую жизнь. Именно об этом говорит Иисус Никодиму. Повторение усиливает выразительность: рождение свыше от воды и Духа, от Духа.¹ А Иисус продолжает говорить Никодиму о том, что будет «вознесен», дабы всякий, верующий в Него, мог иметь вечную жизнь (3:14-15). Необходимо действие Духа, прежде чем мы сможем видеть в кресте то, что он есть, и верою войти в жизнь, дарованную нам смертью Иисуса.

Э. Швейцер отмечает, что ученики сотворят дела «больше сих» Иисуса (14:12), и отвергает идею, что имеются в виду такие чудеса, как исцеления (о подобном

¹ Возможно, упоминание о Духе следует видеть в первой части стиха 8, понимаемой большинством переводчиков и комментаторов как: «Ветер дует, где хочет...», но *πνεῦμα* в Новом Завете — обычное слово для обозначения «духа», и весь период можно перевести: «Дух дышит, где хочет...» Мне представляется, что имеется в виду ветер, но не следует упускать из виду возможность того, что Иоанн имеет в виду оба значения.

рассказывали и язычники)». Для Иоанна высшее чудо — когда обращается прежде неверующий. Когда рождается новый мир, начинается новая жизнь. Дух-Творец вызывает нас к жизни» (*The Holy Spirit*, London, 1981, 71).

Противопоставление плоти и Духа и связь между Духом и жизнью присутствуют в беседе после службы в капернаумской синагоге. Люди заключили, что Иисус изрек «тяжелые слова» (6:60), и в ответ Он сказал им, что «Дух животворит, а плоть не пользует ни мало»; Его собственные слова «суть дух и жизнь» (6:63). Это — сложная мысль. Очевиден контраст между извращенными, плотскими толкованиями, которые давали словам Иисуса иудеи, и тем пониманием, которое создается у человека под убеждающим действием Духа. Здесь также содержится мысль, что никакая приверженность букве не приносит жизни, как, похоже, полагали иудейские наставники. «Закон велик, — говорили отцы, — ибо он дает жизнь исполняющим его в этом мире и в миру будущем» (Мишна, *Авот* 6:7). Иисус не учит такой приверженности какому бы то ни было закону, скорее, Он подчеркивает свободу даруемой Духом жизни. Его слова суть «дух», они суть «жизнь» не потому, что создан новый, более авторитетный закон, но потому, что это слова творческие: они позволяют людям соприкоснуться с животворящим Святым Духом. Речь идет не о каком-либо одном поражающем воображение высказывании; все слова Иисуса подразумевают, что только творчество Святого Духа создает духовную жизнь. Связь между жизнью и Святым Духом неразделима.

ВРЕМЯ ДУХА

Другое трудное изречение Евангелия от Иоанна — это слова Иисуса, сказанные, когда Он учил в последний день праздника кущей. Традиционно первая часть изречения понималась в соответствии с RSV: «Кто жаждет, иди ко Мне и пей; кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из сердца потекут реки воды живой» (7:37-38). При попытке найти соответствующий фрагмент в Ветхом Завете возникает затруднение, и сегодня многие ставят точку скорее после «Меня», чем после «пей», как в NEB: «Кто испытывает жажду, пусть придет ко Мне; кто верит в Меня, пусть пьет. Как говорит Писание...» Слова о живой воде, текущей из сердца, в таком случае могут восприниматься как относящиеся ко Христу, а не к верующему. В действительности же преимущество невелико, поскольку труднее найти ветхозаветный фундамент, говорящий о Христе, дающем живую воду, чем о верующем. По крайней мере, в отношении последнего есть места, говорящие о благодати Божией как о воде, причем подразумевается, что благодать может передаваться (ср. Ис. 58:11; Иез. 47:1 и далее). При том, что Христос может рассматриваться как последний источник, верно также, что верующий передает благодать другим, и, вероятно, именно это и говорит Иисус.

Данные лингвистики, как представляется, вступают в противоречие с NEB. Грамматически «того» должно соответствовать третьему лицу, а не первому.

Далее, в питье нуждается скорее жаждущий, чем верующий. В метафорическом смысле верить равносильно тому, чтобы пить.

Но главная проблема возникает после. Как сообщает Иоанн далее, Иисус говорил о Духе, которого получают те, кто верует. Затем он добавляет слова, понимаемые либо как «до того времени Дух не был дарован, потому что Иисус еще не был прославлен» (NIV и большинство переводов), либо как «Духа еще не было» (JB; также у Моффатта). Буквально Иоанн говорит: «Еще не было Духа...» (7:39). Затруднение, вызываемое вариантом JB, — в противоречии свидетельству всего Писания, что Дух Святой был, и был всегда. Затруднение, связанное со словами «Дух не был дарован», имеет двойственный характер: 1) в греческом тексте нет слова, соответствующего слову «дарован», и 2) в действительности есть люди, исполнявшиеся Духа еще раньше, как Елисавета и Захария (Лк. 1:41,67).

Мы должны всерьез воспринимать буквальный смысл этих слов. Иоанн говорит, что «еще не было Духа» в смысле, в котором мы видим его деятельность со дня Пятидесятницы. Проявления Духа были, но действия Его во всей полноте не было и не могло быть, пока Иисус «не был прославлен». В божественной истории дело Сына предшествовало делу Духа; было необходимо принесение искупительной жертвы прежде, чем произошло излияние Пятидесятницы. Нам не было сказано, почему должно произойти именно так. Однако, очевидно, что произошло именно так. В Евангелиях мало сообщения о делах Духа, но в Деяниях мы видим их мощный поток, который не иссякает на всем протяжении посланий.

ДУХ ИСТИНЫ

В горнице Тайной Вечери, накануне распятия, Иисус преподал важное учение о Святом Духе. Ему посвящены пять важных фрагментов: 14:16-17; 14:26; 15:26; 16:7-11; 16:12-15. Иисус называет Его «Духом истины» (14:17; 15:26; 16:13), выражение, указывающее на одну из величайших идей этого Евангелия. Иоанн часто упоминает об истине и показывает, что в глубочайшем своем смысле она тесно сопряжена с Иисусом и с Его деяниями (14:6). В таком случае, Дух связан с Божией истиной, проявляющейся в деяниях Иисуса. Это — «Дух, передающий истину»¹, Дух, Который доносит до людей истину Евангелия, истину, пребывающую в Иисусе.

Кумранские свитки тоже используют эту терминологию, говоря о «духах» истины и заблуждения (1 QS iii 18-19). Но это — разительный пример того, как единство в терминологии сочетается с фундаментальным различием в учении. Люди Кумрана представляли «духа истины» одним из двух духов, борющихся за господство внутри человека. По их представлениям, «дух заблуждения» существует на равных с «духом

¹ C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, Philadelphia, 1978, 463.

истины»; нет величия, неотъемлемого от упоминаний Святого Духа у Иоанна. Те, кто поклоняется Отцу, должны делать это в «истине» (4:23-24), сам Иисус есть «истина» (14:6); таким образом выражение «Дух истины» связывает Дух с Отцом и Сыном.

Будучи Духом истины, Дух наставит учеников на всякую истину (или во всякой истине)¹ (16:13). Речь идет не об истине как философском представлении, но об истине, открытой в Иисусе; Дух приведет их к полнейшему пониманию значения этой истины. Наставлением Духа, а не мирской мудростью мы приходим к познанию того, что есть истина Божия. Но Дух не дает нового собственного откровения, отменяющего сказанное Иисусом. «Дух не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит», — предрек Иисус совершенно определенно; не следует ожидать какого-то нового откровения, порожденного Духом. Дух продолжит учение, данное Иисусом.

Возможно, совершенно сходным образом следует понимать дальнейшие слова: «И будущее возвестит вам» Едва ли можно воспринимать их в том смысле, что христианам откроются очертания грядущего, поскольку 1) сказанное не обязательно означает это, и 2) на протяжении веков христиане точно так же, как и все остальные, гадали, что лежит впереди. Эти слова, скорее, означают, что Дух наставит верующих в понимании того, что представляет собой христианский путь. Во время, когда говорил Иисус, не было христианских теологов, развивших понимание истинного смысла христианства. Но на протяжении веков Дух действовал в церкви и привел народ Божий к более полному пониманию значения его веры.

УЧИТЕЛЬ ЦЕРКВИ

В этих беседах определенно подчеркивается наставничество Духа. Иисус сказал, что Дух научит учеников «всему» (*panta*, 14:26). Это высказывание дополняется словами: «И напомнит вам все, что Я говорил вам». Таким образом, учение Духа было уже открыто во Христе. То, чему учил Иисус, вовсе не должно в свое время уступить место некоему новому «завету Духа». Дух учит тому, чему учил Иисус. Окончательное христианское откровение было дано во Христе, и, хотя все смыслы этого откровения еще предстоит раскрыть, именно это, а не иное откровение составляет истинный предмет христианского учения.

Дух «будет свидетельствовать» о Христе (15:26). Представление о свидетельстве — одна из важных тем этого Евангелия, оно указывает на существование данности, а не возможности, которая может быть заменена другою, лучшей. «Свидетельствую», Дух тем самым указывает людям, Кто Иисус был и что Иисус делал. Важно, что Он сразу же

¹ В некоторых списках *ἐν*, в некоторых — *εἰς*, но эти предлоги не всегда твердо различаются по своему использованию в Новом Завете, и, вероятно, не следует преувеличивать значение данного различия.

продолжает: «А также и вы свидетельствуйте». От апостолов не требовалось усовершенствовать то, чему научил их и делал для них их Господь; они должны были просто рассказывать другим обо всем этом. Но они могут сделать это только при водительстве Духа.

Иисус говорит: «(Дух) прославит Меня, потому что Он от Моего возьмет и возвестит вам» (16:14). Нет ни малейших оснований считать, что приход Духа переместит внимание в сторону от Иисуса или что Дух изменит Его учение. Итак, деяния Духа принесут славу Христу, и здесь вновь повторяется мысль, что именно учение Иисуса, а не какие-то нововведения внушает Дух апостолам. На этот раз она дополняется: «Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам» (16:15). Иисус говорит о том, что принадлежит Самому Богу, и это требует серьезного отношения.

БОЖЕСТВЕННОЕ ПРИСУТСТВИЕ

Дух будет вовек (14:16). Мир же, как объясняет Иисус, не только не может иметь Дух всегда, но и «не может принять» Духа истины, «не видит Его и не знает» (14:17). На протяжении всей истории церкви те, кто был вне ее, считали христианство безумием. Оно бессмысленно для тех, кто не слышит побуждений Духа истины. Другое дело — для тех, кто получает Его. Ничто во всем обширном мире не может сравниться со знанием Бога и обладанием Духом, с миром, мощью, движением, которое это дает.

«Лучше для вас, чтобы Я пошел, — сказал Господь, — ибо если Я не пойду, Параклет не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам» (16:7). Для тех, кто был с Иисусом на Вечере это были тяжелые слова. Они оставили все — дома, семью, друзей и работу, чтобы быть с Ним.

После этого Он говорит, что *для них* же лучше, если Он оставит их. Он говорит, что Его телесное присутствие, полезное им во времена Его служения, — не лучшее для них. Оно было очевидным образом ограничено во времени и пространстве, и они не всегда будут нуждаться в Его физическом присутствии. Но Дух приходит иначе. Его присутствие никогда не прекратится. Лучше для учеников, как лучше и для нас, чтобы Божий Дух присутствовал постоянно.

Обладание Духом принадлежит народу Божиюму, и только ему. Иисус ясно сказал о Духе, что мир не только не принимает Его, но и «не может» принять; не видит и не знает Его (14:17). Есть люди духовно слепые и духовно невежественные. Не имея образа и знания, они, конечно, не могут судить о делах Духа. Для них это чуждые понятия, тогда как апостолам Иисус обещал, что Дух с ними пребудет и будет в них (14:17). То, что мир не может даже ощутить, для них — один из благих даров Божиих. Торжество над злом — не достижение человеческих сил; это плод деяний Святого Духа и ради людей Его.

ОБЛИЧЕНИЕ МИРА

Но, хотя мир не признает Духа Божия и большинство дел Духа совершается в тех, кто принадлежит Богу, одно важное деяние совершается и в неверующих. Это Дух «обличает» мир «о грехе, и о правде, и о суде» (16:8). Употребленный здесь глагол используется в нескольких смыслах, но одно его значение — «показать неправоту» (например, когда Иаков говорит о тех, кто «пред законом оказывается преступниками» — Иак. 2:29) — очевидно.¹ Бюхсель (Buchsel) пишет, что в Новом Завете глагол означает «показать кому-либо его грех и призвать его к покаянию» (TDNT, 2:474).

Для всех нас естественно наилучшим образом истолковывать то, что мы совершили. Естественным образом, мы не способны видеть себя грешниками. Всегда находятся оправдывающие обстоятельства, и дело вовсе не в нашей порочности, просто искушение было непомерным, застало нас в момент слабости, или соблазн был слишком велик. Необходимо действие Святого Духа в наших сердцах, чтобы мы видели себя такими, каковы мы в действительности, — грешниками, людьми, нарушившими закон Бога и виновными перед Ним, людьми, которые должны сказать: «Мы не сделали того, что надлежало, и сделали то, чего делать были не должны».

К утверждению, что Дух обличит мир о грехе, Иисус добавляет: «О грехе, потому что не веруют в Меня» (16:9). Это могло бы означать, что грех и состоит в неверии в Иисуса; но как бы ни понимать эти слова, в конечном счете, неспособность поверить оказывается роковой. Возможно, смысл высказывания следующий: неверие — пример особого греха; возможно, что оно показывает совершенную ложность существующих в мире представлений о том, что в действительности греховно. Ни одно из толкований невозможно отвергнуть. Любое понимание возможно. В другом месте я писал, что основной грех — тот, который ставит «я» в центре всего и, следовательно, отказывается уверовать. Это — грех, свойственный миру, и получивший классическое выражение, когда Бог послал в мир Своего Сына, и мир отказался Ему верить. Мир виновен, но только Дух может донести это до него (*The Gospel According to John*, Grand Rapids, 1971, 698.).

Дух обличит мир также и «о правде», поскольку Иисус идет к Отцу и ученики больше не увидят Его (ст. 10). Обличение, проистекающее из ухода Иисуса, явно связано с тем, что случилось на Лобном месте. Язык оправдания, с упором на правде, типичен для Павла, но этот фрагмент показывает, что и Иисус употреблял его во время Своего земного служения. В Своей смерти Он был полностью послушен воле Бога и

¹ Глагол ἐλέγχο. ММ приводят примеры его использования в папирусах, в том числе один случай, когда причастие используется в значении «обвинитель». Они считают, что в четвертом Евангелии и в рассматриваемом фрагменте в особенности смысл слова — «осветить истинную сущность человека и его поведения».

тем самым действовал в правде, и она же позволяет грешникам праведно стоять перед Богом. Но истина о праведности — не человеческое открытие. Если мы знаем эту истину, то лишь благодаря тому, что Святой Дух совершил свое обличение.

Ср. у Уильяма Баркли: «Что поражает, когда размышляешь об этом, так это необходимость того, чтобы свою надежду на вечность человек возлагал на распятого иудейского преступника. Что же убеждает людей, что этот распятый иудей — Сын Божий? Это дело Святого Духа. Именно Дух Святой убеждает людей в абсолютной праведности Христа» (*The Gospel of John*, Edinburgh, 1956, 2:225).

Третья часть обличения говорит о суде, потому «что князь мира сего осужден» (ст. 11). «Князь мира сего», конечно, сатана (ср. 12:31), и крест означает его свержение. Многие из современных сочинений особенно выделяют поражение лукавого, и, несомненно, это важная часть искупления. Не следует, однако, забывать, что искупление — дело не только силы, но и правосудия. Иисус действовал в согласии со справедливостью, и сатана, таким образом, был низвержен не потому просто, что не имел силы противостоять Богу. Так произошло, потому что так должно было произойти. В распятии совершился суд. Но никто из нас не может увидеть этого прежде, чем совершит Свое действие Святой Дух. С точки зрения сего мира, распятие было судебной ошибкой, неправым убиением невинного человека. Но это только часть свершившегося. Людям Божиим Дух открывает, что это был правый суд, свергнувший лукавого.

ПАРАКАЛЕТ

В беседе Тайной Вечери, упоминая о Духе, Иисус употребляет греческое выражение *paraklētos*, чрезвычайно трудное для перевода и, соответственно, часто просто транслитерируемое. Слово «параклет» — это не перевод какого бы то ни было еврейского выражения, и иудеи также были вынуждены его транслитерировать. Таким образом, его значение следует искать в греческих источниках.

«Параклет» означает «призванный на сторону», причем подразумевается, что тот, о ком говорится, призван на какую-либо сторону на помощь. Стандартный греческий словарь Лиддэлла и Скотта определяет слово следующим образом: «*Призванный кому-либо на помощь*, в суде; в качестве сущ., *юридический помощник, адвокат...*» Следовательно, оно могло означать нечто вроде защиты обвиняемого в современных судах, и это служит основанием для таких переводов, как «Ходатай» (RSV) или «Защитник» (NEB). Йоханнес Бем отрицает, что это специфический термин профессионального законника, ведущего защиту, но не оспаривает, что понимать его следует «в смысле правовой помощи в суде, выступления по делу другого лица».

TDNT, 5:801. Он пишет: «Нет примеров, чтобы *παράκλητος*, подобно его лат. эквиваленту, употреблялся как термин, обозначающий профессионального юридического советника или защитника обвиняемого, в том же смысле, как *σύνδικος*

или συνήγορος», слова, которые, как утверждает он, «до сих пор обозначают юридического поверенного в греческом языке» (там же, с. 801, прим. 8).

Идея заключается в том, что слово могло использоваться применительно к любому, кто помогает обвиняемому в суде, а не только к профессиональному защитнику. Но можно утверждать, по крайней мере, что оно обозначает того, кто помогает, и имеет юридическое происхождение.

Оно 5 раз встречается в Новом Завете, причем только в писаниях Иоанна (4 раза в Евангелии и 1 раз в 1 Ин.), и, за исключением 1 Иоанна 2:2, нигде не подчеркивается юридическое значение слова. Законник обязан выступать перед судом, и Евангелие от Иоанна изображает Параклета учителем апостолов (14:26), постоянно находящимся с ними (14:16) и свидетельствующим об Иисусе (15:26). Он — Тот, Кто «обличает» мир, то есть, играет обвинительную роль, а не выступает как защитник.

Характерно, что во всех фрагментах, где упоминается Параклет, подчеркивается Его деятельность в помощи людям (Моффатт и GNB переводят это слово «Помощник»). Вполне возможно усмотреть юридические корни этого выражения в том, что грешники будут в несчастьи, когда их обвинят на небесном суде; в таком случае, можно сказать, что вся помощь Параклета (научение и напоминание апостолам того, что говорил Иисус, также, как и свидетельство о Нем и обличение мира о грехе) направлена на приготовление людей ко дню, когда они встретятся с Богом. Дух неотделим от последних вопросов так же, как от тех, которые важны здесь и теперь.

Таким образом, в том, что делает Параклет, можно усмотреть юридические корни, но никакой юридический термин не отражает Его работу полностью. Мы можем сказать «Друг» или «Помощник», но не сможем этим выразить юридическое происхождение слова. Мы вынуждены употреблять транслитерацию «Параклет» или же перевод, не отражающий должным образом некоторые стороны деятельности Духа. Существенны, однако, не поиски точного эквивалента, а наше понимание выражения.

ДУХ В ЦЕРКВИ

Вечером после воскресения Иисус явился ученикам, собравшимся за закрытыми дверями. Среди прочего, Он дунул на них и сказал: «Примите Духа Святого» (20:22). Следующие за этим слова могут быть поняты как: «Если вы простите грехи любого, они прощены ему; если оставите, остались» или же: «Кому прощаете грехи, тому прощены; на ком оставляете, (на том) остались».¹ Здесь нет большого смыслового различия, и

¹ Проблема заключается в значении δι. Это может быть союз «если» или суффикс, обозначающий общность. Более современные переводы предпочитают первый вариант. Однако JB переводит: «Тем, чьи грехи вы прощаете...», — выбирая последний вариант.

проблема не в нем: она скорее в том, предоставляет ли Иисус церкви в лице ее правомочных служителей власть прощать грехи людей. Римско-католическая церковь, например, усматривает здесь власть отпускать грехи и считает, что этот стих относится к отдельным священникам. С этим взглядом связаны трудности. Одна из них та, что глагол «дунул» не имеет дополнения. В английском языке приходится вставлять его, потому что иначе получится: «Он вздохнул и сказал...» Но следует ясно представлять, что не было дуновений на каждого из тех, кто собрался; Иоанн говорит об одном дуновении на них. Это дар ученикам как общности, а не отдельным личностям.

Кроме того, проблема связана с составом присутствующих. Те, кто верит в отпущение грехов, обычно не считают, что это право дано любому христианину (хотя Р. Х. Стрэчен, например, придерживается этой точки зрения)¹, но ограничиваются тем, что приписывают его священству. Они верят, что при описываемом событии присутствовали только апостолы, но вряд ли можно быть в этом уверенным. Иоанн, несомненно, описывает то же собрание, что и Лука в 24:23 и далее, а на нем присутствовали Клеопа и его неизвестным спутник. Там вполне могли быть и другие ученики; и мы не можем с уверенностью ограничить круг присутствующих апостолами.

Далее, «любой» (или «кто») выражены в обоих предложениях местоимениями множественного числа. Иисус говорит не о личностях, а о группах, классах людей. Церковь, наставляемая Духом, будет правомочна объявить, какие грехи прощаются, а какие грехи не прощаются. Объявление должно делаться не священником отдельному кающемуся, но церковью — миру. Это сходно с властью раввинов «связывать и разрешать», которая позволяла указывать запрещенные и разрешенные действия.

Следует также иметь в виду, что на равных говорится о власти связывать грехи и власти отпускать их. Имея в виду человеческую погрешимость, невозможно предположить, что любому человеку (или группе людей) Бог дарует неограниченное право связывать грехи или отказывать в прощении. Возможно, мы могли бы думать, что, когда священник ошибается и прощает кого-то, кто не должен быть прощен, Бог, тем не менее, подтвердит это действие. Чего невозможно представить, так это ситуацию, когда священник ошибается и связывает грех, который должен был простить, а Бог не дает прощения. Но в этом фрагменте одно связано с другим.

В любом случае оба глагола (в соответствии с наиболее авторитетным текстом) стоят в совершенном времени. Иисус говорит, что, когда одухотворенная Церковь провозглашает отпущение таких-то грехов, обнаружится, что прощение уже имело место. Он не дает церкви власти

¹ R. H. Strachan, *The Fourth Gospel*, London, 1955, 329.

совершать это, но Дух дает ей возможность правомочно объявить, что сотворил Бог, прощающий и осуждающий людей.

Некоторые видят еще одно упоминание Духа в словах, обычно воспринимаемых как описание Иоанном момента смерти Иисуса: «И, преклонив главу, предал дух» (19:30). Большинство понимает артикль, предшествующий слову «дух», как эквивалент слова «свой» и усматривают тот смысл, что Иисус испустил дух, умирая. Но Госкинс считает возможным понимать эти слова как «Он вручил Дух», подразумевая продолжение «преданным верующим, которые стояли внизу». Он завершает обсуждение, объявляя эту интерпретацию «не только возможной, но и необходимой» (Е. С. Hoskyns в *The Fourth Gospel*, под редакцией F. N. Davey, London, 1950, 532). Его доводы, однако, не убеждают, и следует видеть здесь описание того, как умер Иисус, а не какое-либо дарование Духа.

Таким образом, Иоанн развивает чрезвычайно богатое и полное учение о Святом Духе, учитывая малое количество места, которое он уделяет этому предмету. То, как дарование Духа связано с прославлением Христа, крайне важно и дает нам лучшую возможность проникнуть в причины того, почему так мало сообщается о Святом Духе до событий Пятидесятницы, и так много — после.

Кроме того, всегда жизненно важно ясно представлять центральную роль и абсолютную необходимость возрождения Духом. Нас постоянно искушает мысль, что мы входим в вечную жизнь нашими собственными усилиями, и мы всегда нуждаемся в напоминании, что совершаем собственное духовное рождение не в большей степени, чем естественное. Роли Духа в Евангелии от Иоанна придается такое значение, что христиане ни в коем случае не должны его пренебрегать.¹

¹ Следует заметить, что наиболее серьезный раскол в христианской церкви произошел, по крайней мере, номинально, из-за толкования слова «исходит» в 15:26. Восточная церковь утверждает, что это означает, что Дух происходит от Отца, считающегося единственным «источником» божественности. Восточные христиане произносят Никейский символ веры со словами «от Отца исходящего», в то время как на Западе он гласит: «от Отца и Сына исходящего». Нет сомнения, что эти слова были вставлены в западный символ без должных полномочий. Но это не означает, что Восток прав. Для данного нашего исследования важно, что лорейетат в спорном стихе описывает не вечные отношения между Лицами Троицы, а послание Духа в мир после ухода Сына. Этот текст не относится к существу спора.

Евангелие от Иоанна: христианская жизнь

Иоанн испытывает немалый интерес к тому, как мы входим в новую жизнь, ставшую возможной благодаря деяниям Бога во Христе. Нас только же евангелист заинтересован в том, что касается нашего намерения начать христианскую жизнь. Жизнь — важная категория во всех писаниях Иоанна. Само это слово встречается в четвертом Евангелии 36 раз, 13 раз в посланиях, и 17 раз в Откровении. Из других писаний Нового Завета чаще всего это слово встречается в Послании к римлянам (14 раз); за ним следует Евангелие от Матфея (7 раз).

У Иоанна также достаточно часто встречается глагол «жить» — 17 раз. Ясно, что Иоанн проявляет повышенный интерес к жизни как христианской идее. Семнадцать раз в своем Евангелии он говорит о «жизни вечной», однако он не делает последовательного различия между «жизнью» и «жизнью вечной»; более обширное содержание, придаваемое прилагательным, делает христианскую жизнь столь отличительной, что, когда бы Иоанн ни говорил о ней, в виду он имеет жизнь вечную, даже если прилагательное не употреблено. И, конечно, он многое может сказать о христианской жизни без упоминания самого слова «жизнь». Удобно, однако, начать наш анализ именно с этого слова.

ЖИЗНЬ ВЕЧНАЯ

В Ветхом Завете многое говорится о жизни, но там подразумевается, в основном, эта, настоящая жизнь, в которой следует наслаждаться благословением Бога. Жизнь связана с процветанием (Вт. 30:15), «долгою дней» (Пс. 90:16), радостями перед лицом Бога (Пс. 15:11). Последнее высказывание может восприниматься как относящееся не только к этой жизни, потому что, продолжая, автор говорит о «вечных блаженствах в деснице» Бога. Злые люди имеют награду только в этой жизни (16:14), каковое утверждение предполагает, что есть не только настоящая жизнь. В свое время мертвые восстанут (Ис. 26:19), некоторые — «для жизни вечной» (Дан. 12:2). Этот предмет не из тех, которым уделяется большое внимание в Ветхом Завете, но он там присутствует и составляет часть предпосылок Нового Завета.

Представление, что люди Божии будут с Ним в бесконечной жизни, развилось в среде иудеев в период между Ветхим и Новым Заветами. Люди пришли к пониманию грядущего века, противоположного сему

веку, и «бесконечная жизнь» есть именно жизнь грядущего века, жизнь, которую будут жить после воскресения.

Терминология синоптических Евангелий почти та же, с тем, разумеется, исключением, что они не так часто прибегают к этой идее. Когда законник искушал Иисуса вопросом: «Что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?» (Лк. 10:25), и когда богатый молодой правитель задал тот же вопрос, они имели в виду жизнь с Богом в грядущем веке. Так что, когда Иисус говорит, что те, кто приносит ради Него жертвы, унаследуют жизнь вечную (Мф. 19:29), Он говорит о будущей жизни, не о настоящей.

Иоанн использует это представление, но, когда он употребляет выражения, связанные с вечной жизнью, он имеет в виду большее. Слово, которое мы переводим как «вечная» (*aiōnios*), буквально означает «относящаяся к веку» (*aiōn*). Теоретически век мог бы означать век до сотворения мира или сей настоящий, но на практике это слово означало будущий век. Поскольку будущий век будет кульминацией всего и поскольку ему не будет конца, слово может означать «бесконечный» и употребляется таким образом (напр., Мф. 18:8; Мк. 3:29; Лк. 16:9). Вполне может быть, что иногда Иоанн имеет это в виду, употребляя прилагательное, но представляется, что в основном он подразумевает «жизнь, присущую будущему веку». Он говорит о жизни, которую другие ищут в будущем веке, как о присутствующей уже сейчас. Здесь и теперь верующие испытывают, что эта жизнь собой представляет. Им не приходится ждать, пока они претерпят смерть, чтобы узнать, что представляет собой жизнь в этом многозначном смысле.

Иоанн не упускает из виду важность конца сего века. У него есть эсхатология будущего, и он отмечает утверждение Иисуса о том, что люди в гробах услышат глас Сына Человеческого, и изыдут, одни «в воскресение жизни», а другие — «в воскресение осуждения» (5:28-29). Таким же образом, он упоминает тех, кого Иисус воскресит «в последний день» (6:39-40, 44, 54).

Но его главная мысль заключается в том, что жизнью вечной уже в настоящем обладают те, кто пришел ко Христу. Слышавший слово Иисуса и верующий Пославшему Его «имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (5:24). Настоящее время глагола («имеет») обозначает, что тот, о ком говорится, получил ее уже сейчас. То же относится и к совершенному времени («перешел»); он уже перешел прямо из смерти в жизнь — вечную жизнь. Это относится не только к рассматриваемому фрагменту. На протяжении всего своего Евангелия Иоанн исходит из предпосылки, что обратившиеся к вере во Христа не живут более старой жизнью. Дух осуществил в них новое рождение. Их сущность «не от мира», как не от мира Христос (17:16).

Это имеет главное значение для Иоанна. Иисус пришел, «чтоб имели жизнь и имели с избытком» (10:10). Жизнь не второстепенна, а представляет собой цель воплощения. Сын человеческий будет вознесен,

«дабы всякий верующий не погиб, но имел в Нем жизнь вечную» (3:14-15); «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (3:16). Мы вновь видим это, читая о цели написания Евангелия, которая состоит в том, чтобы люди могли веровать и иметь жизнь во имя Христа (20:31). Иоанн не оставляет читателям ни малейших сомнений о главенстве жизни вечной.

Иоанн последовательно связывает эту жизнь со Христом. В своем прологе он сообщает, что жизнь была «в Нем», а продолжая, указывает, что «жизнь была свет человек» (1:4). Первое выражение связывает жизнь с Ним теснейшим образом и подготавливает нас к последующим утверждениям, что Он есть жизнь (11:25; 14:6). Жизнь, разумеется, в конечном счете связана с единым Богом и Отцом, но точно так же, как Отец «имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (5:26). Сын имеет тот же род жизни, что и Отец. Люди должны прийти ко Христу, если хотят иметь жизнь (5:40); они должны верить в Него (3:16,36; 6:40); они должны есть Его плоть и пить Его кровь (6:53-54). Подобные фрагменты означают, что не существует другого пути к жизни; жизнь неотвратимо связана с Ним.

Эта мысль подчеркивается в проповеди о «хлебе жизни». Когда Иисус отождествляет Себя с этим хлебом (6:33,35,41,48,51), Он заявляет об особом отношении Его к жизни и к тому способу, которым жизнь дается людям. Люди не должны тратить старания на тленную пищу; они должны искать того, что дает Сын Человеческий, пищи, пребывающей в вечную жизнь (6:27). То, что это тесно связано с Его смертью, обнаруживается в упоминаниях о принятии Его плоти и питии Его крови (6:53,54,56,57,58). Эти слова часто воспринимаются как упоминание о святом причастии, но с таким воззрением связаны некоторые трудности. Сила выражений — одна из них. Иисус явно говорит, что если мы не едим Его плоть и не пьем Его кровь, мы не имеем жизни (6:53). Невозможно применить эти слова к какой-либо литургической обрядности. Плоть и кровь, когда они разделены, указывают на смерть. Иисус, несомненно, говорит, что путь к жизни лежит через принятие того, что вызвала Его смерть. Наша жизнь приходит с Его смертью. Это спасение получено очень дорогой ценой, поскольку хлеб, даваемый Христом, есть Его плоть «за жизнь мира» (6:51).

Мы видели, что принятие жизни, которую Он сделал возможной, происходит через веру. Оно также может восприниматься в связи с «видением» Сына Человеческого (6:40) или с Его словами (6:63,68). Это Его дар (10:28; 17:2). Это также дар Отца, который отдал Своего Сына, дабы всякий, верующий в Него, имел жизнь вечную (3:16). Или же может быть сказано, что всякий, верующий в Отца («Пославшего Меня»), имеет жизнь вечную и не приходит на суд (5:24). Если мы понимаем «живую воду» как обозначение Святого Духа (7:38-39), то жизнь связана также и с ним, поскольку вода, которую дарует Иисус, будет в получившем

ее «источником воды, текущей в жизнь вечную» (4:14; вода, которую дает Иисус — «живая вода», см. ст. 10). Возможно, следует отметить также убеждение иудеев в том, что они имеют жизнь вечную через Писания, убеждение, которое Иисус не отверг полностью, потому что сказал: «Они свидетельствуют обо Мне» (5:39). Суть здесь в том, что иудеи, несомненно, связывали жизнь с необходимостью изучения Библии¹, но их безжизненное поклонение букве не позволяло им видеть ее истинный смысл. Если бы они читали ее должным образом, они бы пришли ко Христу и вошли бы в жизнь.

Таким образом, Иоанн множеством способов выражает ту истину, что вечная жизнь является свободным даром Бога и что она связана с делом Христа. Отец, Сын или Святой Дух могут быть названы источниками этой жизни, и даже Писание близко к тому. Но, как бы она ни была выражена, мысль всегда заключается в том, что жизнь вечная — дар Бога, и, кроме того, она является нам благодаря искупительному деянию Христа.

Прилагательное «вечный» устанавливает ее связь с будущим миром, что выражается и другими путями. Так, мы читаем о «воскресении жизни», в которое изыдут некоторые из восставших в последний день (5:29). Вероятно, так же следует понимать слова, сказанных Иисусом Марфе: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет; и всякий живущий и верующий в Меня не умрет вовек» (11:25-26). Другими словами, в этой жизни есть сильный эсхатологический аспект. Иисус подразумевает не ту жизнь, которая имеет значение только здесь и теперь. Он говорит: «Любящий жизнь свою погубит ее, а ненавидящий жизнь свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (12:25). Сосредоточиться на сем мире значит потерять иной, со всеми вытекающими отсюда последствиями как в настоящем времени, так и после смерти.

Иногда Иоанн выражает важные истины о жизни, говоря о ее противоположности, смерти. Он употребляет слово «смерть» 8 раз — несколько больше, чем любое другое Евангелие. Он употребляет его, чтобы уверить своих читателей, что верующий «перешел от смерти в жизнь» (5:24). Кто соблюдает слово Иисуса, тот «не увидит смерти... тот не вкусит смерти» (8:51-52). Есть выражения, говорящие о смерти Иисуса (12:33; 18:32) и показывающие, что был важен способ Его смерти (на кресте). Иоанн не разъясняет, почему сие важно, но представляется ясным, что причина в том, что смерть на кресте означала проклятие (Вт. 21:23; ср. Гал. 3:13).

Ср. у Раймонда Е. Брауна: «В глазах иудеев казнь Иисуса на кресте навлекла на Него позор. Она считалась равнозначной повешению (Деян. 5:30; 10:39), во

¹ Рабби Гиллель сказал: «Чем больше изучения Закона, тем больше жизни... если он приобрел для себя слова Закона, он приобрел для себя жизнь в будущем мире» (Мипна, *Авот* 2:7).

Второзаконни 21:23 говорится: «Проклят пред Богом повешенный» (см. Гал. 3:13)» (*The Gospel According to John (XIII-XXI)*, New York, 1970, 851).

Именно смертью Иисуса, смертью, в которой Он взял на Себя проклятие, навлеченное грешниками, жизнь является тем, кто верует.

СТРАСТИ

Каждый из евангелистов по-своему внушает своим читателям важность повествования о страстях. Иоанн предваряет их долгим повествованием о том, что произошло в горнице вечером перед распятием. Ученики не знали, что ожидает их в ближайшем будущем, но Иисус знал, и Иоанн рассказывает о том вечере, непрестанно имея это в виду.¹ В этом Евангелии 12 глав, посвященных публичному служению Иисуса, а за ними следует 9, говорящих о событиях, окружающих страсти и воскресение. На самом деле, можно поменять эти числа местами, как делает, например, П.Гарднер-Смит (P.Gardner-Smith): он считает рассказ о воскрешении Лазаря началом повествования о страстях. Он не останавливается и перед тем, чтобы сказать: «В некотором смысле, все это Евангелие представляет собой повествование о страстях, поскольку четвертый евангелист всегда подразумевает великое завершение».²

В прологе Иоанна не упоминается крест, но по мере развития повествования распятие ясно присутствует в его речах о других, отвергающих Иисуса, и о жизни, которую Иисус принесет верующим. В начале служения Иисуса Иоанн Креститель говорит о Нем как об «Агнце Божиим» (1:29,36). Это выражение не встречается до того и не вполне ясно. Часто оно понимается как предсказание пасхальной жертвы, но этому противоречит то обстоятельство, что пасхальной жертвой не обязательно был ягненок (иногда — козленок); кроме того, по обыкновению того времени, жертва называлась просто «пасхой» (*pasccha*, как в 1 Кор. 5:7). Другие предположения состоят в том, что «Агнец Божий» может означать ягненка, ведомого на заклание (Ис. 53:7), Раба Господня (Ис. 53), кроткого агнца (Иер. 11:19), победительного Агнца Апокалипсиса, агнца, посланного Богом Аврааму и Исааку (Быт. 22), жертву повинности (Лев. 14:12 и далее), козла отпущения и прочее. Нет недостатка в предположениях, но нет и решительного свидетельства о том, что имел в виду Иоанн.

Однако он говорит, что Агнец Божий «берет на себя грех мира» (1:29), а агнец, уносящий грех, должен быть агнцем жертвоприношения. Невозможно привязать выражение к чему-нибудь хотя бы с некоторой

¹ Ч. Г. Додд указывает, что в отрывке 13:31-14:31 «упоминается об отшествии и возвращении не реже, чем через пять стихов. Этот диалог фактически посвящен объяснению смерти и воскресения Христа» (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, 403). И, хотя теме «отшествия и возвращения» не уделяется такого внимания после стиха 14:31, распятие имеется в виду постоянно. Вся беседа Тайной Вечери явно предназначена раскрыть значение распятия.

² *Saint John and the Synoptic Gospels*, Cambridge, 1938, 42.

определенностью, но оказывается возможным видеть в нем указание на любую из жертв (как показывает перечисление выше), вполне вероятно, что это как раз и дает ключ к отгадке. Здесь присутствует указание на все, чего должны были, но не могли достигнуть жертвы, и гарантирует нам, что неясно предвещавшееся жертвами, Христос исполнит в совершенной мере. Он действительно избавит от греха Своею смертью.

Иоанн сообщает, что на браке в Кане Галилейской, когда мать Иисуса сказала Ему, что нет больше вина, Иисус, среди прочего, ответил: «Еще не пришел час Мой» (2:4). В соответствии с контекстом, мы можем воспринимать это только в том смысле, что «еще не время Ему действовать». Но эти слова оказываются лишь первыми в ряду утверждения, что «час» или «время» Иисуса еще не пришло (7:6,8,30; 8:20). Затем, перед самым распятием, Он говорит: «Пришел час» (12:23,27; 13:1; 16:32; 17:1). Иоанн не привлекает внимания к этому выражению, но последовательность его употреблений впечатляет. Ненавязчивым образом Иоанн подчеркивает, что все двигалось к предназначенной кульминации. Приход Иисуса имел свою цель, и цель эта должна проявиться в распятии.

Хорошо известна проблема с рассказом об изгнании торговцев из храма. Происходило ли оно дважды? Переместил ли Иоанн его описание от конца служения к началу? Передвинули ли его синаптики от начала к концу? Подобные вопросы не должны задерживать нас¹, но необходимо заметить, что у Иоанна этот эпизод находится в начале и связан с пророчеством, относящимся к распятию и воскресению. Иудеи испытывали Его вопросом: «Каким знамением докажешь Ты нам, что имеешь власть так поступать?» — на что Иисус ответил: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (2:18-19). Они поняли, что эти слова относятся к храму, в котором молились, но Иоанн объясняет, что Иисус говорил о храме тела Своего (ст. 21). Этот разговор описан только у Иоанна; синаптики упоминают об очищении храма, но не приводят ничего подобного.

Значение ответа Иисуса иудеям было предметом оживленных споров. Некоторые видят в нем упоминание церкви («тела Христова»), другие думают об отмене жертвоприношений или разрушении реального храма.² Подобные взгляды определяются либо предположением, что Иоанн пользовался искаженным вариантом высказывания, либо что он неправильно его понял. Для настоящих целей важно то, что Иоанн ясно понимал эти слова как указание на смерть и воскресение Иисуса, которое и поместил очень близко к началу своего Евангелия. Мы вновь видим, что распятие присутствует с самого начала.

Есть также упоминания о «вознесении» Иисуса (3:14; 8:28; 12:32-34). Не может быть сомнения, что Иоанн использует этот глагол в значении «вознесен на крест», а в последнем из подобных фрагментов он добавляет

¹ Я разбирал эти проблемы в *The Gospel According to John*, Grand Rapids, 1971, 188-196.

² См. мою книгу *The Gospel According to John*, 198-205.

собственное объяснение: «Сие говорил Он, давая разуметь, какую смертью Он умрет» (12:33). Но обычно этот глагол использовался в другом значении. Мы встречаем его, например, в Деяниях 2:33 применительно к вознесению Иисуса на небо (он также употреблен в Послании к Филиппийцам 2:9 в сложной форме при упоминании Его возвеличения). Само слово, которое древняя церковь употребляла для превознесения Иисуса, Иоанн употребляет для Его распятия.

С учетом этого следует воспринимать представление Иоанна о славе. В прологе он говорит: «Мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца» (1:14). Что же они видели? Они видели незначительного Человека из Назарета, возвращающегося среди обычных людей в застое Римской Империи. Они видели, как Он учил обычных людей, совершил некоторые чудеса, жил праведно и отважно и умер на кресте. Некоторые высказывают предположение, что Иоанн имеет в виду славу, проявившуюся при преображении, но это значит игнорировать то обстоятельство, что Иоанн этот момент не описывает. И здесь не учитывается глубокое понимание Иоанном славы. Для Иоанна славу, настоящую славу, следует видеть, когда некто, имевший возможность занять величественное и возвышенное положение, принимает вместо него путь скромного служения. В распятии слава проявляется в превосходной степени, ибо там Тот, Кто не должен был умирать, страдал ради других. Так что, когда Иоанн говорит о «прославлении» Иисуса, он часто имеет в виду, что Иисус был распят (7:39; 12:16, 23; 13:31; ср. 21:19). Понимать славу как Иоанн — значит видеть тень распятия на всей жизни Иисуса.

Некоторые из высказываний «о Себе» указывают нам на распятие. Так, хотя высказывания о «хлебе жизни» (6:35,48 и др.) сами по себе не влекут необходимой связи со смертью, они приобретают ее, когда Иисус продолжает о людях, едящих Его плоть и пьющих Его кровь (6:51,53 и далее). Жизнь достается принятием Его смерти. То же и с Добрым Пастырем (10:11,14). Сущность Его действий в том, что «пастырь добрый полагает жизнь свою за овец». Возможно, мы различаем нечто подобное в словах «Я есмь воскресение и жизнь» (11:25), хотя некоторые доказывают, что сказанные слова относятся к воскресению и жизни верующего. Но невозможно отрицать, что в этом Евангелии жизнь верующему постоянно дается именно смертью Иисуса.

Иоанн ясно показывает, что спасение, ради которого умер Иисус, имеет вселенский масштаб. Иисус — «Спаситель мира» (4:42; это выражение встречается вновь в 1 Послании Иоанна 4:14 и более нигде в Новом Завете). Это не означает, что каждый человек в мире обязательно будет спасен, но подразумевает, что спасение, принесенное Христом, есть не «спасение в границах прихода», но доступно людям везде, каковы бы ни были их раса и национальность. Важно, что эти слова были сказаны самарянскими новообращенными; они были первенцами распространения спасения в мире за пределами иудаизма. Их утверждение не единственное. Бог послал Своего Сына, «чтобы мир спасен был чрез Него» (3:17),

а Иисус отдал Свою плоть «за жизнь мира» (6:51). Иисус искал Своих овец не только в израильском стаде (10:15-16). Когда Каиафа дал свой циничный совет, что лучше погибнуть одному человеку, чем всему народу (11:50), Иоанн истолковал его так, что Иисус умрет не только за народ, но также «чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино» (ст. 52). Иисус видел цель Своего «вознесения» в том, чтобы привлечь к Себе «всех людей» (12:32). А упоминание «всякой плоти» в молитве Тайной Вечери (17:2), возможно, следует понимать как еще одно указание, что Его забота простиралась на все человечество.

Есть обширные указания на враждебность к Иисусу — например, в главах 7 и 8. Представляется, что здесь Иоанн сосредоточил свое повествование на том, какое противодействие Иисус встречал в продолжение Своего служения. Иоанн начинает эту часть своего Евангелия, сообщая читателям, что иудеи пытались убить Иисуса (7:1), тема, продолжающая продолжение в дальнейшем (7:19,20,25; 8:37,40; ср. 5:18); предпринимались попытки арестовать Его (7:30,32,44; ср. также 11:57) и побить Его камнями (8:59; ср. 10:31). Ни одна из этих попыток не увенчалась успехом. Иоанн настойчиво внушает, что они совершались прежде, чем пришел «час» Иисуса, а до того времени Он был «в полной безопасности». Но они показывают, что во всем мире Сын Божий был нежелателен, и тем раскрывают атмосферу враждебности. С их помощью Иоанн обращает внимание на неизбежность смерти Иисуса в конце.

Выше говорилось, что Иоанн толкует слова Каиафы во вселенском смысле. Стоит рассмотреть эти слова более подробно. Первосвященники и фарисеи согласились, что после воскрешения Лазаря для них возникла опасность. Все поверят в Иисуса, думали они, если Он и дальше будет творить Свои «знамения», а в результате римляне могут отнять у первосвященников и фарисеев их привилегии. Но они только ворчали. Каиафа грубо сказал им об их невежестве («Вы ничего не знаете», — сказал он с эмфатическим двойным отрицанием, вполне допустимом в греческом языке, хотя переводчик и не поручится за арамейский) и продолжил: «И не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб» (11:49-50). Это было чисто политическое понимание преимущества: неважно было, виновен человек, или нет. «Убьем Его, чтобы не погибли остальные из нас», — стоит за этим. Но Иоанн отмечает эти слова, потому что видел в них более глубокую истину. Как первосвященник, Каиафа пророчествовал. Бог позволил ему произнести такие слова, потому что они были истинны, но истинны в совершенно ином смысле, чем тот, который вкладывал в них Каиафа. Иисус должен был умереть «за народ» (или вместо народа); Иоанн добавляет, что это означало не только иудейский народ, но всех «рассеянных чад Божиих». Слова Каиафы указывают на замещение. Иоанн использует предлог *hyper*, который имеет значение «вместо»; Он должен был быть на месте народа, чтобы народ мог спастись. Это важное указание на то, как Иоанн понимал искупление.

В главе 12 Иоанн приводит свое описание публичного служения Иисуса к завершению и делает несколько важных утверждений, вводящих в повествование о страстях. Некоторые еллины пришли к Филиппу, прося встречи с Иисусом, и вскоре Филипп и Андрей привели их к Нему. Иоанн ничего больше не говорит о них, но очевидно, что Иисус придавал значение их приходу, поскольку вслед за этим сказал: «Пришел час» (12:23). Присутствие еллинов обратило Иисусовы мысли к смерти, которую Он умрет, чтобы обратить грешников к Богу. Он видит в Своей смерти не поражение, но победу, ибо говорит о Своем «прославлении». Продолжая, Он обращает внимание, что пшеничное зерно остается зерном, если не падет в землю и не умрет. Только «умерев» (т. е., перестав существовать как зерно), приносит оно плод. Это указывает на общую истину, связанную с принесением плода. Личность, любящая свою жизнь, теряет ее, и только потерявший ее в этом мире сохраняет ее для жизни вечной (12:24-25). Иисус рассматривает возможность молить: «Отче! избавь Меня от часа сего» (Иоаннов эквивалент Гефсимании), и отрицает ее, заменяя молитвой, чтобы прославилось имя Отца (12:27-28). Это ведет к словам о том, что Иисус будет «вознесен».

Все это ясно нам показывает, что мысль о том, что Иисус умрет, дабы принести спасение, проходит через все Евангелие. Дело обстоит не так, чтобы Иоанн представлял себе Учителя, внезапно утратившего популярность и против всех ожиданий преданного Собственным народом римлянам и подвергнутого казни. Иоанн видит, что распятие предстояло Иисусу с самого начала. Он пришел умереть за других.

Иоанново описание самих страстей своеобразно. У него много общего с синоптиками, но сильны и авторские черты. Он, например, несколько больше выделяет то обстоятельство, что свершилась воля Божия, и показывает Иисуса хозяином положения. Когда стража пришла взять Его, Иисус («зная все, что с Ним будет» — 18:4) не делал попыток спрятаться или бежать, но вышел навстречу солдатам. Он спросил их: «Кого ищете?» и заставил их дважды повторить, что им нужен «Иисус Назорей» (18:5,7), а это значило, что ученики свободны. Очень важна Его забота о них в этот трудный час. То же относится и к величию, с которым Он встретил врагов эмфатическим «Я есмь», словами Божества. В результате солдаты отступили назад и упали на землю (18:6). Иисус — не бессильный беглец, затравленный до смерти превосходящим врагом. Он идет к Своему «часу» и с верой выполняет волю Бога. Мы говорим о Его «аресте», но применительно к Евангелию от Иоанна это не вполне точно. Солдаты не «арестовывают» Иисуса, Иисус предает Себя в их руки.

Иоанн пропускает описание страстей в Гефсимании. Высказывались догадки, что он хотел сосредоточиться на владении Иисусом положением в тот момент, а описание страданий могло быть неправильно понято. В любом случае, он уже привел свой эквивалент этой сцены в вопросах 12:27 и далее, следующих, что важно, за Его рассуждением о

пшеничном зерне, падающем в землю и умирающем. Иоанн изображал одиночество Иисуса на протяжении всего Евангелия, и, возможно, не хотел сосредоточивать изображение этого в одном эпизоде. Каковы бы ни были его основания, он пропускает моление о чаше, и здесь мы видим, что Иоанн по-своему отражает факты.

Иоанн приводит ряд подробностей, отсутствующих в других описаниях. Только он один сообщает, что Иисус сперва был приведен к Анне, и когда Его вели на распятие, Он нес Свой крест. Иоанну мы обязаны сведениями о том, что надпись на кресте была на трех языках и что иудеи оспаривали эту формулировку. Иоанн приводит три «слова» Иисуса с креста, которые не встречаются нигде в другом месте — Его слова к Марии: «Се, сын Твой», к возлюбленному ученику: «Се, Матерь твоя» (19:26-27), и слова обозначающие победный конец: «Совершилось!» (19:30). Только Иоанн сообщает о прободении Его ребер и о роли, которую Никодим играл при похоронах.

Один из наиболее значительных вкладов Иоанна состоит в том, какие подробности он сообщает о суде Пилата. По всем Евангелиям ясно, что суд над Иисусом состоял из двух стадий: слушание перед иудейскими властями и перед Пилатом. Иоанн мало что говорит о том, что происходило перед Каиафой, но много о том, что происходило, когда Иисус был приведен к Пилату.

С большой драматической силой Иоанн изображает столкновение Христа и Пилата, представителей Бога и кесаря. Все другие действующие лица отступают на задний план — Анна, Каиафа, воины, порывистый Петр и его спутники, и иерусалимская толпа — и мы остаемся наедине с Иисусом и Пилатом, говорящими о царском достоинстве (18:33-38). Присутствие толпы на заднем плане, возможно, намекает на то, что государство управляется невидимыми нам силами, но главное, что сообщает нам Иоанн, заключается в том, что в конечном счете правит или Христос, или кесарь. Христос — царь, но не в том смысле, как понимает это кесарь; царское достоинство Христа в том, что Он «свидетельствует об истине» (18:37). Но Пилат не понимал даже, что есть истина (ст. 38).

Важна именно истина, а не власть. Пилат трижды объявил о невиновности Иисуса (18:38; 19:4,6). Но иудеи говорили о «дружестве кесаря» (19:12), оказывая непосильное для решимости Пилата давление. Так они использовали власть, и Пилат уступил. Он отдал приказание предать Иисуса смерти. Так он распорядился властью. Власть развращает.

Но правда Божия не сокрушена. Воскресение раскрывает мысль Иоанна, что действительное верховенство принадлежит Богу, а не низким служителям земной власти. Иуда сделал свое, так же, как и Анна и Каиафа со своими соратниками, оставшимися неоскверненными, чтобы участвовать в трапезе. Толпа могла требовать освобождения Иисуса, но в результате манипуляций первосвященников была настроена так, что требовала, чтобы освободили Вараву, а об Иисусе кричала: «Распни!» Воинов очень забавляли затейники из их числа, изобретавшие разные

способы издевательства над беззащитным заключенным. А Пилат хотел поступить так, как следует, но только в случае, если это не будет затруднительно. Это была поразительная смесь людей, не злых сами по себе, каждый из которых, однако, мог сказать: «Нет у нас царя кроме кесаря» (19:15). Это признание было истинным в более глубоком смысле, чем они сознавали. Иоанн ярко обрисовывает эти два положения: в конечном счете нет царя кроме Христа или кесаря, и, несмотря на иллюзии людей сего мира, в конечном счете главенствует Христос.

ВЕРА

Итак, Иоанн показывает, что жизнь приходит благодаря смерти, вечная жизнь для людей Божиих — благодаря смерти Сына Божия. Как люди присваивают себе этот Божий дар? Ответ Иоанна гласит: «Верую».

Иоанн употребляет глагол «верить» (*pisteuein*) 98 раз, очень большое число для книги из 21 главы. Он никогда не употребляет соответствующее существительное «вера», — обстоятельство так и не нашедшее удовлетворительного объяснения. Возможно, дело в большей динамичности глагола по сравнению с существительным. Для нас удобно использовать слово «вера», в силу важности места, которое она занимает в христианском восприятии вещей, но мы должны иметь в виду способ выражения Иоанна.

Иоанн употребляет этот глагол четырьмя способами. Наиболее частая у него конструкция состоит из глагола с предлогом «в» (*eis*); выражение, в таком случае, обычно переводится «веровать в» и может предназначаться для выражения чего-то вроде обращения «ко Христу», говоря словами Павла.¹ Бультман усматривает здесь намек на миссионерскую проповедь древней церкви, посредством которой верующий «из (иудейской или) языческой веры обращался в христианскую веру».² Мы должны видеть в понимании Иоанна веру как безраздельную преданность, такую, что верующий становится одно целое со Христом и облекается во Христа. Иоанн немало говорит о «пребывании во Христе» (15:4 и др.), и именно вера приводит нас в это состояние. Иоанн не связывает явным образом идеи веры и пребывания, хотя иногда и близок к тому (12:46).

Конструкция «веровать в» иногда применяется к вере в Бога (14:1; см. также 12:44), но в подавляющем большинстве случаев указывает на веру в Иисуса. Иногда у Иоанна встречаются выражения «веровать во имя (Иисуса)», где «имя» обозначает саму личность (2:23), а также упоминания о вере в Сына (3:36), в Сына Человеческого (9:35), в Иисуса (12:11),

¹ Дж. Х. Моултон говорит, что «*eis* сразу вызывает мысль о приведении души в тот мистический союз, который Павел любил обозначать словами *en christō*» (*A Grammar of New Testament Greek, i, Prolegomena*, Edinburgh, 1906, 68.) Он не видит большой разницы между *pisteuein eis* и *pisteuein eni*, но подчеркивает разницу между ними и дативом.

² TDNT, 6:204.

«в Него» (напр., 3:16), «в Меня» (напр., 6:35) и в свет (12:36). Ясно, что такая конструкция представляет собой выявление значения упования на Иисуса, а это может делаться с нескольких точек зрения.

Часто говорится, что вера означает доверие и упование на личность, а не интеллектуальную приверженность ряду положений. Разумеется, в этом есть своя правда, и частота упоминаний о вере в Христа, несомненно, это выявляет. Но в вере есть и интеллектуальное содержание, и мы не поймем, что говорит Иоанн, пока не осознаем этого. Так, Петр говорит о вере, что Иисус — «Святой Боже» (6:69); при учете той истины, что Иисус «имеет глаголы вечной жизни», невозможно представить, чтоб апостолы отказались следовать Иисусу. Марфа провозгласила свою веру в то, что Иисус есть Христос (11:27), и вся книга Иоанна написана, дабы люди уверовали в это (20:31). Иисус употреблял эту конструкцию несколько раз. Люди должны уверовать, что «Я есмь» (8:24; 13:19) и не следует проходить мимо оборотов божественности в этих словах.¹ В других случаях проявляется взаимосвязь Иисуса с Отцом. «Верьте Мне, что Я в Отце, и Отец во Мне», сказал Иисус (14:11). Ученики призывались верить в то, что Он «исшел от Бога» (16:27; ср. 16:30). Вера в то, что Отец послал Иисуса, упоминается неоднократно (11:42; 17:8,21). Вера, как понимал ее Иоанн, означает больше, чем доверие к Иисусу как Благому Учителю и Доброму Человеку. Она подразумевает признание определенных истин, относящихся к Его Личности. Мы не можем истинно верить, если не видим Его таким, каков Он есть.

Конструкция с дативом означает «принимать как истину», «давать веру» кому-то. Иоанн говорит так о Боге (5:24); важно верить в то, что изрек Он. Примечательно, что Иоанн также говорит и о Христе (напр., 4:21; 8:45-46). Оборот может относиться к Христову слову (4:50), Его словам (5:47) или Его делам (10:38); все они связаны с Его личностью. И, разумеется, предполагается, что люди будут верить Писанию (2:22), которое может более точно обозначаться именем, например, Моисея (5:46-47) или Исаии (12:38).

Вера чрезвычайно важна для Иоанна; соответствующий глагол он употребляет так часто, что может пользоваться им и в абсолютном виде, говоря просто «верить»; нет необходимости всегда говорить, в кого эта вера (напр., 1:50; 4:41). Тридцать примеров этой конструкции у Иоанна делают совершенно ясным, что для него вера имела великую важность.

Но не следует думать, что каждая из этих конструкций так своеобразна, что употребление одной исключает другие. Если мы понимаем веру, как понимает ее Иоанн, не имеет большого значения, как мы это выражаем; все, что включает вера, подразумевается. Если мы действительно доверяем Христу, то, разумеется, принимаем то, что Он говорит,

¹ Ср. у Р. Шнакенбурга; «Это ветхозаветная формула Богооткровения, на которую у Иоанна притязает Иисус как возвеститель Нового Завета. Как говорит Он, для откровения Своего эсхатологического спасения и чтобы предложить его людям, в Нем присутствует Сам Бог» (*The Gospel According to St. John*, New York, 1982, 2:200).

за истину, мы также принимаем определенные истины, касающиеся Его личности и Его отношений с Отцом, верим Отцу и откровению Писания, причем все это настолько основополагающие вещи, что мы можем просто сказать — мы веруем. Мы видим это по фрагментам, где используется не одна конструкция. Так, Иисус спросил слепорожденного: «Ты веруешь ли в Сына Человеческого?» и немногим позже тот ответил: «Верую» (9:35-38). Кроме того, мы можем прочесть: «Верующий в Него... неверующий...» (3:18), и в этом сопоставлении невозможно усмотреть разницу в значениях двух конструкций. Подобным же образом Иоанн писал свое Евангелие, «дабы (мы) уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и веруя, имели жизнь...» (20:31). Здесь мы не можем установить разницу между «верить, что» и «верить». Но где бы и как бы это не выразалось, важно то, что мы верим.¹

ЛЮБОВЬ

Основополагающая истина заключается в том, что Бог настолько возлюбил мир, что отдал своего Сына, чтобы даровать спасение (3:16). Ясно, что в этом утверждении Евангелия от Иоанна 3:16 подразумеваются грешники. Иоанн говорит не о той любви, которая вызвана в Боге выдающимися человеческими достоинствами или привлекательностью. В Божией любви чудесно то, что она изливается на тех, кто лишен заслуг и недостоин. И эта любовь дорого стоит Богу. Она подразумевает распятие. Именно поэтому Иисус сказал ученикам, что не будет просить за них, «ибо, — по Его словам, — Сам Отец любит вас» (16:27).²

Действительно, в своей великой первосвященнической молитве Иисус сказал Отцу: «Ты... возлюбил их, как возлюбил Меня» (17:23). Воистину велика любовь к нам Отца, любовь, вызываемая Его любящей природой, а не какими-либо нашими заслугами. Он действительно любит тех, кто любит Иисуса и повинуется Ему (14:21,23), но предшествующие стихи показывают, что это не следует понимать как любовь по заслугам. Изучающий данное Евангелие не должен сомневаться в том, что любовь Божия велика, или в том, что она расточается вне зависимости от того, насколько мы ее заслуживаем.

Иоанн часто говорит о любви Отца к Сыну (напр., 3:35; 5:20; 10:17), и ясно, что это одна из великих истин, лежащих в основе этого Евангелия. В Иисусе мы видим не только Божественного Посетителя, но Сына, на Котором божественная любовь пребывает во всей своей

¹ Иногда мы встречаем другие конструкции с этим глаголом, такие как конструкция с аккузативом (11:26), с предлогом *περὶ*, «о» (9:18), и, возможно, *ἐν* (3:15), хотя этот последний случай лучше воспринимать, как пример абсолютной конструкции *ἐν*, относящимся к *ἐχθρῶν*.

² Иисус использует глагол *θιλέω*, тогда как в стихе 3:16 употреблен глагол *ἀγαπάω*. Некоторые видят между двумя этими глаголами выраженную разницу, особенно в разговоре Иисуса с Петром на берегу озера (21:15-17). Но невозможно обнаружить ясного различие о том, как Иоанн употребляет эти два глагола в целом, и лучше видеть в этом не более, чем стилистический вариант.

полноте. Любовь Сына к Отцу подразумевается постоянно, но находит свое выражение только единожды, когда Иисус говорит о познании миром того, что Он любит Отца (14:31).

О Его любви к людям говорится более часто. Умереть за друзей своих, как умер Иисус, значит показать любовь больше которой нет (15:13). Он любит их страстно. Распятие показывает это, как и то обстоятельство, что Он любил их, как Отец любил Его (15:9), и что Он «крайне» возлюбил их (13:1), выражение может также означать «до конца» (как обычно у Иоанна могут подразумеваться оба значения, но подчеркивается именно качество любви). Иисус призывает своих последователей «пребывать в любви» (15:9-10). Разумеется, ничто не может отвратить Его от любви к нам, но мы своей жизнью можем воспрепятствовать действию этой любви. Соблюдая Его заповеди мы способствуем тесноте содружества. Иоанн часто говорит, что Иисус любил учеников как сообщество (13:34; 15:9), а иногда упоминает о любви Иисуса к отдельным личностям, например, к Марфе и Марии, к Лазарю (11:5; Лазарь также называется Иисусу как тот, «кого Ты любишь» (ст. 3). И, конечно, не следует забывать упоминаний об ученике, «которого любил Иисус» (13:23; 19:26; 20:2; 21:7,20).

Любовь Бога и Христа к нам призывает к ответной любви. Иисус говорит о любящих Бога (14:15,23,28; 16:27), часто связывая соблюдение Его заповедей с этой любовью. Ясно, что, если мы действительно любим Христа, мы захотим делать то, что радует Его, в то время как постоянно пренебрегая Его повелениями, мы подвергаем сомнению истинность нашей любви (14:24). Иисус дал своим ученикам то, что назвал «новой заповедью»: «Как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (13:34; ср. 15:12,17). Существует очень старая заповедь, повелевающая верующим любить друг друга (Лев. 19:18), так что нова не любовь сама по себе. Ново указание, кого мы должны любить, как любил нас Христос, а та любовь, которую испытывал Он, была и есть, и притом направлена на людей недостойных. Он любит, потому что представляет Собой любящую Личность, а не из-за привлекательности возлюбленного. И чем более мы принимаем в себя Божию любовь во Христе к нам, недостойным, тем более откликаемся на нее, становясь любящими людьми. Именно этот вид любви показывает людям, что мы ученики Иисуса (13:35).

Важность любви видна в тройном вопросе, который Иисус задал Петру (21:15-17). Петр трижды отрекся от Иисуса, и его первенство в сообществе должно было оказаться под вопросом. Тройное подтверждение им любви к Господу, подкрепленное тройным повелением Иисуса пасти Его стадо, несомненно восстановило Петра в прежнем положении. Интересно, что в такой ситуации Иисус спрашивал Петра не о его смелости, способности или готовности достойно осуществлять предводительство. Иисус спрашивал о его любви и только о любви. В христианской жизни нет ничего важнее, чем любовь.

Иногда Иоанн упоминает менее значительную любовь, свойственную тем или иным людям. Он говорит о некоторых, возлюбивших тьму более, чем свет (3:19), и о любящих славу человеческую (12:43). Он напоминает, что мир любит свое (15:19) и предупреждает, что каждый, любящий свою жизнь, погубит ее (12:25; настоящее время указывает на ту истину, что сама любовь к этой жизни означает ее потерю).

ГРЕХ

Внимание Иоанна к таким темам, как воплощение, вечная жизнь, вера и любовь вполне очевидна, и некоторые исследователи переходят от признания этого к утверждению, что он мало внимания уделял греху. Таким образом, оказывается некоторой неожиданностью, когда выясняется, что слово *hamartia*, «грех», встречается у Иоанна 17 раз — столько же, сколько в 1 Послании Иоанна, и более, чем в любой другой книге, кроме Послания к римлянам (48 раз) и Послания к евреям (25 раз). Для Иоанна грех есть самое важное понятие. В самом начале он отмечает слова Крестителя: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (1:29), а ближе к концу книги — высказывание Иисуса о прощении грехов (20:23). Вечная жизнь, столько значащая для Иоанна, может быть представлена в выражениях, связанных с прощением греха.

Грех — весьма серьезная проблема. Иисус сказал человеку, которого только что исцелил от хромоты, длившейся 38 лет: «Не грехи больше, чтобы не случилось с тобой чего хуже» (5:14). Несколько раз Иисус упоминал о людях, которые «умрут во грехе (или грехах)» (8:21,24), что, очевидно, тем ужаснее, что не определено точно. Он говорит о грешнике как о «рабе греха» (8:34). Не все грехи равны, ибо Иисус сказал, что «более греха» на том, кто предал Его Пилату, чем на Пилате (19:11). Это не означает, что Пилат в данном случае не согрешил. Выражение «более греха» подразумевает, что может быть и «менее греха», Иисус не утверждал, что Пилат невиновен. Всякий грех — чудовищное зло, но нация, обладавшая словом Божиим и, тем не менее, предавшая Сына Божия на убийство, совершала особенно чудовищный грех.

Иисус отверг некоторые ложные представления о грехе. Так, Иоанн сообщает о случае, когда, столкнувшись со слепорожденным, ученики спросили Иисуса: «Кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?» (9:2). Они задавали свой вопрос в соответствии с убеждением иудеев, точно выраженным р.Амми: «Нет смерти без греха, и нет страдания без беззакония» (Талмуд, *Шаб. 55а*).

Было нелегко представить, как человек до своего рождения мог согрешить так ужасно, что наказанием ему стала пожизненная слепота. Не легко было понять, как грех его родителей, каким бы чудовищным он ни был, мог повлечь пожизненное наказание не их, но их сына. Раввины не считали подобные проблемы совершенно неразрешимыми, но ученики находили затруднительным приписывать им слепоту человека.

Они полагали, что младенец способен грешить, будучи еще во чреве матери; взгляд, основывающийся на Бытии 25:22 (см. *SBK*, 2:528-29). Есть некоторые свидетельства о предсуществовании души (Книга Премудрости Соломона, 8:20), и предполагалось, что она могла грешить тогда. Но непохоже, чтобы такие взгляды разделялись многими. Иногда считалось, что дети родились прокаженными или эпилептиками за грех отцов (*SBK*, 2:529). Смерть молодого учениго приписывалась идолопоклонничеству его матери, когда она беременна им (Ruth R. VI, 4)

Иисус сказал им, что не грех причина несчастья слепца. Его слова должны были принести глубокое облегчение людям, привыкшим считать, что любое страдание вызвано предшествующим ему грехом.

В конце этого эпизода приводится важное учение о грехе. Иисус говорил о том, что пришел в мир для суда, «чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (9:39). Утверждение о даровании прозрения, физического или духовного, понять нетрудно, но то, что следует за ним, — трудное место. Возможно, Иисус подразумевал, что Его пришествие избочликает людей, подобных фарисеям, притязавших на зоркость, но бывших духовно слепыми: теперь обнаружилась их действительная слепота. Эти фарисеи спрашивали: «Неужели и *мы* слепы?» — на что Иисус ответил: «Если бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас» (9:41). Они притязали на духовную зоркость, но действовали подобно слепцам. В этом и был их грех.

Пришествие Иисуса выявило грех мира, который Ему противился. На Тайной Вечере Иисус сказал своим последователям, что люди, о которых велась речь, не «имели» бы греха, если бы Иисус не пришел и не учил их, а теперь не имеют оправдания своему греху (15:22). Подобное же высказывание относится и к Его делам. Люди видели, что Он творит, и все же отвергли Его; это означает, что они видели и ненавидели и Иисуса, и Отца (15:24).

Именно отрицание деяний Бога во Христе обличает в людях грешников. Даже религиозные люди противились Иисусу и тем самым Богу, хотя и не сознавали неправедности своих поступков. Необходимо, чтобы в нас подействовал Святой Дух, чтобы заставить нас осознать нашу греховность (16:8), но, если люди отвергают действие, совершаемое в них Святым Духом, они не могут знать своего греха. Этот грех связан с неспособностью верить в Иисуса (16:9).

В большинстве случаев слово «грех» у Иоанна встречается в единственном числе — то есть обозначает не столько отдельные злые деяния, сколько принцип, направляющий человека в ложную сторону. Наша основная проблема заключается именно в этом, и «Агнец Божий» в своей жертвенной смерти избавляет именно от этого греха (также, разумеется, как и от отдельных грехов, совершаемых людьми). Люди того времени, и особенно религиозные люди, могли сознавать, что иногда поступают неправедно. Но они не осознавали ни своей врожденной греховности, ни того, что эта греховность вводит их в грех и превращает в рабов

греха. Иоанн ясно понимал это, равно как и то, что Иисус дал ответ на человеческие проблемы. Иисус избавил мир от греха.

МИР

Иоанну было что сказать о «мире». Он употребляет слово *kosmos*, «мир» 78 раз, тогда как ни в какой другой книге Нового Завета оно не встречается чаще 21 раза (1 Кор.; в 1 Ин. оно встречается 23 раза). Идея «мира» у Иоанна важна для нашего понимания цели прихода Иисуса.

Само слово *kosmos* изначально означает что-то вроде «порядка» (LSJ), затем оно стало использоваться для обозначения орнамента, украшения (как в 1 Пет. 3:3). Но древние не знали орнамента, не знали драгоценности, которая могла бы соперничать со вселенной, в которой мы живем, с ее упорядоченностью и великолепием. Так, *этот* орнамент, *эта* драгоценность есть *космос*. Мы сталкиваемся с таким словоупотреблением в молитве Иисуса, когда Он упоминает о славе, которую имел у Отца «прежде бытия мира» (17:5; ср. ст. 24; 21:25 и др.). Но, по восприятию людей, наиболее важная часть вселенной — та, в которой живем мы, так что слово начало использоваться применительно к этой земле. Слово было «в мире» (1:10); Иисус исшел от Отца и «пришел в мир» (16:28). Такие случаи совершенно естественны и едва ли требуют пояснений.

В дальнейшем естественном развитии выражение употребляется для наиболее важного для обитателей земли — для обозначения их самих. Так, Иисус говорит о Себе как о «свете миру» (8:12; 9:5) и упоминает суд над миром (12:47). Фарисеи безнадежно говорили: «Видите... весь мир идет за Ним» (12:19).

Но мир в этом смысле неоднороден. Некоторые люди в мире отвечают на весть Иисуса благоприятно, некоторые — нет. Слово «мир» иногда употребляется для обозначения тех, кто отзывается таким образом, хотя это не всегда так. Иисус называется «Спасителем мира» (4:42); Он говорит, что пришел спасти мир (3:17; 12:47). Он «Агнец Божий, Который берет грех мира» (1:29). За этим делом спасения стоит любовь Божия, «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (3:16). Христос «дает жизнь миру» (6:33,51). Подобные фрагменты не означают, что будет спасена каждая отдельная личность в мире, но указывают на всеобщий масштаб даруемого Иисусом спасения. Оно не ограничивается принадлежащими к иудеям или любому другому народу, либо набожными, интеллектуалами, богатыми, бедными или любой другой ограниченной группой. Это спасение, открытое всем, кто бы они ни были. Вот важная часть нашего понимания воззрений Иоанна на то, что совершил Христос.

Более часто, однако, Иоанн видит мир противостоящим Христу и Христовым людям. На Тайной Вечере Иуда (не Искариот) вопрошал, как Иисус хочет явить Себя им, «а не миру» (14:22). Эти два сообщества

людей различаются. Это видно, например, когда Иисус отделил Себя от «иудеев», говоря: «Вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира» (8:23). Его существо божественно; оно не принадлежит сему миру, как существо Его противников. Различие между тем, чтобы быть «от мира сего» и не быть от него, таким образом, во многом сходно с тем, чтобы быть «от нижних» и «от вышних». Иисус повторил это различие и связал учеников с Самим Собой (17:14,16). С другой стороны, царство Христово не от сего мира (18:36). Он главенствует как царь, но это не означает, что Его главенство того же рода, что и у Пилата. Его цель и перспектива совершенно иные.

Ученики были даны Иисусу «от мира» (17:6), и их существование «не от мира» означало, что мир возненавидит их. Иисус сказал Своим неверующим братьям: «Вас мир не может ненавидеть». Напротив, Его мир ненавидел, потому что Он свидетельствовал о нем, что «его дела злы» (7:7). Здесь видна неотвратимая противоположность между миром, приверженным своему злу, и теми, кто принадлежит Богу и тем самым противостоит злу. Если бы ученики были «от мира», мир любил бы их, но Иисус «избрал их от мира», и это навлекло на них ненависть мира (15:19). Но Иисуса мир возненавидел прежде, чем их (15:18); не удивительно, что ненависть, испытываемая к Господину, перешла на учеников. Мир ненавидел их потому, что они не принадлежали ему (17:14), он возрадуется, когда они будут печалиться (16:20).

Противление мира проявляется в самом начале этого Евангелия, ибо в прологе мы читаем, что *Логос* был в мире, — в мире, через Него сотворенном, и «мир Его не познал» (1:10). В мир пришел свет, а люди возлюбили тьму больше света из-за зла, которое совершили (3:19). Мир не познал Бога (17:25). Это не удивительно, ведь князь мира — сатана (12:31; 14:30; 16:11). Мир не может получить Духа истины (14:17), хотя этот Дух обличает его о грехе, и о правде, и о суде (16:8).

Все это ведет к мысли, что мир все же предмет Божией любви (ср. 3:16). Отец послал в мир Сына (10:36; 17:18; ср. слова Марфы: «грядущий в мир» — 11:27). Иисус говорил миру (8:26; 17:13; 18:20) так, обозначая готовность учить тех, кто будет слушать. И Он молился не за мир как таковой (как мог Он молиться, чтобы мир пребывал в своей греховности?), но чтобы мир уверовал и познал, что Отец послал Его (17:21,23). И, хотя Иисус не молился за мир (17:9), не молился Он и о том, чтобы ученики были взяты из мира (17:15). У них была миссия в мире, и точно так же, как Отец послал в мир Сына, Сын послал в мир их (17:18). Эта миссия не называется, но из всего этого Евангелия ясно, что они должны были жить для Бога и провозглашать весть, данную им Иисусом, чтобы приобрести для Бога людей.

Имея распятие как непосредственное будущее и малую группу учеников, готовых (в самом скором времени) оставить Его и бежать, Иисус действительно мог сказать: «Я победил мир» (16:33). Мир причинил Ему все зло, какое мог, и должен был продолжить приносить скорби Его

людям (16:33). Но победа принадлежит не миру. Она принадлежит Христу, и для Иоанна это значительная истина. Пусть его читатели не унывают и не заблуждаются. Победил именно Иисус.

СВЕТ

Конфликт между светом и тьмою принадлежит к наиболее естественной символической и встречается во многих религиях. Иоанн писал о *Логосе* как о Творце всего сущего и добавлял: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (1:4). Возможно, это напоминание о фрагментах Ветхого Завета, связывающих жизнь и свет с Богом, например: «У Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет» (Пс. 35:10). Свет и жизнь, которые иудеи видели в Боге, Иоанн видит в *Логосе*. Кто последует за Ним, будет иметь «свет жизни» (8:12). Без Него мы во тьме, но Он приносит свет, освещающий всю жизнь.

«И свет во тьме светит, — писал Иоанн, — и тьма не объяла его» (1:5). Светить во тьме — это и есть назначение света. Нет смысла зажигать спичку для освещения при свете дня, тогда как в глухую полночь даже малый источник света дает желанное освещение. Люди Божии посланы сиять во тьме. Легче и приятнее добавить нашу малую долю света к свету, излучаемому нашими единомышленниками. Но тьма мира нуждается в просвещении. Именно это, говорит Иоанн, произошло, когда пришел Иисус. Свет светит, и тьма его не объяла.¹

Иоанн продолжает утверждать главное для него — что в Иисусе мы видим Сына Божия, Который был послан в мир, дабы принести нам спасение ценой Своей жизни. Иоанн воспринимает это в выражениях света и тьмы. *Логос*, говорит он, «был Свет истинный, Который просвещает всякого человека», и «Он приходил в мир» (1:9). «Свет пришел в мир», — говорит Иисус (3:19), и повторяет: «Еще на малое время свет есть с вами» (12:35). Он сказал: «Я свет миру» (8:12; 9:5), и даже: «Я свет пришел в мир» (12:46). Все подобные высказывания показывают, что просвещение мира — в Иисусе, в то время, как контрпозиция этого утверждения всегда подразумевается и иногда формулируется: отвергать Иисуса значит отвергать свет и блуждать в темноте.

Иоанн Креститель знал, что есть свет. Он был послан от Бога, чтобы свидетельствовать о свете (1:6-7). Сам он не был свет (1:8), но пришел засвидетельствовать его. Современники смутно воспринимали, что происходит, потому что хотели малое время порадоваться при его свете (5:35). Но, в общем, они подпали под осуждение, возлюбив тьму болес

¹ NIV гласит «тьма не познала его» (ср. KJV). Глагол *καταλαβάνω* подразумевает идею удержания чего-то так, что оно становится собственным, и иногда это может относиться к умственному восприятию. Таким образом, подобный перевод может быть оправдан. Но тьма не пыталась понять свет, скорее, они находятся в непрерывном противоборстве. Менее распространенное значение глагола — «побороть», и, вероятно, здесь он использован именно в таком значении. Иоанн изображает конфликт и говорит, что тьма не победила. Аорист, возможно, относится к единичному событию кульминации конфликта на Голгофе. Но даже там тьма не была победительницей.

света из-за своих злых дел (3:19). Их порочные дела вызывали ненависть к свету и нежелание идти к нему, чтобы их дела не были представлены в истинном виде (3:20). Подобно ходящим в темноте, они спотыкались, потому что в них не было света (11:10). Отметьте перемену образа: Иисус говорил о свете как о чем-то пребывающем в нас, а не о приходящем извне. Конечно, свет представляет собой и то, и другое — все зависит от того, какой стороне уделяется сейчас внимание. Фрагменты, подобные разобранным, строго осуждают зло, какое представляет собой тьма.

Но есть такие люди, которые, как Креститель, отзываются на свет. Они «поступают по правде» и идут к свету (3:21); они ходят, пока есть свет, и тьма не объемлет их (12:35). Они верят в свет (что показывает, что свет тесно связан с Иисусом) и могут стать «сынами света» (12:36). Ясно, что Иоанн видит в представлении о свете важный способ восприятия Христа и Его спасения.

ИСТИНА

Идея истины в греческих текстах обычно очень близка к нашей. Истина — качество высказывания (истина как противоположность лжи) или качество бытия (истина как противоположность простой видимости). Но эта идея богаче и разнообразнее в Ветхом Завете, например, Бог может быть назван «Богом истины» (Пс. 30:6; Ис. 65:16). Мы знаем окончательную истину только поскольку знаем Бога. Из этого складывается представление о том, что мы представляем собой и как мы живем. Псалмопевец упоминает изречение истины не только устами, но также и в сердце (Пс. 14:2); он «ходит» (то есть, живет) в истине Бога (Пс. 25:3). «О, Господи! очи Твои не к истине ли обращены?» — вопрошает Иеремия (Иер. 5:3). Там много и других упоминаний об истине; в Ветхом Завете идея истины богата и закончена.

Эта ветхозаветная концепция прослеживается и у авторов Нового Завета, которые тоже видят в понятии истины обширное значение. Как и в Ветхом Завете, в Евангелии от Иоанна истина ассоциируется с Богом, слово Которого «есть истина» (17:7). Те, кто поклоняется Богу, таким образом, должны поклоняться «в духе и истине» (4:23-24).

Особенно тесно истина связана с Иисусом. Иисус в самых торжественных выражениях заверил Пилата, что основная Его забота — об истине: «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине» (18:37). *Логос* «полон благодати и истины» (1:14), и, кроме того, «благодать и истина произошли чрез Иисуса Христа» (1:17). Отметьте связь истины с благодатью. Вне пролога Иоанн не употребляет в своем Евангелии слова «благодать», но оно должно подразумеваться, когда упоминается истина, а это слово он употребляет часто. Похоже, что истина, так сильно связанная со Христом, приносит спасение. Благодать и истина приходят к людям только поскольку их приносит Христос.

Вопрос: «Что есть истина?» (18:38) Пилат задал в очень значительном месте этого Евангелия. Иисус предстоял перед ним, ученики бежали, предводители иудеев выдали Его, и правитель должен был принять свое решение. Он сказал Иисусу о Его царствовании, а Иисус ответил, что сама причина Его пришествия на землю была связана с истиной. Но что же такое истина? Иоанн не дает ответа ни устами Иисуса, ни устами Пилата, ни чьими бы то ни было еще. Но в Евангелии есть ответ делами, поскольку Иоанн немедленно переходит к описанию распятия. «Может быть только одно значение слова ἀλήθεια в четвертом Евангелии: это истина о смерти и воскресении Иисуса, о которой свидетельствуется в стихах 16:7 и 17:19. Это соответствует всему богословию четвертого Евангелия, суть которого — в «вознесении Иисуса».¹

Иисус мог сказать: «Я есмь... истина» (14:6). В этом высшем смысле истина не есть нечто отдельное от Иисуса, так чтобы Он мог указывать людям помимо Себя на истину. Скорее, в глубочайшем смысле слова, Он *есть* истина. Он постоянно изрекал истину (8:40,45-46; 16:7). По этому Евангелию, единственное, что совершил Иоанн Креститель, было свидетельство об Иисусе, и об этом говорится как о свидетельстве об истине (5:33). Возможно, подтверждение данной мысли можно усмотреть также в том, что диавол, противоположность Иисусу, как сообщается не устоял в истине, потому что в нем нет истины (8:44). Как считает Иоанн, не может быть ни малейшего сомнения, что окончательная истина доступна через Иисуса и только через Иисуса.

Иногда Иисус говорил о «Духе истины» (14:17; 15:26; 16:13), одной из задач которого было вести последователей Иисуса «на» или «ко» всякой истине (16:13). Понятие истины применимо и к ним. Те, кто «пребудет в учении Иисуса, истинные Его ученики, ведают истину, и истина делает их свободными» (8:32). Иисус говорил в первую очередь не об интеллектуальной свободе, хотя, в некотором смысле, освобожденные Христом, конечно, свободнее в своем мышлении и во всех других отношениях. Он имел в виду свободу от ложных путей, от ослепления грехом, которую приносит Его спасение. Зло всегда означает рабство, и пребывающие в нем среди прочего остаются в неведении о своем действительном положении. Только истина может освободить их. А когда истина совершила в них свое действие, это становится столь отличительной их чертой, что о них можно сказать, что они «от истины» (18:37; ср. ссылку на того, «кто от Бога» — 8:47). О них можно сказать, что они «делают правду» (3:21); истина есть свойство их действий так же, как и речи. Они освящаются «истиной» (17:17), — утверждение, возможно, содержащее еще одно упоминание о творимом Христом деле спасения, потому что далее Он говорит, что освящает Себя, чтобы и они были освящены истиной (17:19). Его освящение Себя несомненно связано со смертью во имя спасения.

¹ A. Corell, *Consummatum Est*, London, 1958, 161.

СУД

Иоанну есть что сказать о суде. Он употребляет существительное *krisis*, «суд», 11 раз (только у Матфея оно встречается чаще — 12 раз), а глагол *krinein*, «судить» — 19 раз (только в Деяниях оно употребляется большее число раз — 21; если мы объединим случаи употребления существительного и глагола, у Матфея их будет 18, в Деяниях — 22, а в Евангелии от Иоанна — 30). Иногда мы переводим данные слова как «осуждение» и «осудать», поскольку Иоанн иногда использует их для обвинительного суждения (как иногда делаем и мы, хотя и не столь часто).

Иоанн писал, что Иисус пришел не для суда (3:17; 8:15; 12:47), а иногда, что для суда (9:39; ср. 3:19; 5:20,30; 8:16; 12:48); это озадачивает. Нам должно быть ясно, что миссия Иисуса была миссией спасения. Он пришел не судить кого-нибудь, но спасти людей, Он умер на кресте, чтобы принести спасение, и Его смерть предвиделась с самого начала (1:29; 3:16). Но спасение не происходит автоматически: «верующий в Него не судится», но «неверующий уже осужден, потому что не уверовал» (3:18).

Суд представляет собой оборотную сторону спасения. Иисус умер, дабы принести нам спасение, но это не означает, что мы спасаемся насильно. Двери широко раскрыты, и каждый верующий входит. Но тот, кто отказывается верить, кто предпочитает следовать по собственному эгоцентрическому пути вместо того, чтобы принять перемены, связанные с причислением к христовым людям, навлекает на себя осуждение. Предложение спасения означает в то же время суд над личностью, отвергающей этот дар. Эти вещи неразделимы. Таким образом, с одной стороны, Иисус пришел не судить людей, но принести им спасение, и верующие спасены. Но с другой стороны, предложение спасения неизбежно влечет суд над теми, кто отвергает его: «Если бы Я не пришел и не говорил им, — сказал Иисус, — то не имели бы греха, а теперь не имеют извинения во грехе своем» (15:22; похожее утверждение относится к делам, сотворенным Иисусом среди них — ст. 24). Мы — ответственные люди. Мы не можем избежать ответственности за наши действия, и причиной пришествия Иисуса отчасти было намерение заставить нас принять эту ответственность — другими словами, привести нас на суд.

Мы видим то же самое во фрагментах, говорящих о природе суда. Сразу вслед за великими словами об отдаении Богом Своего Сына, чтобы верующие могли спастись (3:16), нам сообщается, что целью Бога было спасение, а не суд (ст. 17). Затем следуют слова о том, что происходит с тем, кто верует, и что — с тем, кто не верует (ст. 18). Этот последний «уже осужден... Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (ст. 18-19). Это очень важный фрагмент для нашего понимания воззрений Иоанна на суд. Он не говорит, что люди будут судимы, *потому что*



возлюбили тьму более света. Он говорит: обстоятельство, что они возлюбили тьму более света *представляет собой их суд*.

Представьте человека, вечно закрытого в темной комнате. Комната не имеет окон, стены ее черны, потолок черен, пол черен, дверь закрыта. Нет никакого света. Этот человек ведет убогое существование, которое едва можно назвать существованием. Но он не должен оставаться там. Дверь не заперта. Он может открыть ее и выйти на свет Божий. Но он этого не делает. Он любит тьму. Именно любовь ко тьме обрекает его на такое ограниченное существование.

Иоанн утверждает, что люди, избирающие жизнь во грехе и отказывающиеся поверить в Иисуса Христа, подобны этому человеку. Не столько Бог говорит: «Я накажу тебя!», сколько они сами себя наказывают. Их любовь ко тьме, их отвержение света суть сами по себе их наказание, избранное ими для себя.

Таким образом, суд представляет собой наличествующую действительность так же, как вечная жизнь. Но в ином мире должен воследовать более полный опыт вечной жизни, это верно и в отношении суда. Вершащийся суд, столько значащий для Иоанна, — не единственный. Судный день в конце мира — тоже реальность. И мерилом в тот день по-прежнему будет то, что люди сделали с учением Иисуса: «Слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день» (12:48). Иоанн подчеркивает то обстоятельство, что Судией этого великого дня будет именно Иисус. Мы отметили ранее, что это характерно для христианского учения. Иудеи не представляли Мессию судьей людей, они были уверены, что окончательный суд будет вершиться одним Богом. Иоанн не отказывается в действительности от этого представления, но мыслит Бога вершащим суд через Сына. Сам Отец «не судит никого, но весь суд отдал Сыну» (5:22); «дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий» (5:27). Таким образом, в последний день те, кто в гробах, услышат голос Сына Человеческого и изыдут — «творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения (или суда)» (5:28-29).

Иногда Иоанн говорит о качестве суда. Иисус возражал против суда противящихся Ему, потому что они судили «по наружности» (7:24) и «по плоти» (8:15). Его собственный суд не таков. В какой-то мере это могло быть причиной заявления Иисуса, что Он не судит (8:15); то, что делает Иисус, настолько отлично от того, что делали они, что едва ли может быть названо тем же словом. Его суд — суд «праведный» или «справедливый» (*dikaia*; 5:30); суд «истинный» (*alēthinē*; 8:16). Это проистекает из Его тесного содружества с Отцом: Он не ищет творить Свою волю, но волю Отца (5:30); Он не один, ибо Отец, пославший Его, с Ним (8:16).

То, что Он говорит о суде совершенно не очевидно для естественного человека, и Иисус учит, что требуется действие Святого Духа, дабы убедить кого-нибудь о суде (16:8). В основном это касается осуждения

«князя мира» (16:11), поскольку далеко не ясно, что в распятии был вынесен приговор лукавому. Необходимо проникновение, даваемое Духом, чтобы различить это. Важно различать, что справедливость осуществляется в способе, которым мы спасаемся, так же, как и в самом факте нашего спасения. Сатана не просто побежден, но осужден.

ТАИНСТВА

Существует большое разнообразие мнений о степени важности, которую Иоанн придает крещению и святому причастию. Он не упоминает ни того, ни другого, и отсюда некоторые делают вывод, что он не придает им никакого значения. Другие, однако, полагают, что, не именуя их, Иоанн сообщает важные учения о крещении в главе 3 и о святом причащении в главе 6. Можно расширить число этих ссылок, как, например, делает Оскар Кульман, усматривая упоминания о крещении там, где Иоанн говорит о воде и о святом причащении, где он говорит о крови.

Нелегко отбросить тот факт, что Иоанн не упоминает ни одно из двух таинств. Это особенно примечательно в отношении святого причащения, поскольку его описание Тайной Вечери гораздо длиннее остальных. Следовало бы ожидать, что причащение будет как-нибудь упомянуто. То, что он не упоминает его здесь, с несомненностью указывает, что он не придает ему такого центрального положения, как некоторые ученые.

Язык стихов 6:51-58 представляется некоторым экзегетам настолько самым очевидно евхаристическим, что они безоговорочно отменяют любое толкование, не усматривающее здесь упоминания о причащении. Тем не менее, существует четыре сильных аргумента в пользу второй точки зрения.

Первый опирается на *контекст*. Иоанн сообщает, что это говорилось не группе преданных учеников, но толпе, включавшей противников Иисуса, и людей, хотя и заинтересованных Им, но не преданных Ему по-настоящему. Никто не объяснил удовлетворительным образом, почему Иоанн хотел убедить нас, что именно такой аудитории Иисус преподавал свое учение о таинстве, которое должны были соблюдать только истинные христиане. Никто не объяснил, почему Иисус должен был учить таких слушателей о еще не учрежденном таинстве. Они, без сомнения, не были готовы к пониманию.

Второй довод связан с *языком*. Иисус произнес: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (6:53). Язык этой речи безусловен. Без ядения и питья, о котором говорит Иисус, жизнь вообще невозможна. Но невероятно, что единственная вещь, необходимая для вечной жизни, — это выполнение литургических правил. Следует также отметить, что в действительности это не язык евхаристии. Иисус говорил о ядении Его «плоти», а не «тела», но именно слово «тело» употребляется, когда древняя церковь говорила

о причастии. Разница, возможно, невелика, но она присутствует. Не так первые христиане говорили о причастии.

Третье обстоятельство заключается в том, что благословение, даруемое по словам Христа, Его Плотью и Кровью, как говорится в том же самом фрагменте, проистекает от принятия Христа или веры в Него (ст. 35,40,47). Если вечная жизнь дается верою во Христа, она не связана соблюдением литургических обрядов.

В-четвертых, иудеи часто использовали метафору еды и питья для обозначения принятия чего-то в самое свое существо. Это не обязательно подразумевает физический акт поглощения пищи. Часто под этими словами подразумевается, например, принятие закона, или «пища богов». Не следует думать, что такие слова должно понимать как обозначение физического принятия чего-то; они относятся к дару духовного благословения.¹

Однако в то время, как данный фрагмент говорит о духовном принятии нами Христа, уже постигнув это, мы можем сказать: «Таким же образом мы получаем Его, причащаясь хлеба и вина».² Но нельзя утверждать, что смысл данного высказывания сводится в первую очередь к совершению таинства.

Подобное же отношение следует иметь к учению Иоанна о таинстве в целом. Прямо об этих обрядах он не говорит ничего. Но он говорит о духовных реалиях, на которые они указывают, и понимание его учения позволяет нам следовать обрядам более осмысленно.

¹ Х. Одебегг подробно документирует такое употребление (*The Fourth Gospel*, Amsterdam, 1968, 235-269). Мнение, что Евангелие от Иоанна, глава 6, относится к святому причастию, он комментирует так: «Тот, кто понимает слова о ядущих и пьющих плоть и кровь, как относящиеся к хлебу и вину евхаристии, принимает в точности тот же ошибочный взгляд, представителями которого выступают Никодим в главе 3 и «иудеи», а именно, что реалистические выражения И. относятся к предметам земного мира, а не к предметам небесного» (с. 239).

² Ср. у Ф. Д. Мориса (F. D. Maurice): «Если вы спросите меня, говорит ли Он здесь об евхаристии, я скажу: "нет". Если вы спросите меня, где я могу узреть смысл евхаристии, я скажу: "Нигде я не узрел его лучше, чем здесь"» (цитируется по книге С. J. Wright, *Jesus the Revelation of God*, London, 1950, 180).

Послания Иоанна

Традиционно три эти послания приписывались автору Евангелия от Иоанна. На этот счет существует множество мнений, но общепризнанно, что даже если они и не были написаны одним человеком, то произошли из одного круга. В них много совпадающих мыслей, хотя иногда развиваются они по-разному. Позиция в основе совпадает. Книги, носящие имя Иоанна, составляют целое.

БОГ ОТЕЦ

Эти послания в необычайной степени сосредоточены на Боге. Слово «Бог» употребляется в них 67 раз, а «Отец» — 18, причем в 16 случаях это слово относится к Богу. Это самая высокая частотность упоминаний Бога на протяжении столь короткого текста в Новом Завете. Кроме того, здесь встречаются некоторые поразительные утверждения, такие, как, например, «Бог есть свет» (1 Ин. 1:5) и «Бог есть любовь» (4:8,16).

Две вещи особенно подчеркиваются: связь Бога с Иисусом Христом и связь Бога с Его людьми. Неоднократно упоминается здесь о «Сыне Божиим» (напр., 3:8; 4:9,15; 5:5,10). Для автора крайне важно, чтобы мы узрели связь Иисуса с Отцом. Автор говорит о «свидетельстве, которым Бог свидетельствовал о Сыне Своем» (5:10). В предшествовавшем рассмотрении Евангелия мы убедились, что свидетельство возлагает обязательства на свидетеля и что Иоанну принадлежит дерзкая мысль о том, что в Иисусе Бог воплотил Себя. В 1 Послании Иоанна эта мысль выражена еще яснее. Отвергать Сына значит не иметь и Отца, тогда как исповедовать Сына значит иметь Отца (2:23). Пребывание в Сыне неотделимо от пребывания в Отце (2:24). Существование своими силами, лишившись учения Сына, означает лишение Бога, в то время, как пребывать в учении значит иметь и Отца, и Сына (2 Ин. 9), ибо Отец послал Сына (1 Ин. 4:9-10,14).

Получатели 1 Послания Иоанна, очевидно, путались в отношениях с «духами». Люди притязали на то, чтобы быть «в духе», и, следовательно, то, чему они учат, должно быть принято. Получателям послания говорится, чтобы они не по тому признавали духов, как они сами себя оценивают. Они должны испытываться, ибо «всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога» (1 Ин. 4:2; ср. 2 Ин. 7). Всякий дух, который не исповедует так, тем самым показывает себя «антихристом» (ст. 3).

На протяжении всех этих книг Иоанн подчеркнуто провозглашает любовь Бога (напр., 1 Ин. 2:5; 3:17); действительно, «Бог есть любовь»

(4:8,16). Мы познаем любовь не в том, что мы возлюбили Бога, но в том, что Он возлюбил нас, послав Своего Сына в умилоствление за наши грехи (4:10). Именно это деяние Бога допускает нас в божественное семейство (3:1-2,10); несколько раз упоминается «рождение от Бога» (3:9; 4:7; 5:1,4,18). Нам напоминает учение главы 3 Евангелия от Иоанна (ср. также Ин. 1:13). Другое напоминание об этом Евангелии мы находим в учении, что люди бывают «от Бога» (*ek tou theou*, 1 Ин. 4:4,6; 5:19; 3 Ин. 11; ср. Ин. 8:47). Важная часть учения — это то, что мы «пробываем» в Боге (1 Ин. 4:16). Важно, что это близко к «общению» с Богом (1:3,6); общение в Евангелии не упоминается.

ИИСУС ХРИСТОС

Иисус Христос занимает в посланиях Иоанна центральное место. Ясно, что автору противостояли сильные оппоненты; часть из них покинула христианскую общину (1 Ин. 2:19), однако некоторые из оставшихся (3 Ин. 9), притязали на то, что пребывают в духе (1 Ин. 4:1-3). Как христианам было узнать, кто был прав, а кто неправ? Иоанн отвечает совершенно определенно: главный критерий — отношение к Иисусу. Вероятно тогда были люди, имевшие высокий «спиритуальный» взгляд на природу божества и очень низкую оценку материи. Они чувствовали, что божество не может иметь никакого соприкосновения с материей, и, таким образом, не может быть и воплощения. Для них человек Иисус никак не мог быть божественным Христом.

Именно в таком контексте следует понимать следующее высказывание: «Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это — антихрист, отвергающий Отца и Сына» (1 Ин. 2:22). Утверждая, что Иисус — не Христос, враг отвергает не только Иисуса, он отвергает также и Отца, представляя Бога кем-то другим, а не Тем, Кто послал Своего Сына стать нашим Спасителем. Божество, способное отправить своим посланцем человека — совершенно не то, что любящий Отец, пославший Своего Сына быть нашим Спасителем. Отрицать, что Иисус — Христос Божий или Сын Божий — значит отрицать Бога, возлюбившего любовью, которую мы видели на Голгофе. Это основополагающее отрицание, поэтому о тех, кто «не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти», Иоанн называет «обольстителями и антихристами» (2 Ин. 7). Такой человек не просто глубоко заблуждается; он вводит и заблуждение других.

«Всякий, отвергающий Сына, не имеет и Отца; а исповедующий Сына имеет и Отца» (1 Ин. 2:23). Отец и Сын неразделимы. Ни один пророк не находится воистину «в духе», если не исповедует, что Иисус Христос пришел во плоти (4:2). Не исповедовать Иисуса значит не принадлежать к Божиим людям, но принадлежать скорее антихристу (4:3; это выражение во всем Новом Завете встречается только в посланиях Иоанна). Важно исповедовать, что Иисус — Сын Божий (4:15), веровать, что Он — Христос (5:1) и Сын Божий (5:5) и веровать в Его имя (3:23; 5:13).

В 1 Послании Иоанна сообщаются важные вещи об искуплении, свершенном Христом. Послание говорит об этом предмете подробнее, чем Евангелие от Иоанна. Так, «Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха» (1 Ин. 1:7). Ясно, что важна Его смерть. То же имеется в виду, когда автор настаивает, что Иисус Христос пришел «водою и кровию... не водою только, но водою и кровию» (5:6). Этот фрагмент много обсуждался, но, как представляется, следует понимать упоминание воды как указание на крещение Иисуса, а крови — как указание на Его смерть. В древней церкви были люди, которые не могли принять мысль о распятии Христа. Они полагали, что Божественный Христос сошел на человека Иисуса в крещении последнего, но оставил Его до распятия. Иоанн настаивает, что важно не только крещение, но и крест Христа. Именно смерть, а не крещение, уничтожила грех.

Таким образом, Иисус Христос — наш Ходатай перед Отцом (1 Ин. 2:1), Тот, Кто защищает нас, когда мы грешим. И Он же — «умилостивление за грехи наши» (ст. 2); и снова, Бог «возлюбил нас и послал Сына Своего в умилостивление за грехи наши» (4:10). Подобно Павлу, Иоанн говорит о том, что существует столь ужасный гнев Божий, изливаемый на грешников, и что смерть Христа была средством отвлечь этот гнев от нас. Христос был явлен также и затем, «чтобы взять грехи наши» (3:5).

Другим способом выразить это будет наименование Христа «Спасителем мира» (1 Ин. 4:14; это выражение встречается только здесь и в Евангелии от Иоанна, 4:42). Здесь нет утверждения, что в конце спасутся все, но присутствует мысль, что спасение не ограничено какой-то одной группой людей (иудеями, например), и что оно отвечает нуждам всех людей на земле. Иоанн также говорил: «Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола» (1 Ин. 3:8). Жизнь представляет собой одну из великих идей: «Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его» (5:11). Иметь Сына значит иметь жизнь; с другой стороны, мы видим, что все наши надежды на спасение возложены на Христа и на то, что Он совершил ради нас. Иоанн также говорит о прощении (1:9; 2:12). Спасение многосторонне, и, хотя Иоанн не претендует на то, чтобы дать исчерпывающий отчет о нем, он не оставляет сомнений в том, что Иисус исполнил Свою миссию.

То, что Иисус обращается к теме греха, важно потому, что все мы грешники. «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас... Если говорим, что мы не согрешили, то представляем Его лживым, и слова Его нет в нас» (1:8-10). Иными словами, все взаимоотношения Бога с людьми происходят на основании того, что они грешники. За много веков до того, Бог посылал своих пророков и учителей, дабы убедить людей отвлечься от греха, и кульминацией всего было пришествие Сына Божия, чтобы взять их грехи. Отрицание того, что мы согрешили, есть, таким образом, отрицание истинности

всего откровения, сделанного Богом. «Грех есть беззаконие» (3:4), отказ подчиниться Божью закону и утверждение собственной воли личности. Это представляется в своем истинном ужасном виде, когда мы сопоставляем наше отношение с любовью Бога, с такой силой выраженной в этом послании. Божия любовь видна в отдаении Им Своего Сына; крест красноречиво свидетельствует о Его заботе о других. Настаивать на своей собственной воле и своих выгодах перед лицом такого самопожертвования — самое чудовищное, что может быть. Истинно, «кто делает грех, тот от диавола» (3:8).

ХРИСТИАНСКАЯ ЖИЗНЬ

Христианская жизнь, как и следовало бы ожидать в свете совершенного Христом — дело, требующее безраздельной преданности. Она предполагает полное отречение от греха: «Всякий, пребывающий в Нем, не согрешает», и, кроме того, «всякий согрешающий не видел Его и не познал Его» (1 Ин. 3:6). Это может быть сказано очень выразительно: «Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога» (ст. 9). Возможно, имеет значение, что глаголы здесь имеют продолженное время. Автор не утверждает, что христианин не может совершить никакого несправедливого поступка; он говорит, что христианин не может оставаться на путях зла. Грешить постоянно невозможно тому, кто был возрожден силою Бога. Если такой человек грешит, это ему несвойственно. Его обыкновение — служить Богу и поступать праведно (ст. 7).¹

Большое место занимает в посланиях Иоанна любовь (*agapē* встречается в них 21 раз; *agapaō* — 31, а *agapētos* — 10). В одном из важнейших фрагментов всего Нового Завета Иоанн говорит: «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилование за грехи наши» (1 Ин. 4:10). И кроме того: «Любовь познали мы в том, что Он положил за нас жизнь Свою» (3:16)

Мы никогда не поймем, что такое любовь, если будем подходить к ней с точки зрения человека. Следует начинать с распятия, в котором мы видим любовь Божию не к привлекательным, благочестивым или заслуженным, но к грешникам, тем, кто вне умиловительного акта Сына мог бы претерпевать только гнев Божий, заслуженное воздаяние за свой грех. Именно это стоит за повторяющимися словами, что «Бог есть любовь» (4:8,16). Бог любит потому, что Его природа в том, чтоб

¹ И. Говард Маршалл считает такой взгляд «возможно, наиболее распространенным пониманием этого отрывка среди британских комментаторов» (*The Epistles of John*, Grand Rapids, 1979, 180). Сам он предпочитает видеть в этом фрагменте «эсхатологическую реальность, возможность, открытую верующим, которая выступает одновременно как факт (“не согрешает”) и условное утверждение (“если он”) пребывает в нем») (с. 182). Нелегко, однако, понять, что же это означает, также как и чем это предпочтительнее отвергаемых Маршаллом взглядов.

любить, а не потому, что наша привлекательность вызвала в Нем любовь или наши заслуги завоевали Его. Как мы видели, все грешники и потому для Бога непривлекательны. Он любит нас не за то, что мы собой представляем, но благодаря тому, что представляет Собой Он.¹

Наша любовь, таким образом, — ответ на Божию любовь: «Любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас» (1 Ин. 4:19). «Любовь от Бога» (ст. 7). Только потому, что мы испытали любовь, которую мы видим в распятии, мы способны любить определенно христианским образом. Иногда Иоанн говорит о любви христиан, но не определяет предмета этой любви, например: «Всякий любящий рожден от Бога» (4:7; см. также 3:14,18; 4:8,19). Рожденные вновь обретают способность быть любящими людьми. В некоторой степени они достигли любви, свойственной Богу: они любят не только привлекательных, прекрасных и добрых, но всех, кто выступает предметами Божией любви. Они любят Бога (4:20-21; 5:2) и любят друг друга (напр., 3:23; 4:7); любят «братьев» (напр., 2:10; 3:14; 3 Ин. 1)². Таким образом Божия любовь «совершенна» в них (1 Ин. 4:12). Действительно, любовь связана с выполнением Божиих заповедей (5:3). Поразительно, что эти послания, такое внимание уделяющие любви, содержат больше упоминаний о Божиих заповедях, чем любая другая книга Нового Завета (*entolē*, «заповедовать», встречается 18 раз, в то время, как Павел употребляет это слово только 14 раз во всех своих посланиях). Любовь и страх несовместны, ибо совершенная любовь изгоняет страх (4:17-18).

Верующий перешел из смерти в жизнь (1 Ин. 3:14), он имеет вечную жизнь (напр., 1:2; 2:17; 5:11). Своеобразно представление о «пробытии» (глагол *tenō* встречается в посланиях Иоанна 27 раз). В большинстве случаев это пребывание в Боге (напр., 2:6; 3:6), но может упоминаться и пребывание во свете (2:10), в Сыне и Отце (2:24) или в учении (2 Ин. 9). Кроме того, в нас может пребывать слово Божие (1 Ин. 2:14; ср. 2:24), или «помазание» (2:27), или жизнь (3:15), любовь (ст. 17), истина (2 Ин. 2). И Бог пребывает в нас (1 Ин. 3:24; 4:12), и пребывает в нас Его «семя» (3:9).

Христианская жизнь может мыслиться как отрицание «мира». Последнее слово иногда употребляется нейтрально (1 Ин. 2:2; 4:9), но чаще обозначает мир как противоположность Богу и людям Божиим. Мир, понимаемый в этом смысле, не знает детей Божиих (3:1) — и как бы он мог? Хуже того, он ненавидит Божиих людей (3:13). Это не удивительно, ибо мир упоминается в связи с лжепророками, антихристом и соблазнителями (4:1,3; 2 Ин. 7); воистину, весь мир лежит во власти лукавого

¹ Я рассмотрел это более полно в *Testaments of Love*, Grand Rapids, 1981.

² Так как в данных высказываниях делается ударение на любовь к братьям, некоторые заключают, что автора занимает только братская любовь; он не испытывает любви к не принадлежащим к сообществу христиан. Но полагать так — значит не учитывать, что он ожидает от христиан любви, подобной любви Бога к грешникам (1 Ин. 4:10). Это не противоречит любви к братьям. Но это более широкое понятие.

(1 Ин. 5:19). Но верующие не должны бояться, ибо «Тот, кто в вас, больше того, кто в мире» (1 Ин. 4:4).

Нам не следует любить ни мир, ни то, что в мире (1 Ин. 2:15). Бог возлюбил мир (Ин. 3:16). Но это, конечно, не означает мир в смысле «мира сего». Скорее, имеются в виду люди мира; Бог возлюбил их и послал Своего Сына быть их Спасителем. Мысль стиха 1 Ин. 2:15 заключается в том, что мы не должны обращать нашу любовь на сей существующий мир, не должны быть пленены мирским. Мирское влечет нас, однако те, кто совращен его привлекательностью, несут невосполнимую потерю. Иоанн предостерегает против его поверхностности и преходящести (2:16-17). Трагично променять основательное на поверхностное, вечное на временное.¹

¹ Старый словарь дает следующее определение слова *κόσμος* в его «мирском» толковании: «Весь круг земных дарований, богатств, выгод, удовольствий etc., кои, хотя пусты, и бреины, и скоротечны, возбуждают желания, отвращают от Бога и служат помехой делу Христову» (*A Greek-English Lexicon of the New Testament, being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti, trans., rev., and enl. Joseph Henry Thayer, Edinburgh, 1888, 357*).

Откровение Иоанна

Многим христианам Откровение кажется труднодоступной книгой из-за его необычного символизма, ярких видений, невиданных животных, всех этих печатей, труб и чаш. Сейчас таких книг не пишут, но в эпоху возникновения христианства они были вполне обычны. Поэтому, если мы хотим понять, что говорит нам автор, необходимо проделать некую предварительную работу.

Иоанн начинает словами «Откровение (*apokalypsis*) Иисуса Христа», откуда происходит слово «апокалиптический», обозначающее целый жанр литературы. Но эта книга не похожа на многие апокалипсисы¹, и сам Иоанн несколько раз называет ее пророчеством (1:3; 22:7,10,18-19). Он использует форму апокалипсиса, чтобы сделать «слово Божие» (1:2) понятным для своих современников. Некоторые вообще не признают Откровение богословским сочинением; другие утверждают, что Иоанну недостает многих важных черт христианского учения. По поводу первого мнения можно возразить, что в эпоху ранней церкви Иоанна называли *ho theologos*, «богослов», — то есть, для следующих за ним поколений смысл его труда не остался непонятым. И если он не отразил всей полноты христианского учения, это значит лишь то, что с ясностью, усиленной благодаря апокалиптическому взгляду, он показал те стороны христианства, которые считал самыми необходимыми для своего времени.

Иоанн обращался к крошечной, гонимой церкви, приверженцы которой готовы были разочароваться в ней. Когда в их местности проповедовалось Евангелие, людям говорили, что Бог послал Своего Сына, который умер на кресте, чтобы очистить их от грехов и открыть им путь к вечной жизни. Сын воскрес из мертвых и вознесся на небеса. В свой час Он вернется и будет царствовать над всей землей. Все земные державы (такие, как Рим) покорятся Ему, а верующие войдут в царство славы. Для маленьких людей, терпевших притеснения римлян, это было величайшей поддержкой. Они с радостью принимали христианство и страстно желали возвращения Господа.

Но никаких перемен не было. Гнет римлян оставался столь же тяжким. Многие христиане погибли или попали в тюрьму. Зло процветало, как всегда. Быть может, все было ошибкой? И Цезарь оказался не по силам Христу? Разве может справедливость одержать верх над злом?

¹ См. мою книгу *Revelation of St. John*, London, 1969, 23-25.

Откровение написано для кучки христиан, которых одолевали подобные сомнения. В его основе лежит теология власти. Основная мысль автора такова: «Вам видна лишь часть картины. Если вы заглянете за кулисы, то поймете, что Бог не оставил своих намерений и в должный час ниспровергнет все и всяческое зло. Дело спасения, которое было возведено Голгофой, не заглухнет, но достигнет своей конечной цели». Нужно все время помнить об этой идее Иоанна. Мы не найдем здесь изложения всего христианского учения, но наше внимание будет сосредоточено на тех сторонах веры, которые позволили читателям Иоанна осознать самые необходимые для них истины.

ГОСПОДЬ СЛАВЫ

Иоанн говорит от имени «Иисуса Христа, Который есть свидетель верный, первенец из мертвых и владыка царей земных» (1:5). В первом видении ему предстал Господь во всей славе (1:12-20). Не осознав в полной мере всемогущества Господа, мы и обо всем остальном будем иметь искаженное представление. Показав с самого начала, что Иисус — всевышний Господь, Иоанн в последующем рассказе открывает вереницу Его имен. Он «первый и последний и живой» (1:17-18); Он — Хранитель ключей ада и смерти (1:18). Он «Сын Божий» (2:18), «Святой, Истинный, имеющий ключ Давидов, который отворяет — и никто не затворит, затворяет — и никто не отворит» (3:7), «начало создания Божия» (3:14). Он «лев от колена Иудина, корень Давидов» (5:5). И тут же он предстает «Агнцем как бы закланным» (5:6). Этот образ — часть видения, в котором четыре животных и двадцать четыре старца, стоящие вокруг престола Господа, поют хвалу Агнцу, и ее подхватывают тысячи тысяч и «тьмы тем» ангелов, а затем, как будто этого мало, и все творение. Всякое создание в небесах, на земле и под землей включается в этот необъятный хор, славящий Агнца.

Они начинают петь этот ликующий гимн потому, что Агнец оказался достоин открыть семь печатей, к чему Он тут же и приступает (6:1,3, и т. д.). Из дальнейшего становится ясно, что в этой книге записана судьба человечества, которая, по смыслу видения, целиком находится во власти Агнца. А это превращает христиан из беспомощной, безвестной горстки в последователей Того, кто держит в Своих руках судьбы всех людей и народов.

Величие Агнца проявляется в том, что Он часто объединен с Богом. Так, мы встречаем упоминания о «престоле Бога и Агнца» (22:1,3) и о стоящих «пред престолом и пред Агнцем» (7:9). Сто сорок четыре тысячи праведников названы «первенцами Богу и Агнцу» (14:4). Автор вновь и вновь ставит Агнца рядом с Богом.

Иоанн с самого начала дает понять, что Иисус — Всевышний. Пусть этого не понимают в римских провинциях, зато на небесах Ему оказываются величайшие почести. На протяжении всей книги Иисус предстает как Господь всего и всех. Он творит, что желает, и ангелы исполняют

его повеления. Иоанн хочет, чтобы у его читателей не оставалось и тени сомнения в несравненном величии Иисуса.

Именно всемогущество Иисуса сделало Его нашим спасителем. Уже в ст. 5 мы читаем, что Иисус «возлюбил нас и омыл нас от грехов наших Кровию Своею». Дальше мы узнаем, что Он был убит и Своей кровью выкупил для Бога людей «из всякого колена и языка, и народа и племени» (5:9). Та же мысль повторяется в парадоксальном столкновении образов: вставшие на путь спасения «убелили одежды свои кровию Агнца» (7:14); в другом видении говорится, что спасенные победили «кровию Агнца» (12:11). Образ Агнца в этой книге поразителен. Впервые он возникает, когда один из старцев говорит Иоанну, что «лев от колена Иудина» победил и может раскрыть запечатанную книгу. Иоанн поднимает взгляд, ожидая увидеть льва, — и видит Агнца (5:5-6)! То, что Агнец — постоянный символ Христа, уже само по себе замечательно, потому что обычно смертные предпочитают в качестве символов хищных птиц и животных.¹ Но божественное не подчиняется человеческим законам. Ведь в конечном счете важна не физическая сила, а совсем другие качества. И Агнец символизирует это божественное отличие.

Иоанн неизменно связывает образ Агнца с идеей Его гибели. Важнее всего то, что пролилась кровь Иисуса. На это явственно указывает вид «Агнца как бы закланного» (5:6; ср. 5:9,12). Он был заклан «от создания мира» (13:8). Само слово «Агнец» (встречающееся в Новом Завете 30 раз, из них 29 — у Иоанна)² напоминает о священной жертве, а связь Агнца с торжеством победы выражает, без сомнения, торжество над смертью.

Эта книга потрясает своим победоносным звучанием, победоносностью Христа. Например, в соборных посланиях постоянно упоминается «Тот, Кто побеждает». Это не следует понимать в том смысле, будто христиане могут добиться победы собственными силами. Победу им дает Христос. Сами же они просто сохраняют твердость, несмотря ни на что, и становятся непобедимы благодаря Божией поддержке (ср. 12:11). Эта мысль звучит и в словах о том, что Он сделал Свой народ «царями, священниками Богу» (1:6; 5:10). Он открыл им сияющую славой будущность.

БОГ ПРЕВЫШЕ ВСЕГО

Иоанн благоговеет перед Богом. Его книга переполнена яркими образами, и, говоря о Христе, он не колеблясь пускается в подробности, что мы встречаем уже в описании видения в главе 1. Но, изображая

¹ Дж. П. Лав (J. P. Love) замечает: «Пожалуй, это самый важный образ в книге Откровения. Его мог создать лишь человек, вдохновленный божественным видением. Люди, мыслящие земными понятиями, в качестве символов власти выбирают хищных зверей и птиц. Русский медведь, британский лев, французский тигр, орел Соединенных Штатов, простирающий крылья, — все это хищники. И лишь Царство Небесное могло взять своим символом не Льва, которого думал увидеть Иоанн, а беззащитного Агнца, мало того, — закланного Агнца» (*John. Jude. Revelation*, London, 1960, 65).

² Он использует слово ἀρνίον. Другое слово с тем же значением — ἀρνός, — которое встречается в Новом Завете четыре раза, у Иоанна отсутствует.

Бога на небесах, он очень сдержан: «И Сей Сидящий (на престоле) видом был подобен камню яспису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду» (4:3). Бога нельзя описать; мы можем лишь в трепете склониться перед Ним. Дым от славы Божией не пускает людей в храм (15:8); автор без конца говорит о славе Божией. Пожалуй, своего апогея эта тема достигает в 21:23, где сказано, что пресветлый град небесный освещен одной только славой Божией.

Животные перед престолом ни днем, ни ночью не прекращают своего гимна, восклицая: «Свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был и есть и грядет» (4:8). Хотя главный мотив этой книги — божественное всемогущество, первые слова небесных существ — о том, что Бог свят. Как ни существенна физическая мощь, нравственная сила важнее всего.

Бог — это Бог живой (7:2); Он живет во веки веков (4:9-10; 10:6). «Дух жизни от Бога» возвращает жизнь мертвым (11:11). Чудны дела Господа, и это неотделимо от другой мысли: праведны и истинны пути Господа (15:3). У Иоанна множество разных мыслей о Боге. Но одна повторяется постоянно: это мысль о божественном всемогуществе. Маленькая церковь ни в коем случае не должна сомневаться в том, что Бог всемогущ и что воля Его восторжествует над всеми планами земных деспотов. Вновь и вновь — всего 9 раз — Иоанн называет Бога Вседержителем (напр., 1:8; 4:8; 11:17). Небесные создания воспевают Его как обладающего силой и властью (напр., 7:12; ср. 11:17; 12:10).

Величайшее могущество Бога означает, что в конечном счете земные тираны бессильны. Кое-где проскальзывает мысль, что Бог ни в чем не отступает от Своего замысла, а тираны делают именно то, чего Он хочет от них. Так, в видении о десяти царях и звере Иоанн говорит: «Потому что Бог положил им на сердце исполнить волю Его» (17:17). Но чаще они просто не в силах бороться с Богом, и Он сокрушает их в свой срок. «Силен Господь Бог судящий» (18:8). Здесь надо обратить внимание на слово «судящий»: оно объясняет, почему именно Бог Иоанна сильнее земных царей. Бог олицетворяет собой нравственный принцип, и поэтому несчастья, которые постигнут злых людей, — не просто обычные страдания, но божественное осуждение, которое люди навлекут на себя своими злыми делами.

Говоря о торжестве Бога, Иоанн в то же время не теряет чувства реальности и не забывает о власти зла. Мы видим предводителя злых сил во множестве обличий; он «великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную» (12:9). Затем встречаем выходящего из моря зверя, за которым идут толпы, и зверя, выходящего из земли (13:1,11). Есть еще нечистые духи (16:13; 18:2), бесы (9:20; 18:2), бесовские духи (16:14) и ангелы дьявола (12:7). Иоанн верит в то, что бывают и злые люди, и дает яркое описание «великой блудницы» (17:1) и «Вавилона великого» (17:5; 18:2). Он часто говорит о «великом граде», по-видимому, не имея при этом в виду какой-либо

конкретный город, а говоря о городе вообще; «великий град» — это люди, организованные в общество, которое, по мнению Иоанна, враждебно Богу. Как видим, у Иоанна нет сомнений в том, что Богу противостоят как человеческие, так и сверхчеловеческие силы. Он видит окружающее зло, но не считает человека главным его виновником. За всяким проявлением человеческого зла скрыт коварный лик сатаны. На земле идет битва между силами добра и зла, но это лишь часть колоссального сражения: Иоанн говорит и о войне на небе (12:7). Мы вовлечены в борьбу, превосходящую размахом все, что может происходить на земле. Иоанну не свойствен бладушный оптимизм, он отдает себе отчет в силах противников. И прекрасно понимает, что зло трудно сломить.

И все же он уверен в победе. Могущество Бога Вседержителя видится ему столь же отчетливо, как и засилье зла. На протяжении всего повествования он постоянно напоминает о самодержавности Бога, и, приближаясь к развязке, мы ждем окончательного поражения всех сил зла. Он говорит о битве, которая произойдет «в великий день Бога Вседержителя» (16:14), и не жалеет подробностей, рассказывая, как будет искоренено все зло (гл. 17-20). Сюда включены и неправедные люди — видение в главе 18 живописует ниспровержение великого града и сатаны со своими приспешниками (20:7-10). В заключение он провозглашает: «Царство мира соделалось царством Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков» (11:15).

БОГ И ЕГО НАРОД

Бог велик, и поэтому, непрестанно ведя войну с могучими силами зла, Он никогда не ослабляет деятельной любви к Своему народу. О любви в этой книге редко говорится напрямую (ср., впрочем, 3:9; 20:9), но мысль, что Бог заботится о Своих верных, сквозит в ней постоянно. Он говорил со Своим народом, и мы несколько раз встречаем упоминания о «слове Божиим» или «словах Божиих» (напр., 1:2; 17:17; 19:9). Эта книга — поистине откровение, которое «дал Бог» (1:1). Иногда Бог говорит Сам (1:8), но чаще звучит голос с неба (10:4) или появляется посредник (7:13 и далее). Во всем этом чувствуется убеждение Иоанна, что Бог помнит о Своем народе и дает ему откровение, которое поможет преодолеть все трудности.

В обращениях к семи церквам в главах 2-3 мы постоянно сталкиваемся с мыслью, что Бог следит за всем, что происходит с Его людьми; Он знает об их успехах и неудачах и дает им Свое благословение (ср. 2:7; 3:12). Те, кого искупил Христос, искуплены Богу (5:9) и навеки стали Божиими. Спасение приписывается Богу (7:10; 12:10; 19:1), и святой град, куда войдут спасенные, — от Бога (21:2,10). Изумительным в Своей неожиданности жестом Бог — Сам, а не один из ангелов Его, «отрет всякую слезу с очей их» (7:17; ср. Ис. 25:8).

Те, кто обрел спасение, должны как-то на это отвечать. Они — «царство и священники Богу» (1:6; 5:10). Царство предполагает Царя, так что спасенные попадают под власть Бога; они были спасены не для праздности, но для служения. А священничество — это тоже служение, пусть и другого рода. Заметим, что это слово применяется здесь к верующим вообще, не только облеченным духовным саном или как-либо иначе выделенным. Мы все составляем сообщество священников и обращаемся к миру от имени Бога и к Богу — от имени мира, в который мы несем истину Евангелия.

В Откровении много сказано о поклонении Богу (глагол *proskyneō* использован 24 раза из 59 случаев в Новом Завете; следующая по числу его употреблений книга — Евангелие от Матфея; там он встречается 13 раз). Большею частью это небесная литургия (напр., 4:10; 7:11), но разве земные обитатели не должны подражать в своей жизни тому, что делают слуги Бога на небесах? Говорится также и о поклонении божествам зла (13:4; 14:11); это звучит напоминанием читателям, чтобы они с осторожностью выбирали, кому поклоняться. Такое же предостережение получает и Иоанн когда, пав на колени перед ангелом, хочет поклониться ему, а тот останавливает Иоанна, говоря, чтобы он поклонялся только Богу (19:10; 22:8-9).

В Откровении (1:10) воскресенье единственный раз в Новом Завете названо «днем Господа», хотя мы встречаем и другие упоминания о поклонении Богу в первый день недели (Деян. 20:7; 1 Кор. 16:2; ср. Ин. 20:19). В книге много песнопений, что указывает на музыкальную сторону поклонения; говорится также о благодарении (11:17) и восхвалении Бога (19:5) — все эти действия составляют необходимую часть поклонения Богу, хотя это и не является их единственной функцией.

Иоанн придает особое значение молитве. Четыре животных и двадцать четыре старца, стоящие вокруг престола Бога, держат чаши с фимиамом, «которые суть молитвы святых» (5:8). На земле молитва иногда кажется бесполезным занятием одиноких людей, но те, кто ближе всего к Богу на небесах, знают цену человеческих молитв, обращенных к Богу: ведь чаши драгоценные, из чистого золота. Немного дальше Иоанн говорит о безмолвии, которое воцарилось на небе перед тем, как были возложены на алтарь молитвы. Появляется ангел с золотой кадильницей и возлагает жертву на золотой алтарь (8:1-3). Совершив жертву, он бросает кадильницу на землю; «и произошли голоса и громы, и молнии и землетрясение» (ст. 5). Иоанн безусловно имеет в виду, что молитвы важны и действенны.

Про эту необыкновенную книгу можно сказать еще очень и очень много. Ее стиль очень своеобразен, хотя отдельные вещи, которым уделяется много внимания в других новозаветных книгах, в ней даже не упоминаются. Но в том, что говорит нам Иоанн, много ценного. В его видениях Бог, восседая на небесном престоле, следит за осуществлением Своих замыслов на земле. Молитвы Божиих людей не остаются неус-

льшанными и неотвеченными. Эти люди были спасены искупительной смертью Христа, и все верующие в Него в свое время обретут спасение на небесах. Иисус исполнил Свое предназначение на земле и вернулся на небеса, откуда в назначенный срок Он снова явится, чтобы освободить Свой народ и сокрушить силы зла. Все, о чем пишет Иоанн, имеет непреходящую ценность для людей Бога.¹

¹ В этом кратком исследовании я не пытался решать вопрос о тысячелетнем Царствии Божием на земле, отчасти из-за ограничений объема (я не мог включить в книгу многое из того, что считаю важным и заслуживающим упоминания), отчасти потому, что всякое обсуждение этого сложного и спорного вопроса все равно не приведет к однозначным выводам.

СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ

В этой части речь пойдет о группе сочинений, обычно называемых католическими, или соборными, посланиями. В отличие от посланий Павла, они обращены не к отдельным церквам, и мы можем судить о том, для кого они были предназначены, только на основании их содержания. Помимо того, что все эти послания не имеют определенных адресатов, их мало что объединяет. Однако церковь всегда придавала им большое значение, и поэтому все они заслуживают внимательного изучения.

Самое обширное в этой группе — Послание к евреям, одно из самых значительных посланий Нового Завета. Послания Петра и Иуды обычно считаются менее важными. Но и они — часть Нового Завета, и если мы признаем существование единой теологии Нового Завета, мы не должны оставлять их без внимания. Они ясно показывают, что не все в новозаветной церкви сводится к Павлу или Иоанну, и уже одно это делает их интересными. Да и вообще их нельзя обойти без ущерба для понимания всего христианского учения.

Несмотря на общее название, соборные послания не объединены ни единой темой, ни принадлежностью одному автору. Поэтому и говорить мы будем отдельно о каждом. Послания Иоанна, которые тоже относятся к этой группе, неразрывно связаны с другими сочинениями Иоанна и поэтому обсуждались вместе с этими последними в третьей части. Теперь нам остается выяснить, какова роль остальных соборных посланий в теологии Нового Завета.

Послание к евреям

Это послание отчетливо выделяется среди всех книг Нового Завета. Оно не выходит из сферы чисто еврейских интересов и отличается своеобразным отношением к Христу как к величайшему первосвященнику. Много споров вызывают вопросы о его авторе (который, несмотря на многочисленные предположения, остается неизвестным) и первоначальных адресатах (по всей видимости, они готовы были отказаться от исповедания христианства и вернуться к иудаизму). Но мы будем рассматривать содержащиеся в послании идеи, не вдаваясь в эти сложные проблемы.

ВЕЛИКИЙ БОГ

Автор Послания к евреям поглощен мыслями о Боге — он упоминает Его 68 раз, в среднем через каждые 73 слова. Он знает великого Бога, сотворившего все сущее (1:2; 3:4; 4:3-4; 11:3). Страшно попасть в руки Бога (10:31), ибо Он — «огнь подающий» (12:29; ср. внушающее ужас описание Его явления на горе Синай, 12:18-21), и гнев Его тяжек (3:11; 4:3). Бог — Судия всех (12:23), в первую очередь — некоторых злодеев (13:4), но также и всего «Своего народа» (10:30). Учение о «вечном суде» — часть «начатков учения Христова» (6:1-2). Суд так же неизбежен, как смерть (9:27). Автор говорит, что «все ангелы Божии» поклоняются Христу (1:6) и несколько раз упоминает «Бога живого» (напр., 3:12; 9:14). Он — «Бог всевышний» (7:1), который участвует в жизни людей, так что они ничего не могут сделать без Его позволения (6:3). В соответствии с божественным замыслом спасения древние не могут «достичь совершенства» без христиан (11:40). Его воля исполняется в пришествии Христа (10:7). Он воскрешает мертвых (11:19).

Итак, автор Послания к евреям не сомневается в величии Бога. Но главная его мысль — не о величии, а о милости Божией, к которой он возвращается не раз (2:9; 12:15) и проявления которой видит во множестве дел Бога. Так, он уверен, что Бог открывает себя людям; в самом начале Послания сказано, что в прошлом Бог много раз и разными способами говорил с людьми, а «в последние дни сии говорил нам в Сыне» (1:1-2); затем автор напоминает, что Бог говорил «через Давида» (4:7), и рассуждает о «слове Божиим» (4:12; 5:12; 6:5; 13:7) и о свидетельствах, полученных от Бога в знамениях и чудесах (2:4). Бог так заботится о Своем народе, что никогда не оставляет его без помощи. Верные Богу названы «народом Божиим» (4:9; 11:25), и еще «домом Божиим» (10:21).

В древности Бог дал обетование Аврааму и скрепил его клятвой (6:13). Это обетование свидетельствует о том, что Авраам был дорог Богу, и о несравненном величии Бога, поклявшегося Самим Собою, ибо «никем высшим клясться не мог». Его обещания надежны: Бог не может солгать (6:18). Обещанное Богом благословение обладает в глазах автора огромной ценностью. Слово «обетование» у него встречается чаще, чем в любой другой книге Нового Завета — 14 раз (следом идет Послание к галатам — 10). И всякий раз он раскрывает содержание обетования. Останавливается ли он на каком-либо одном обетовании (4:1) или говорит об обетованиях Бога в целом (6:12), в этом всегда присутствует мысль о милосердии Бога. Люди получают благословение не потому, что заслужили его, а только потому, что Бог пожелал его дать. Он дает обещания и выполняет их.

Бог участвует в акте спасения, осуществленном через Христа. Вопрос о спасении очень занимает автора, он использует это слово 7 раз — больше, чем любой другой из новозаветных писателей. Он не всегда оговаривает, кто дал людям спасение, но ясно, что это Бог Отец или Христос, или тот и другой вместе. Ведь Христос — «Первосвященник пред Богом» (2:17; 5:1; ср. 5:4,10; 9:14), и через Него мы приближаемся к Богу (7:19,25); Он «предстает за нас пред лице Божие» (9:24). Главная мысль всего Послания — о Христе-Спасителе, поэтому обратимся теперь к тому, что говорит автор о спасении, помня, что ниспослал нам его никто иной, как Сам Бог.

НЕСРАВНЕННЫЙ ХРИСТОС

Послание начинается основательным рассуждением о личности Иисуса. Автор показывает здесь, что личность Иисуса совершенно необыкновенна, что Он выше всего тварного мира и может быть сравним только с Богом. Называя Христа «Сыном» (12 раз; см., напр., 1:2), автор противопоставляет Его пророкам, и мы сразу понимаем, что Христа нельзя ставить на один уровень с людьми, пусть даже самыми замечательными. Далее читаем, что Христос — «наследник всего», то есть, наследник всего грандиозного творения по праву Сына его Владельца. Именно через Него Бог сотворил все сущее.¹ Он — сияние (или, может быть, отражение) Божией славы и «образ ипостаси Его» (1:3). Он не только участвовал в творении, но постоянно поддерживает существование вселенной. Русскому «держатъ» соответствует в греческом оригинале глагол *pherō*, выражающий мысль, что Христос несет на Себе вселенную, очевидно, к цели ее существования; таким образом, это динамическое понятие (в отличие, скажем, от статического представления греков об Атланте, который держит все на своих плечах). Он очистил нас от грехов

¹ Он создал *τοὺς αἰῶνας*, «миры» (KJV), или «вселенную» (в новейших переводах). Это слово обычно означает «век», но некоторые комментаторы считают, что здесь его надо понимать как «века». Понятие «вселенная» воспринимается лучше, однако греческое слово напоминает нам, что все проходит.

и воссел одесную Бога (мысль эта повторяется не раз, см. 1:13; 8:1; 10:12; 12:2).

Он выше ангелов, поскольку «славнейшее перед ними наследовал имя» (1:4); Его сущность — другого порядка. Автор затем доказывает это, приводя цитаты из Писания, в которых Бог говорит с Сыном — форма обращения, не применимая к ангелам (1:5), а ангелы поклоняются (1:6) и служат Ему (1:7), ибо Он — царь на вечном престоле (1:8), Который «основал землю» и не прейдет вовек (1:10-12). Никому из ангелов Бог не позволял, как Сыну (1:3), сидеть возле Себя, пока не будут повержены все Его враги (1:13). А ведь то, что даже ангелы настолько ниже Сына, говорит об очень многом.

Закончив это рассуждение, автор переходит к теме «толикого спасения», осуществленного Христом. Иисус явился на землю как Человек, Который много ниже ангелов, но причиной этого было только то, что Он пришел указать путь спасения грешникам (2:9). Автор подчеркивает, что Христос обладает подлинной человеческой природой (2:10-18), но это ничуть не противоречит его предыдущим словам о величии Христа. Именно величие Христа, по мысли автора, и позволило Ему спуститься так низко, став ради спасения людей одним из них.

Затем говорится, что «Первосвященник исповедания нашего» «достойн большей славы», чем Моисей (3:1-6). Вероятно, многих это сравнение не впечатляет, ведь раньше уже было сказано, что Христос выше ангелов. Но для евреев Моисей превосходил ангелов величием.¹ Моисей — человек, через которого Бог дал закон, а евреи считали это величайшим событием мировой истории. Им казалось, что никто не может превзойти Моисея славой. Но автор объясняет, что Моисей был верен Богу как слуга, а Христос — «как Сын в доме Его» (3:5-6).

От мысли о несравненном величии Христа, затмевающим все и всех во вселенной, автор послания переходит к другой — о том, что Христос принес нам спасение, и, развивая ее, обращается к таким понятиям, как великий Первосвященник, подобный Мелхиседеку, и Новый Завет. Эти рассуждения неразрывно связаны с идеей величия Христа: без него Он не мог бы исполнить того, что подразумевается понятием «великого Первосвященника» и другими эпитетами. Изображая Христа равным Богу Отцу, автор создает необходимое условие для развития всех своих идей о Спасителе.

ПОДЛИННЫЙ ЧЕЛОВЕК

Мы уже видели, что идея величия, позволившего Богу стать человеком ради спасения людей, — неотъемлемая часть представления автора о Христе. Одно из удивительнейших свойств этого послания — соединение самой что ни на есть возвышенной христологии с совершенно

¹ Поскольку отрывки из священных писаний свидетельствуют, что Моисея почитали превыше ангелов, ср. СВК, 3:683.

реалистическим представлением о немощности человеческой плоти. Так, писатель говорит, что «во дни плоти Своей» Иисус «с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления» (5:7). Это явное указание на Гефсиманский сад, хотя ни в одном другом изложении этого эпизода мы не увидим Иисуса в таком глубоко отчаянии. «И услышан был за Свое благоговение» — еще одно указание на Его человеческую природу. Он «навык послушанию» и стал совершенным (5:8-9) «через страдания» (2:10). Священство Сына — совсем иное, чем служение земных первосвященников, ибо Он «на веки совершенный» (7:28). Правда, совершенство можно понимать по-разному. Совершенство бутона — не то же, что цветка; есть разница между совершенной готовностью к страданию и страданиями уже испытанными. В смысле готовности к страданиям Христос всегда был совершен, но, пройдя земной путь и претерпев страдания, Он приобрел иное совершенство. Автор использует необычные и яркие выражения, говоря об этой стороне человеческой природы Иисуса.

Согласно Посланию, Иисус «должен был¹ уподобиться братьям» (2:17). Он претерпел искушения (2:18); был «подобно нам, искушен во всем, кроме греха» (4:15). Это может значить, что Он не совершил греха, несмотря на искушение, или что Ему было ведомо всякое искушение, кроме того, какое испытывает согрешивший. В любом случае подчеркивается реальность искушения.

Что касается земного происхождения Иисуса, Послание к евреям ведет Его от колена Иуды (7:14). Иисус преодолел сопротивление греховных людей (12:3) и был предан казни вне стен Иерусалима (13:12). Все это — подлинно человеческая жизнь и смерть. Отметим еще, что автор 9 раз называет Его человеческим именем — «Иисус», при этом всякий раз как бы подчеркивая Его человеческую сущность («Иисус Христос» встречаем у него трижды, 1 раз — «Господь наш Иисус» и 9 раз — «Христос»). Автор напоминает, что Иисус, будучи Богом, разделял, и продолжает разделять с людьми их несчастья.

СВЯЩЕННИК ПО ЧИНУ МЕЛХИСЕДЕКА

Послание к евреям отличается своеобразным стилем, одна из самых ярких особенностей которого — отношение к Христу как к священнику или первосвященнику.² Это сравнение позволяет в совершенно новом свете увидеть миссию Христа Спасителя. Слово «священник» употреблено в послании 14 раз (у Луки оно встречается 5 раз, в других новоза-

¹ Здесь использовано слово *ἔδειξεν*, означающее «он должен был». Как я уже ранее говорил здесь присутствует оттенок морального долга. Сам характер миссии, которую являлся исполнить Иисус, требовал воплощения. Исходя из этой миссии, Он должен был стать похож на «братьев» (Frank E. Gaebelien, ed., *The Expositor's Bible Commentary*, Grand Rapids, 1981, 12:29).

² О. Кульмай излагает ценные соображения по этому поводу в: *Christology of the New Testament*, London, 1959, ch. 4.

ветных книгах — еще реже), «первосвященник» — 17 раз (в евангелиях и Деяниях, где оно тоже используется, это слово обозначает исключительно иудейских священнослужителей — современников описываемых событий). По-видимому, для автора нет существенной разницы между значениями обоих слов.

Его отношение к Мелхиседеку тоже очень необычно. Он трижды называет Христа священником или Первосвященником «по чину Мелхиседека» (5:6,10; 6:20);¹ всю 7-ю главу занимает подробное рассуждение на ту же тему. Мелхиседек известен по одному эпизоду книги Бытия (14:18-20), где сказано, что он был царь Салимский и священник Бога всевышнего; он вынес хлеб и вино Аврааму и благословил его, когда тот возвращался после победы над Кедорлаомером и другими царями, а Авраам дал ему десятую часть добычи. И это все. Ни о предках, ни о потомках Мелхиседека не сказано ничего. Во всем Ветхом Завете он упомянут еще лишь раз — в 109-м псалме (ст. 4), где говорится о священнике «по чину Мелхиседека».

Имя «Мелхиседек» означает «царь справедливости», «царь Салимский» — это «царь мира». И имя, и титул имеют явное отношение ко Христу, хотя оно не раскрыто подробнее. Мелхиседек был «без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни» (7:3). Здесь, возможно, воспроизведен иудейский способ рассуждения, когда считается важным, о чем именно не сказано в Писании.² В Библии нет ни слова о родителях Мелхиседека, мы не найдем там ни его родословной, ни каких-либо упоминаний о потомках. Все это указывает на важную истину о Христе. То, о чем при рассказе о жизни Мелхиседека просто не упомянуто, в жизни Христа действительно в высшем смысле отсутствует. Он не имеет ни начала, ни конца. Его жизнь несравнима с жизнью остальных людей. Мы не можем не обратить внимание на тот факт, что Мелхиседек был «подобен» Сыну Божьему. Было бы ошибкой думать, будто автор принимает священство Мелхиседека за образец, которому соответствует Христос. На самом деле Мелхиседек — священник «по чину» Сына Божиего, и священство Христа — данность, которую автор хочет сделать понятнее на примере Мелхиседека. Жизнь Христа — «непрестающая» (7:16); у нее нет и, что самое важное, не может быть конца. У этой жизни есть одно отличительное свойство, которое символически выражает фигура Мелхиседека. Другие священники умирают, на смену им приходят новые, но священство Христа вечно (7:23-25).

¹ Это часто переводится как «(перво-) священник по чину Мелхиседека». Но следует учитывать, что не было других священников, подобных этому. «Чина» не существовало; это был один лишь Мелхиседек, который, в нескольких аспектах, является прообразом Мессии.

² Пример этого то, как Филон применяет выражение *ἀφ' ἑαυτοῦ* — «лишенная матери» — к Саре, поскольку ее мать не упомянута в Бытии 20:12 (*On Drunkenness*, 59-61). Это помогает ему написать поучительное аллегорическое толкование.

Идея вечного священства выводится из слов 109-го псалма, понятых буквально: «Клялся Господь, и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (7:20-22). Когда Бог устанавливал священство левитов, Он не давал клятвы; таким образом, не было никакой гарантии того, что их институт будет неизменным. Но «священник по чину Мелхиседека» — совсем другое дело. Если Бог призвал Христа на такое священство и поклялся, что Он будет священником «вовек», значит священство Христа неотменимо, неизменно и постоянно.

Выплата Мелхиседеку десятины и благословение, которое он дал Аврааму, указывают на превосходство Христа над левитскими священниками. Родоначальник их, Левий, в то время еще не родился. Когда была выплачена десятина, Левий был еще «в чреслах» своего отца Авраама; символически он сам выплатил ее (7:9-10). Благословение Мелхиседеком Авраама тоже знаменательно, потому что несомненно, что «меньший благословляется большим» (7:7). Оба факта говорят о том, что священство, осуществляемое Христом, выше священства иерусалимских священников.

Итак, фигура Мелхиседека позволяет нам понять, что как священник Христос стоит гораздо выше любого земного священнослужителя. Его священство — вечное, неослабевающее в своей действительности, и, стало быть, оно должно заменить собой все меньшие виды священства.

ВЕЛИКИЙ ПЕРВОСВЯЩЕННИК

Идея священства и вне связи с Мелхиседеком позволяет понять многое из того, что совершил Христос. Он — «милостивый и верный Первосвященник пред Богом» (2:17). Здесь важны не только свойства Христа, но и тот факт, что Его служение посвящено Богу.

Суть деятельности священника состоит в том, чтобы приносить жертвы, будучи при этом представителем других. Священнослужитель должен быть подлинным представителем тех, кто считает его священником, и священство его заключается в принесении жертв Богу (5:1). Земные первосвященники вполне естественным образом являлись подлинными представителями верующих. Священник был таким же человеком, как и те, кого он представлял, более того, он был грешен, так что приносить жертвы должен был не только за других, но и за себя (5:3). Предложение жертвы было действием священным, и никто до этого не допускался, если не был призван Богом. Левитские священники были призваны Богом; то же сказано и о Христе (5:4-5). При этом очень важно, что Он был подлинным человеком, и автор не случайно обращает на это особое внимание. Ведь это — одно из условий Его первосвященства. Не будучи одним из нас, Он не смог бы быть истинным представителем людей; Он «не такой, Который не может сострадать нам в немощах наших» (4:15).

Теперь о жертвах. Земные священники изо дня в день приносят жертвы, хотя эти жертвоприношения не могут истребить грехов (10:11). «Всякий первосвященник поставляется для принесения даров и жертв»

(8:3). Поэтому, задумавшись о том, что дает идея священства для понимания миссии Христа, мы должны прежде всего иметь в виду, что Он принес жертву. Если бы Он был ограничен земной жизнью, Он бы не был священником, поскольку на земле роль священников, приносящих дары и жертвы, принадлежала другим (8:4).

Для автора Послания очень важно то, что Христос принес только одну жертву, что этой жертвой был Он Сам, и она была безупречной и навсегда действенной. В отличие от левитских священников, ежедневно совершающих жертвоприношения, Он принес в жертву Себя Самого, единожды и навсегда (7:27). Этой мысли автор придает огромное значение, возвращается к ней вновь и вновь. «Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею» (9:26); Он однажды был принесен в жертву, «чтобы подъять грехи многих» (9:28); Он принес одну жертву за грехи (10:12); одним приношением Он навек сделал совершенными освященных (10:14); Он «Духом Святым принес Себя непорочного Богу» (9:14). Отсюда можно сделать окончательный вывод: не нужно больше приносить жертвы за грехи (10:18).

Жертвой, которую принес Христос, было Его тело (10:10). По мнению некоторых, мысль автора заключается в том, что важно не принесение материальной жертвы, а смирение. Жертвенные заклания животных будто бы не имели смысла, так как совершались без участия воли жертвы. Христос же Сам пожелал принести Себя в жертву. С этим, конечно, не приходится спорить. Но нельзя забывать и о том, что по воле Бога «освящены мы единокатным принесением тела Иисуса Христа» (10:10). И мы не получим правильного представления о Послании к евреям, если не поймем, что принесение тела в жертву было очень важно для автора.

Повторяемость левитских жертв свидетельствует об их недейственности. Если бы они действительно избавляли от грехов, как считали приносящие их, то разве не отпала бы нужда приносить их постоянно (10:2)? Если бы грех был истреблен, не было бы нужды в жертвах. В любом случае, кровь тельцов и козлов не может уничтожать грехи (10:4). Приносящий жертвы не очистит этим свою совесть (9:9).

Важно понимать еще и то, что жертва Христа — не просто один из путей к Богу, но единственный путь. Жертвы прежней религии не уничтожали грех. Жертва Иисуса его уничтожила. Эта разница показывает, что, хотя в иудаизме немало привлекательного, он не был и не мог стать конечной религией. С пришествием Сына Божиего все изменилось. Тот путь к спасению, который Он открыл нам, путь не только истинный, но и единственный.

НОВЫЙ ЗАВЕТ

Мысль о том, что смерть Христа означала вступление в силу «нового завета», возвещенного Иеремией, встречается не только у автора Послания к евреям. Мы находили ее в посланиях Павла и в эпизоде Тайной Вечери у синоптиков. Но нигде ей не придавалось такого огромного

значения, как в этом послании. На него приходится более половины (17 из 33) всех употреблений слова *diathēkē* («договор, союз, завет») в Новом Завете, причем в большинстве случаев подразумевается «новый завет».

Заметим прежде всего, что сам выбор слова несколько необычен. Обычно «договор» обозначался в греческом словом *synthēkē*, однако в Новом Завете оно не встречается. Слово же *diathēkē* обыкновенно означает «завещание, посмертную волю». Оно постоянно встречается именно в этом значении, и едва ли где-либо, кроме Библии, можно обнаружить его употребление в другом значении. Идея завета, который Бог заключил с Израилем, — безусловно одна из центральных в Ветхом Завете. Переводчики, вероятно, сочли, что смысл слова *synthēkē*, предполагающий наличие двух сторон, которые вырабатывают условия соглашения и затем принимают его, не вполне соответствует идее завета с Богом. Это не было похоже на сделку между людьми. Бог поставил Свои условия; Израиль оставалось только принять их. Возможно, переводчики руководствовались этими соображениями; во всяком случае, они выбрали греческое *diathēkē*, употребляющееся обычно в значении «завещание», в качестве соответствия еврейскому слову, означающему «договор». Это соответствие постоянно: оно встречается 277 раз.

В связи с этим перед нами возникает очень существенный вопрос о смысле слова *diathēkē* в Новом Завете. Означает ли оно у новозаветных писателей (и, в частности, у автора Послания к евреям) то же, что в других греческих текстах (т.е. «завещание»), или, в соответствии со Священным Писанием, используется в значении «договор, союз»? Традиционно оно понималось как «завещание», и отсюда пошли названия «Ветхий Завет» и «Новый Завет» в нашей Библии. Некоторые исследователи последнего времени настаивают, что это слово во всех случаях означает «договор, союз». Признавая разумное начало обоих мнений, можно сказать, что нормальным для Библии является значение «договор», но в некоторых контекстах слово следует понимать в значении «завещание» (напр., 9:17).

Первые два раза писатель употребляет это слово, говоря о том, что Иисус был посредником при заключении «лучшего завета» (7:22; 8:6), «который утверждён на лучших обетованиях» (8:6).¹ Мысль свою он поясняет развернутой цитатой из Иеремии (Иер. 31:31-34), где пророк предрекает новый завет с Богом, при котором Господь напишет Свои законы «на сердцах» людей и забудет их грехи. Цитата повторяется в 10:16-17, но на этот раз после вводных стихов автор сразу переходит к

¹ Автор часто обращается к мысли о том, что христианство «лучше» того пути, на который, возможно, уговаривали вновь свернуть читателей его послания. Завет, конечно, лучше; можем также отметить, что есть лучший Посредник (1:4), лучшее священство (7:7), лучшие жертвоприношения (9:23), лучшее для спасения (6:9), лучшие обетования (8:6), лучшая надежда (7:19), лучшее владение (10:34), лучшее воскресение (11:35), лучший промысел Божий (11:40), лучшая страна (11:16) и кровь, которая говорит о лучшем, чем кровь Авеля (12:24). Возможно, ту же мысль он развивал и другими словами, говоря о более совершенном служении (8:6).

словам о прощении грехов. Для него это главное. Путь к Богу, который открыл Иисус, не зависел от соблюдения внешних правил. Закон Господа был написан «на сердцах» его народа. Это был внутренний закон. И в конце концов, прощение было дано людям не за их достоинства, но благодаря тому, что Иисус пролил ради этого Свою кровь. Жертвы, которые приносились при старом завете, не могли уничтожить грех; они могли лишь служить напоминанием о нем (10:3). Но Иисус действительно уничтожил грех (9:26). Старый завет, которого, видимо, еще придерживались некоторые из тех, кому адресовано послание, устарел (8:13).

Автор показывает, что смерть Иисуса позволила «избранным к вечному наследию получить обетованное» (9:15) и подчеркивает, что именно этой смертью были искуплены грехи, совершенные при первом завете. Левитские жертвы не могли уничтожить грехи; их уничтожила только смерть Иисуса. Но ветхозаветные праведники обрели спасение, ведь смерть Иисуса распространялась на их грехи, так же как и на грехи людей будущих поколений.

В великолепном финале Послания есть слова: «Кровь завета вечного» (13:20). Мы уже говорили, что священство Иисуса непреходящее; оно никогда не заменится новым, как это было со священством левитов. Теперь мы видим, что то же самое можно сказать и о завете. Старый завет исполнил свое назначение и был отменен Христом. Новый завет заключен навек. Он неотменим.

УНИЧТОЖЕНИЕ ГРЕХА

Еще одна интересная черта Послания состоит в разнообразии способов, которыми писатель раскрывает значение миссии Иисуса. Во вступлении он говорит, что Иисус «совершил очищение грехов» (1:3). Грех оскверняет, а Иисус полностью освободил людей от скверны. Он «милостивый и верный Первосвященник пред Богом, для умиловления за грехи народа» (2:17). Многие переводы передают это место через понятие искупления, однако использованное в оригинале слово относится, как мы уже видели, к группе слов, означающих укрощение гнева. Смерть Христа укротила гнев Бога.

Иногда писатель говорит о «снятии» и «несении» греха например, в рассуждении о том, что Христос принес Себя в жертву, «чтобы подъять грехи многих» (9:28). В Ветхом Завете метафора несения греха означает последствия или наказание за грехи (напр., Чис. 14:33-34; Иез. 18:20). То есть Христос взял на Себя ношу, которую должны были нести грешники.

Писатель прибегает к понятию жертвы: Иисус, «принесши одну жертву за (*hyper*) грехи, навсегда воссел одесную Бога» (10:12; слово «жертва» вновь появляется в 9:26; 10:26; в последнем случае словом «за» переведено не *hyper*, как в ст. 12, а *peri* — «о», слегка изменяющее угол зрения при взгляде на грех). В других случаях говорится, что Иисус совершил «приношение» (*prosphora*) Себя (10:10,14,18).

Иногда автор предпочитает понятие прощения (10:18; ср. 9:22). Грех «уничтожен» жертвой Христа (9:26), Иисус совершил искупление (9:15). Два раза писатель цитирует пророчество о Новом Завете, показывающее, что Бог не помнит больше о грехах тех, кто жил во времена Ветхого Завета (8:12; 10:17).

Далее, автор Послания часто говорит о вещах, которые были невозможны в ветхозаветные времена, подразумевая, что они стали возможны благодаря Иисусу. К таковым относятся жертвы о грехах (5:3), сознание греховности, от которого верующих не могли избавить никакие жертвы (10:2), принесение даров и жертв (5:1), освобождение от грехов (*aphairein*, «снимать» — 10:4, и *perielein*, «изгонять» — 10:11), всесожжения и жертвы за грех (10:6). В прежние времена проблема греха была неразрешима, но Христос решил ее полностью и навсегда.

То разнообразие метафор, к которым автор прибегает в рассуждениях об уничтожении греха, выдает его глубокое убеждение в том, что это был всеобъемлющий божественный ответ на нашу глубочайшую нужду.

ТЕНЬ И СУЩНОСТЬ

Иногда писатель говорит о различии между небесной реальностью и несовершенными образами ее, которые мы видим на земле (напр., 9:23). Это напоминает платоновское учение, и немало споров велось о том, находился ли автор Послания под влиянием платонизма. Платон считал, что все, что мы видим на земле, — не более чем несовершенная актуализация небесного прообраза, совершенной «идеи». Есть мнение, что в Послании к евреям отражен именно этот взгляд.

Однако на это вполне справедливо возражают, что текст Послания не дает оснований считать автора человеком, глубоко сведущим в философии. В Ветхом Завете рассказывается, как Господь велел Моисею сделать ковчег «по тому образцу, какой показан» был ему на горе (Исх. 25:40); это место приводят иногда как объяснение рассуждения об «образах небесного» в Послании к евреям.

В еврейской литературе есть места, напоминающие приведенные слова из Исхода, например: «Ты сказал, чтоб я построил храм на святой горе Твоей и алтарь в городе обитания Твоего, по подобию святой скинии, которую Ты предуготовил от начала» (Премудр. Сол. 9:8). Но это объяснение не выглядит убедительно, так как в обоих еврейских текстах речь идет о точном земном повторении небесного образца, а автор Послания имеет в виду нечто другое.

Можно думать, что он отражает популяризованный александрийский вариант платонизма. Основная идея не противоречит Ветхому Завету, но к этому добавляется мысль о том, что небесное несравненно превосходит земного; в некоторых отрывках это чрезвычайно важно. Так, автор противопоставляет святилище, в котором служат левитские священники, небесному прообразу (9:24): оно — не более чем «образ и тень небесного» (8:5). Сам закон не более чем тень грядущих благ; он не является

реальностью в высшем смысле (10:1). Христос служил не в земном храме, но в «большей и совершеннейшей скинии» (9:11), и его жертва была выше всех «образов небесного» (9:23). Пожалуй, здесь можно вспомнить еще о Моисее, для которого «поношение Христово» было важнее «Египетских сокровищ» (11:26), и об отличии Синая от Сиона (12:18 и далее), символизирующем разницу между «Глаголющим с небес» и «глаголавшим на земле» (12:25).

Во всем этом звучит одна мысль: то, что дал миру Христос, неизмеримо выше всего, что можно найти в любой земной религии, включая иудаизм. Писатель по-разному выражает эту мысль; неизменным остается его убеждение в том, что Христос и Его путь — превыше всего.

КАК НАМ ОТВЕЧАТЬ НА СОВЕРШЕННОЕ ХРИСТОМ

Одно из самых замечательных мест Нового Завета — 11-я глава Послания к евреям, в которой перед читателем вереницей проходят образы людей, известных своим благочестием. Это типичный образец литературного жанра похвалы героям прошлого, другой известный пример которого — отрывок из книги Иисуса сына Сирахова (44:1 — 50:21), начинающийся словами: «Теперь восхвалим славных мужей...». Но в то время как последняя хвалит людей за разные качества, автор Послания говорит только о вере. Этим его похвала отличается от всех других сочинений такого рода.

Некоторые исследователи Нового Завета считают недостатком автора Послания отсутствие в нем горячей личной веры, какую мы чувствуем у Павла. Здесь, как им кажется, — лишь холодная уверенность в существовании невидимой реальности. Однако другие авторы вовсе не обязаны во всем следовать Павлу, хотя апостол и был великим мыслителем. И нельзя отрицать, что в Послании к евреям сказаны очень важные и нужные вещи, пусть они совсем не в духе Павла. Правда и то, что у Павла рассуждения о вере обращены главным образом в прошлое, к тому, что Бог совершил через Иисуса, к обоснованию самых истоков жизни всех христиан. В Послании же к евреям вера обращена в будущее; это то доверие, которое позволяет смело устремляться в невидимое и неведомое в уверенности, что Бог знает обо всем, что происходит в душе Его служителя. Богу угодны оба типа веры. И если мы говорим, что у автора Послания к евреям свой взгляд на веру, это вовсе не принижает его сочинение.

В сущности, его рассуждения часто немногим отличаются от взглядов Павла. Наша вера должна быть «ко спасению души» (10:39). Иисус — «начальник и совершитель веры» (12:2); через Него мы приходим к Богу (7:25). «И имея великого Священника над домом Божиим» в Его лице, мы «приступаем с искренним сердцем, с полною верою» (10:22). Это, безусловно, значит, что автор Послания понимает спасение в целом так же, как и другие новозаветные писатели. Он отличается от осталь-

ных особенным, своеобразным способом выражения своего взгляда, но не самим взглядом.

Вера многого требует от человека. Авраам удостоен похвалы за то, что «верою повиновался призыванию идти в страну, которую имел получить в наследие, и пошел, не зная, куда идет» (11:8). Это было для него тяжелым испытанием, как и требование принести в жертву Исаака. Писатель сказал: «Авраам принес в жертву Исаака» (11:17); глагол стоит в перфекте, как если бы жертва действительно была совершена. Авраам верил, что Бог воскрешает из мертвых (11:19), и, вероятно, полагался на это, принося сына в жертву.

Все, о ком говорится в 11-й главе, должны были верить Богу, когда все было против них и начатое дело казалось безнадежным. Но «верою и долготерпением наследуют обетования» (6:12); и наоборот, не имеющие веры не добьются никакой выгоды; лишь те, кто верят, войдут в покой Бога (4:5-6).

Христианский образ жизни предполагает смирение перед наказанием Господним. «Вспомните прежние дни ваши, когда вы, бывши просвещены, выдержали великий подвиг страданий», — говорит писатель (10:32-36), и еще напоминает о тяготах, которые претерпевал народ Божий в течение веков (11:33-38). Христос страдал, и верные должны выйти «к Нему за стан, нося Его поругание» (13:13).

В своем знаменитом рассуждении на ту же тему автор говорит, что быть сынами — значит иметь терпение в послушании. Страдания христиан — это не бессмысленные ужасы, но полное значения наказание, которому подвергает детей любящий Отец. Они доказывают, что Бог не оставил Своих детей, но продолжает любить их (12:5-11).

Послушание необходимо, так как Христос спасает «всех послушных Ему» (5:9). Те, кто в прежние времена слышали благовест и остались непокорны, лишились благословения (4:6), и поэтому писатель предупреждает тех, кому он пишет, чтобы не были непокорны себе во вред (4:11). Пусть вместо этого стремятся сохранять благодать,¹ которая им дарована, служа «благоугодно Богу, с благоговением и страхом» (12:28). Ничто в этом письме не дает оснований думать, что христианская жизнь легка. Автор не обещает милости, которая дешево стоит. И все же он утверждает, что милость Божия — это реальность. Уповая на Бога, мы можем надеяться, что с Его помощью сумеем вести такую жизнь, какою должны жить все спасенные Христом.

¹ Во многих переводах греческие слова *εὐχόμεν χάριν* переводятся приблизительно как «Будем благодарны», и такой перевод, конечно, имеет обоснование. Но в данном послании *χάρτις* означает — «благодать», а не «благодарность». Более того, перевод «будем благодарны» действительно не соответствует контексту; слишком сложно согласовать его с последующим «при помощи которой». Именно благодать, а не благодарность, помогает нам служить Богу. (Это не следует понимать как преуменьшение значения благодарности, она очень важна, но в данном случае, как выясняется, автор говорит о другом.)

Послание Иакова

Послание Иакова посвящено в основном проповеди праведной жизни. На основании этого некоторые исследователи делают вывод, что автора мало интересуют богословские проблемы. Это не так. Уверенность Иакова в необходимости для христианина жить в полной мере по-христиански зиждется не на каких-то общих философских, а на вполне конкретных богословских принципах. Послание Иакова не оставляет сомнений в том, что он прекрасно знаком с книгами Ветхого Завета (поражает количество ветхозаветных аллюзий в столь кратком тексте) и с учением Христа.¹ На этих основаниях он и строит свои рассуждения.

По убеждению Иакова, Бог един (2:19) и постоянно присутствует в нашей жизни. Мы должны просить мудрости у Бога, «дающего всем просто и без упреков» (1:5). Бог «бедных мира избрал быть богатыми верою» (2:5), и это говорит о Его милости к обездоленным и о том, что вера — Его дар. Люди сотворены «по подобию Божию» (3:9), что, несомненно, должно отразиться на их образе жизни: например, не следует проклинать кого бы то ни было. Бог Сам безгрешен и требует праведности от людей. Он «не искушается злом и Сам не искушает никого» (1:13). Каждый человек должен быть «медлен на гнев, ибо гнев человека не творит правды Божией» (1:19-20). Необходимость «призирать сирот и вдов в их скорбях» приводится как пример «чистого и непорочного благочестия перед Богом»; необходимо также «хранить себя неоскверненным от мира» (1:27). Иаков противопоставляет мир Богу, и потому «дружба с миром есть вражда против Бога» (4:4). Бог гордым противится, а смиренным дает благодать (4:6), поэтому «покоритесь Богу» (4:7). Бог отвечает нам взаимностью: «Приблизьтесь к Богу, — говорит Иаков, — и Он приблизится к вам» (4:8). Мы видим это на примере Авраама, который «веровал Богу, и это вменилось ему в праведность, и он наречен другом Божиим» (2:23).

¹ Дж. Б. Майер (J. В. Mayor) в своей классической работе перечисляет книги Ветхого Завета, на которые в прямой или завуалированной форме ссылается Иаков: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие; книги Иисуса Навина, 3 Царств, Иова; Псалтирь, книги Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила, Осии, Иоаля, Амоса, Ионы, Михея, Захарии и Малахии (*The Epistle of St. James*, London, 1897, сх-схvi). Чарлз К. Райри соглашается с У. Грэхемом Скroggie (W. Graham Scroggie), что «послание Иакова отражает учение Христа лучше любой другой книги Нового Завета, не считая Евангелий» (*Biblical Theology of the New Testament*, Chicago, 1982, 137).

Иаков несколько раз называет словом «Господь» Иисуса Христа (1:1; 2:1; 5:7-8), но чаще речь идет о Боге Отце; подтверждение этому можно найти в стихе 3:9, где говорится о «Господе и Отце» (в греческом оригинале здесь употреблено слово *theos* (Бог), ср. в русском синодальном переводе: «благословяем Бога и Отца»). В английских переводах Библии можно встретить *God* «Бог» (например, в классической «Библии короля Якова»), и *Lord* «Господь» (в некоторых современных переводах). — *Прим. перев.*) Тем самым Иаков подчеркивает господство Бога и, возможно, напоминает о неминуемости расплаты за неповиновение Его заповедям. Колеблющийся в вере не должен думать, что получит что-либо от Господа (1:7), — а вот вопли обиженных будут услышаны (5:4).

Господь строго наказывает грешников, но Он «милосерд и сострадателен» (5:11) и может исцелить больного, если «помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне» (5:14-15). Иаков много говорит о молитве и, несомненно, верит в ее силу — в то, что Бог милостив, слышит нас и отвечает нам.

ВЕРА И ДЕЛА

Уверенность Иакова в том, что вся жизнь христианина должна быть посвящена служению Господа, проявляется в его трактовке соотношения веры и дел. Очевидно, ему приходилось сталкиваться с некоторыми христианами, считающими, что им достаточно одной лишь веры. Если человек верит, говорили они, неважно как он живет. Иаков резко отвергает эту точку зрения, и его утверждение, что «вера без дел мертва» (2:26), заставляет некоторых исследователей думать, что здесь он расходится во мнении с Павлом. Они полагают, что эта часть послания Иакова противоречит учению Павла об «оправдании верой». По их мнению, для Павла большее значение имеет вера, а для Иакова — дела.

Но это неверно ни по отношению к Павлу, ни по отношению к Иакову. Трудно предположить, что они не были согласны друг с другом, ведь ни один из них не пытался опровергнуть главные идеи своего оппонента. Павел, несомненно, придает особое значение вере и прямо говорит, что «человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:28); и эти слова трудно считать равнозначными утверждению Иакова, что «человек оправдывается делами, а не верою только» (2:24).

Если мы сосредоточим свое внимание лишь на нескольких отрывках такого рода, мы не сможем объяснить это противоречие, и к какому бы заключению мы ни пришли в конечном итоге, ясно, что эти два автора говорят не одно и то же. Вероятно, точнее было бы сказать, что они выражают свои мысли по-разному. Но они не противоречат друг другу.

Прежде всего следует отметить, что Иаков ни в чем не умаляет значение веры. Он считает, что верить — естественно для христианина, и призывает: «Имейте веру в Иисуса Христа нашего Господа славы» (2:1); он напоминает, что «бедных мира избрал Бог быть богатыми верою»

(2:5); молитва также связывается с верой (1:6; 5:15). Даже в том месте, где Иаков говорит о важности дел, он говорит и о вере (2:18), которая в них проявляется. Он не сомневается в том, что вера важна. Речь идет не о том, должен ли человек верить, а о том, не «мертва» ли его вера.

«И бесы веруют» (2:19), но такую веру Иаков отвергает. Они верят в существование Бога, но лишь «трепещут». Если вера, не преображает жизнь человека, не вдохновляет его на добрые дела, то это, по мнению Иакова, не настоящая вера. Она «мертва». С такой верой можно сказать нуждающимся: «Идите с миром, грейтесь и питайтесь» — и не помочь им ничем (2:15-16).

Иаков не считает, что только через дела свой человек может обрести спасение, и подтверждает это словами о всеобщей греховности. «Все мы много согрешаем» (3:2), — говорит он и призывает христиан: «Признавайтесь друг пред другом в проступках» (5:16). Грешит не только тот, кто творит зло, но и тот, кто «разумеем делать добро, и не делаем» (4:17). Другой грех — лицеприятие — столь же тяжок (2:9), это вовсе не мелкий проступок. Кто «согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем» (2:10). Предъявляя такие высокие требования, Иаков не может ожидать, что люди могут спастись сами. Он надеется на милость Божию, которая «превозносится над судом» (2:13).

Иаков не отрицает необходимость веры, но утверждает, что вера — это нечто большее, чем бесплодный интеллектуализм. Он убежден в том, что надо иметь веру и творить при этом добрые дела, и это удивительно напоминает слова Павла о «вере, действующей любовью» (Гал. 5:6). Несмотря на весьма различную терминологию, оба автора сходятся в том, что человек получает спасение не по своим заслугам, а как дар свыше, что оно дается по вере и воплощается в праведной жизни.

Следует также отметить, что Павел и Иаков говорят об оправдании человека на разных этапах его жизни. Они оба ссылаются на пример Авраама, но Павел говорит о начале его пути, о том, что он уверовал и «это вменилось ему в праведность» (Рим. 4:3,9-10); ср. Быт. 15:6), тогда как Иаков упоминает о другом моменте жизни Авраама, когда тот, годы спустя, был призван Богом принести в жертву своего сына Исаака (еще не родившегося в то время, о котором говорит Павел; 2:21; ср. Быт. 22:2-18).

Когда человек только обращается к Богу, он должен просто уверовать, но верующий не может ожидать одобрения свыше, если в течение многих лет не заслужит его своими делами (ср. 1 Кор. 3:12-15). Дуглас Му в своей работе, посвященной посланию Иакова,¹ показывает, что Павел говорит об оправдании человека, который только становится на путь христианина, Иаков же (как и Матфей, и другие авторы) говорит об окончательном оправдании человека на страшном суде. Все авторы

¹ Douglas J. Moo, *The Letter of James: An Introduction and Commentary*, Grand Rapids, 1985.

Нового Заветы убеждены, что судить человека будут по его делам, и это не противоречит тому, что спасение — дар Божий, который мы получаем по вере.

ХРИСТИАНСКОЕ СЛУЖЕНИЕ

Если бы мы попытались пересказать все, что Иаков пишет о проблемах христианской жизни, нам пришлось бы процитировать практически все послание. Однако некоторые положения следует выделить особо. Одно из них — отношение Иакова к богатым и бедным. Очевидно, Иаков знал некоторых богатых христиан. Но большую часть верующих составляли бедняки, которых часто притесняли люди более состоятельные. Иаков не сомневается, что именно бедным даровано благословение Божие. Он говорит: «Не бедных ли мира избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царствия, которое Он обещал любящим Его?» (2:5). Богатые унижают и притесняют бедных и этим «бесславят доброе имя, которым (они) называются» (2:6-7). Иаков призывает не оказывать предпочтение богатым перед бедными, как это часто бывает принято, не отводить богатым лучшие места и не выказывать им особого уважения (2:2-4). Бедный может радоваться своему высокому положению, но тот, кто богат, должен «хвалиться... унижением своим» (1:9-10). Богатство, к которому стремятся многие, перестает быть ценностью для христианина. Иаков резко осуждает богатых, унижающих бедных. Он уверен, что они будут наказаны на суде Божиим (5:1-6).

В 3-й главе послания, посвященной в основном конкретным проблемам жизни первых христиан, Иаков подробно говорит о том, как легко согрешить словом (3:1-12). Мы все грешим во многом, и «кто не согрешает в слове, тот человек совершенный» (3:2). Удила заставляют лошадь, большое и сильное животное, повиноваться; огромный корабль слушается руля; лесной пожар начинается с искры; «так и язык — небольшой член, но много делает». Все звери и птицы могут быть укрощены человеком, но «язык укротить никто из людей не может». Иаков предупреждает нас об этом.

Иаков считает, что необходимо жить по закону. Он говорит (с первого взгляда противоречиво) о «совершенном законе», дающем свободу (1:25); именно по закону свободы мы и будем судимы (2:12). Он называет «царским» закон, в котором говорится о любви к ближнему (2:8). Иаков уверен, что соблюдать закон крайне важно, но при этом очевидно, что его понимание закона во многом расходится с представлениями иудеев. Вот, что пишет по этому поводу Леонард Гоппельт: «Закон Божий совершен не потому, что это закон абсолютно безупречный, а потому, что, исполняя его, человек полностью предает себя Творцу, проникается Им и обретает свободу!»¹ Истинная свобода — быть слугой Господу.

¹ *Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1982, 2:205.

Иаков призывает к стойкости. В самом начале послания говорится, что христианину приходится преодолевать множество разного рода искушений, которые «производят терпение» (1:2-4), и тот, кто терпеливо переносит все испытания, «получит венец жизни, который обещал Господь» (1:12). Иаков напоминает о долготерпении Иова (5:10-11). Верующие должны набраться терпения до пришествия Господня (5:7), которое уже близко (5:8). Здесь мы сталкиваемся с известным эсхатологическим противоречием, характерным для всего Нового Завета. Мы должны жить в ожидании пришествия Господа, но при этом «совершать свое спасение» в обычной повседневной жизни.

В жизни христианина особое место занимает молитва. Иаков советует в полной мере использовать ее силу. Молитва исцеляет больного, она помогает преодолеть любые трудности. Иаков надеется, что верующие последуют примеру пророка Илии: он искренне молился, и то, о чем он просил, исполнилось (5:13-18).

В этом кратком обзоре, далеко не полном, я стремился показать, что Иаков глубоко затрагивает важнейшие богословские вопросы. Он убежден, что Бог постоянно присутствует в нашей жизни, что мы должны исполнять Его волю всегда и во всем, и, главное, что Господь полон сострадания и спасение — Его бесценный дар людям. Иаков призывает с чистым сердцем следовать за нашим Спасителем.

Первое послание Петра

В течение всего I столетия христиане подвергались гонениям, но иногда им приходилось особенно трудно. Первое послание Петра было написано в один из таких тяжелых моментов. Тем, кому было адресовано то послание, угрожала опасность лишь за то, что они были христианами (4:16). На их долю уже выпало немало испытаний. Понимая, что их ожидают еще большие трудности, Петр говорит: «Огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь» (4:12).

Не велика заслуга — терпеливо переносить справедливое наказание, но христианам приходится страдать, делая добро. И это «угодно Богу» (2:20). Верующие призваны быть стойкими в страданиях. Они должны следовать за Христом, Который «не сделал никакого греха», но «пострадал за нас, оставив нам пример» (2:21-23). Они должны «вооружиться той же мыслью» (4:1), ведь они «участвуют в Христовых страданиях» (4:13). Страдающие по воле Божией «да предадут Ему, как верному Создателю, души свои, делая добро» (4:19). Лучше, если на то Божия воля, «пострадать за добрые дела, нежели за злые» (3:17). Блаженны страдающие за правду (3:14; 4:14). Петр подает верующим надежду, что страдания их «кратковременны» и что Бог укрепит их (5:10).

Первое послание Петра — это не обычное письмо, адресованное беспечным горожанам, которые могли бы оценить пару удачных фраз на банальную тему. Прекрасно зная, в каком сложном положении находятся его читатели, какая опасность им угрожает, автор должен был отразить лишь самое важное, тщательно подбирая слова. Он изложил суть практически всего христианского учения в маленьком послании, состоящем всего из пяти глав.

ЖИВОЙ БОГ

Лишь один раз Петр называет Бога «живым» (1:23), но все его послание проникнуто мыслью о присутствии Господа во всем происходящем в нашей жизни. Бог избрал Свой народ «к послушанию» (1:1; 2:9; 5:10). Все свершается по Его воле (2:15; 3:17; 4:2,19), по Его «предведению» (1:2). Слово Его «пребывает вовек» (1:25). Он — Создатель всего сущего (4:19) и Он всесилен (1:5; 5:11). И, наконец, нельзя забывать о суде Божиим, перед которым предстанут и мертвые (4:6), и уверовавшие, и «непокоряющиеся Евангелию» (4:17). Бог «противится гордым» (5:5).

Но мы также должны помнить о том, что Бог милостив и человеколюбив. Он — Отец наш (1:2-3,17) и Бог «всякой благодати» (5:10). Цель послания — ободрить верующих, и Петр свидетельствует: «Это

истинная благодать Божия, в которой вы стоите» (5:12). Подчеркивая эту мысль, он призывает: «Уповайте на подаваемую вам благодать в явлении Иисуса Христа» (1:13). Говорит ли Петр о благодати, которая снизойдет на нас во время второго пришествия, или уже сегодня благодать Божия с нами? И то, и другое верно, и нет смысла ставить вопрос таким образом. Петр напоминает, что пророки Ветхого Завета «предсказывали о назначенной (нам) благодати» (1:10). Здесь, без сомнения, речь идет о той благодати, что была послана нам через Иисуса Христа. Муж и жена вместе наследуют «благодатную жизнь» (3:7), и все христиане должны быть «добрыми домостроителями многообразной благодати Божией» (4:10). Бог «смирненным дает благодать» (5:5). Присутствие благодати в нашей жизни крайне важно, она — дар Божий.

Нам даровано свыше быть христианами, ведь Бог «по великой Своей милости возродил нас воскресением Иисуса Христа» (1:3); нам дано быть верующими, и это истинное чудо. Поэтому мы живем надеждою получить «наследство нетленное, чистое, неуядаемое, хранящееся на небесах» (1:3-4). Мы «имеем веру и упование на Бога» (1:21; ср. 3:5), Он дает нам силы для служения (4:11). Служа Господу, христианин приносит Ему «духовные жертвы» (2:5). Интересно, что Петр пользуется множеством различных способов, чтобы подчеркнуть связь церкви с Богом. Он называет церковь «народом Божиим» (2:10), «домом Божиим» (4:17), «Божиим стадом» (5:2); члены церкви — «рабы Божии» (2:16).

В целом создается очень убедительное представление о Боге, постоянно присутствующем в созданном Им мире и проявляющем особую заботу о тех, за кого Сын Его принял смерть на кресте. Бог нас не оставит, и когда нам приходится страдать во имя Его, мы должны помнить, что таков Его промысел и что через страдания лежит путь к вечной славе.

ПАСТЫРЕНАЧАЛЬНИК

Петр много говорит о нашем Господе и о том, что Он радует о нашем спасении. Он называет Бога «Пастырем и Блюстителем душ» (2:25) и употребляет здесь греческое слово *episkopos* («блюститель, попечитель»). В церковной жизни это же слово используется как титул архиерея. Несомненно, его значение связано с понятиями опеки и заботы. Это относится и к выражению «Пастыреначальник» (5:4), нигде больше в Новом Завете не встречающемуся. Петр говорит не только о величии Иисуса Христа, но и о Его любви к людям, о Его постоянной заботе об их спасении. Петр называет Христа «Господом» (1:3) и призывает: «Господа Бога святите в сердцах ваших» (3:15). Жертвенная смерть Христа была предопределена еще до создания мира, но Он явился людям лишь «в последние времена» (1:20). Его приход в мир занимает особое место в Божием промысле. Христос — «камень живой, Богом избранный и драгоценный» (2:4). Петр весьма подробно, в чем мы скоро убедимся, говорит о том, как много сделал Иисус для нашего спасения. Но Петр

также упоминает и о Его воскресении (1:3; 3:21), о том, что Он «пробывает одесную Бога» и повелевает ангелами небесными (3:22). Мы не должны забывать о Его величии.

Нужно обратить особое внимание на то место в послании, где речь идет об искуплении Христом грехов человеческих (1:18). Строго говоря, «искупление» означает «освобождение от платы за что-либо». Петр отвергает саму мысль о том, что получить такое освобождение можно, уплатив золотом или серебром. Искупление, о котором он пишет, оплачено «драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого агнца».

Петр говорит: «...со страхом проводите время странствования вашего, зная... искуплены вы...» (1:17-18). Почему «со страхом?» Может быть потому, что Иисус Христос заплатил за нас страшной ценою, и мы не в праве думать об этом спокойно, как о чем-то обыденном. Казалось, ничто не могло спасти грешников, но путь ко спасению был найден, и цена назначена. Христос искупил грехи наши, и мы избавлены «от суетной жизни, преданной вам от отцов» (1:18). Бог дал нам спасение, и мы должны посвятить свою жизнь не тщетным поискам земных благ, а служению вечным истинам.

Называя Иисуса Агнцем, Петр напоминает, что смерть Христова была одновременно и искуплением, и жертвой. Все, что было связано с обрядом жертвоприношения у древних, можно отнести и к жертве, принесенной на кресте. Это и имеет в виду Петр, когда пишет об «окроплении Кровию Иисуса Христа» (1:2).

Следует также выделить и другую часть послания, где говорится о примере, который Христос «оставил нам», пострадав не за Свои, а за чужие грехи (2:21-25). Он принял смерть, хотя не творил зла и «не сделал никакого греха». Первым христианам, к которым Петр адресует свое послание, также приходилось страдать безвинно, только за то, что они исповедовали свою веру, и пример стойкости, проявленной нашим Спасителем, воодушевлял их.

Далее Петр пишет: «Христос грехи наши Сам вознес телом Своим на древо». Существует мнение, что в этой фразе говорится о терпении, с которым Иисус переносил жестокое обращение до казни и во время ее, что в этих словах продолжается мысль о Его стойкости в страданиях. Но ведь нельзя так вольно искажать смысл сказанного. Петр здесь говорит не о грехах тех, кто вел Иисуса на казнь, а о своих грехах и о грехах тех, кто читает его послание. Более того, он пишет «телом Своим», и не упоминает о силе духа, укрепляющей страждущего на пути праведном (ср.: «Христос пострадал за нас плотию» — 4:11). Павел говорит о «древе», то есть, о кресте, а не обо всей жизни Иисуса. Так и слова «ранами Его вы исцелились» относятся к Его смерти на кресте, а не к перенесенным Им унижениям.

Выражение «(вознести грехи) редко встречается в Новом Завете (только здесь и в Евр. 9:28; в синодальном переводе — «поднять грехи».

— *Прим. перев.*). Но оно часто используется ветхозаветными авторами и означает «понести наказание за грехи» (напр., Лев. 22:9; Чис. 9:13). У нас нет оснований полагать, что Петр употребляет это выражение в каком-либо ином смысле. Он просто говорит о том, что Христос понес наказание не за Свои, а за наши грехи.¹ Следует принять во внимание и то, что Петр здесь использует целый ряд выражений из главы 53 книги Исаии («не сделал греха»; «не было лести в устах Его»; «грехи наши понес»; «ранами Его вы исцелились»; «как овцы блуждающие»). Несомненно, Петр считает, что ветхозаветное пророчество о страдающем Рабе² сбылось, Христос — Раб Божий, Который умер за нас и был наказан вместо нас.

То же самое имел в виду Петр, когда писал, что «Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных» (3:18). Здесь наблюдается тот же ход мысли: Христос принял страдания и смерть вместо нас, «праведник за неправедных». Петр употребляет здесь предлог *byper* («за»), который может иметь как значение «ради», так и значение «вместо».³ По-видимому, в данном случае этот предлог использован именно во втором значении.

Петр также использует и другой ветхозаветный образ — образ краеугольного камня (Пс. 117:22; Ис. 8:14; 28:16), Христос — «камень живой, человеками отверженный, но Богом избранный, драгоценный» (2:4-8). Казнь на кресте люди считали позором и унижением; но по Божию промыслу распятие Христово имело другой смысл: Тот, Кто был отвержен людьми, был Избранным, Драгоценным, в Нем мы обрели спасение. Об этом Петр писал, чтобы ободрить тех, кто страдал за веру. Он подчеркивал разницу между тем, что думали их гонители, и тем, какое значение имели их мучения по замыслу Божию.

¹ Ср.: «Нести грехи наши — это значит понести наказание за грехи вместо нас (ср. Чис. 14:33). На кресте Он не только перенес физическую боль и душевные муки из-за того, что люди могут быть так слепы и так жестоки, Он, что еще более страшно, был разлучен с Отцом Своим (“Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?”), и это великая плата за грехи наши» (С. Е. В. Cranfield, *The First Epistle of Peter*, London, 1950, 67-68). «Глагол “нести” здесь означает “нести наказание, расплачиваться”» (F. W. Beare, *The First Epistle of Peter*, Oxford, 1947, 124).

² А. Ф. Уоллз (A. F. Walls) показывает, что мотив страдающего Слуги можно найти у Марка (который, как он с достаточным основанием предполагает, связан с Петром) и в высказываниях Петра, приводимых в Деяниях. Он добавляет: «Конечно, и другие тексты из Нового Завета основаны на Исаии 53, но не случайно во всех текстах, связанных с именем Петра, этот образ Слуги запечатлен так глубоко, что, как бы они ни были различны меж собою, их объединяет центральная тема Христа» (A. M. Stubbs, A. F. Walls, *The First Epistle General of Peter*, London, 1959, 33).

³ Харольд Райзенфельд (Harald Riesenfeld) считает, что этот предлог означает «вместо» в контексте 1 Коринфянам 15:29 (TDNT, 8:512-513), и, вероятно, это значение соответствует тексту. У меня есть заметка о значении этого предлога в *The Apostolic Preaching of the Cross*, London, 1965, 62-64.

Страдания Христовы были предсказаны пророками (1:12); Иисус принял их, чтобы исполнился Божий замысел. Но за страданиями последовала слава, что также было предсказано. Бог, говорит Петр, призвал нас «в вечную славу Свою во Христе Иисусе» (5:10).

Таким образом, Петр отвергает любые сомнения в величии Христа, в том, что Он — наш чудесный Спаситель. Библейские истины об искупительности добровольных страданий Христа и о блаженстве, ожидающем верующих в Него, выражены в послании Петра, быть может, ярче, чем где-либо в Новом Завете.

СВЯТОЙ ДУХ

В этом послании Петр не часто говорит о Святом Духе, но некоторые из высказанных им мыслей имеют первостепенное значение. В самом начале Петр упоминает об «освящении от Духа» в связи с предведением Бога Отца и с «окроплением Кровию Иисуса Христа» (1:2); тем самым он подчеркивает значение личности Духа Святого. Спасение немислимо без Духа, освящающего и преображающего нас. Говоря о «Духе Христовом» (1:11; ср. Рим. 8:9)¹, Петр указывает на важность роли Духа в исполнении Божиего плана спасения мира и одновременно — на его связь со Спасителем.

Святой Дух, «посланный с небес» (1:12), вдохновляет благовестников. Лишь под действием свыше их проповедь приобретает силу и служит ко спасению грешников. Святой Дух присутствует постоянно в жизни каждого христианина. Когда верующих притесняют и «злословят за имя Христово», они должны прославлять Бога за такую участь, ведь «Дух Славы, Дух Божий» пребывает с ними (4:14) и суд людской над ними не властен.

ЖИЗНЬ ХРИСТИАНИНА

Верующие живут под водительством Святого Духа, и значит им уже даровано спасение. Они «достигли верою спасения душ (своих)» (1:9). Именно об этом спасении и говорили пророки Ветхого Завета (1:10). Они во многом несовершенны, но, как новорожденные младенцы, «возрастают» во спасение (2:2). Все сказанное в этом послании подтверждает, что христиане обретают спасение уже в этой жизни.

Однако мы встречаемся здесь со знакомым эсхатологическим противоречием: несомненно, спасение уже дано людям, но при этом оно лишь должно «открыться в последнее время» (1:5). Петр призывает: «Препоясав чресла ума вашего, бодрствуя, совершенно уповайте на подаваемую вам благодать в явлении Иисуса Христа» (1:13). Следует быть благоразумными, ибо «близок всему конец» (4:7), грядет «день посещения» (2:12),

¹ Некоторые считают, что в данном контексте это выражение означает «Дух, Который есть Христос», и видят в этом ссылке на бытие Христа до воплощения. Это допустимо, но более вероятно, что оно относится к Святому Духу.

день, «когда явится Пастыреначальник» (5:4). Петр в равной мере подчеркивает важность спасения, уже полученного нами во Христе, и спасения, которое будет нам дано во время второго пришествия. Надо помнить и о том, и о другом.

Петр много пишет о христианских добродетелях: о вере (1:7-9,21), о любви ко Христу (1:8) и к ближним (1:22; 2:17; 3:8; 4:8); ср. «приветствуйте друг друга лобзанием любви» (5:14), о радости (1:8; ср. 4:13), надежде (1:3,13,21; 3:15), и т.п. Но больше всего он уделяет внимания тому, как меняется жизнь человека, ставшего христианином. Мы возрождаемся «не от тленного семени, но от нетленного» (1:23), и в нашей жизни нет больше места злу; нам не следует подчиняться «прежним похотям» (1:14). Мы должны «отложить всякую злобу и всякое коварство, и лицемерие, и зависть, и всякое злословие» (2:1) и «удаляться от плоских похотей» (2:11). Петр напоминает читателям, что до обращения они жили, творя зло (4:3).

Но Петр не боится за их будущее. Жизнь во Христе ведет к славе и святости. Петр призывает: «Будьте святы во всех поступках» (1:15-16). Мы должны быть послушны (1:14), жить добродетельно (2:12), в единении и любви (3:8), владеть собой и молиться (4:7), использовать в служении дар, полученный от Бога (4:10) и быть смиренными (5:5-6). Придя ко Христу, самый закоренелый грешник может стать святым. Петр убеждает читателей, что христианин не только должен радоваться благим переменам в жизни других, он, прежде всего, должен изменить свою собственную жизнь.

Огромное значение Петр придает христианскому общению. Он пишет о церкви (не употребляя, правда, этого слова): «Вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел» (2:9). Христиане — «живые камни», из которых строится «дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу» (2:5). Они были «некогда не народ, а ныне народ Божий» (2:10). Но общность эта духовная, а на земле они «пришельцы и странники» и не принадлежат этому миру (1:1; 2:11). Интерес Петра к церковной жизни можно заметить и в других главах послания: так, он упоминает о крещении (3:21) и о пресвитерах («пастырях»: 5:1-4).

Второе послание Петра

Свое второе послание Петр начинает словами о дарованном нам во Христе спасении и о праведности христианской жизни. Затем он останавливается на предсказаниях пророков Ветхого Завета и на ереси, распространяемой лжеучителями. И, наконец, в последней главе послания речь идет о втором пришествии и о его «задержке».

Петр обращается к читателям как к «принявшим с нами равно драгоценную веру по правде Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа» (1:1). Здесь он подчеркивает, что Христос — источник нашей веры, и говорит о праведности («правде») Его служения. О праведности часто пишет и апостол Павел, но у него речь идет о праведности (правильной жизни) истинно верующих, Петр же выражает мысль, что мы оправданы Христом. Оправдание на Суде человек не может заслужить сам.¹ Наше спасение стало возможным лишь благодаря тому, что сделал для нас Христос, и мы обретаем его по вере. Поэтому Петр и называет Христа Спасителем (1:11; 2:20; 3:2,18). Тем самым Петр несколько по-иному высказывает мысль, звучащую и у других авторов Нового Завета. Словами «с нами равно» Петр указывает на равенство перед Богом между апостолами и всеми верующими. Спасение даруется всем одинаково.

Петр употребляет выражение: «Бог наш и Спаситель Иисус Христос» (1:1). Здесь явно подчеркивается, что Христос — Бог. Можно, конечно, предположить, что речь идет о двух Личностях: и о Боге-Отце, и о Христе; но это маловероятно,² так как Петр говорит о Христе как о стоящем выше всех, он почти всегда использует составное имя «Иисус Христос» и часто соединяет его со словом «Господь».

Спасение означает, что нам «даровано все потребное для жизни и благочестия» (1:3). Мы были «призваны» (1:3,10), получили «великие и драгоценные обетования» (1:4) и «утверждены в настоящей истине» (1:12). Спасение — чудесный дар, и за него заплачено великой ценою. Петр говорит об этом так же определенно, как и другие авторы Нового Завета. Он подчеркивает, что не мы сами заслужили спасение, оно даровано нам Богом во Христе.

¹ Дж. Н. Д. Келли, например, пишет, что в данном тексте *dikaionē* обычно означает справедливость или праведное поведение, и это приобретает здесь особый смысл» (*A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, London, 1969, 297).

² К. Ф. Д. Моул считает вероятным, что здесь и в Титу 2:13 «артикульный был пропущен преднамеренно и что τοῦ (μεγάλου) Θεοῦ должно было относиться к Иисусу» (*IBNTG*, 110).

Доказывая это, Петр говорит, что верующие должны «сделаться участниками Божеского естества, удалившись от господствующего в мире растления похотью» (1:4). Может показаться, что эта мысль близка к идеям некоторых греческих авторов. Они рассматривали тело как тюрьму, в которой мы заточены своими страстями, и считали, что спасение — это освобождение от телесной оболочки. Петр имеет в виду другое. В выражениях, понятных его читателям, Петр говорит о спасении в христианском понимании. Оно связано с силой Божией, которая проявляется в жизни каждого верующего и освобождает нас из-под власти дьявола (ср. Ин. 1:12-13; Рим. 8:9).

Итак, христиане живут по Божиим законам, а не по законам этого мира. Вера должна сочетаться с добродетелью, рассудительностью, воздержанием, терпением, благочестием, братолюбием и любовью (1:5-7). Христиане должны приносить плод, не быть слепыми, не забывать об «очищении прежних грехов своих» (1:8-9). В ожидании второго пришествия, они должны жить в святости и благочестии (3:11-12), возрастая «в благодати и познании Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа» (3:18).

Петр говорит столь уверенно потому, что знает: в основе христианской веры — «настоящая истина» (1:12). Ученики Христа не следуют «хитросплетенным басням», Петр сам слышал глас Божий, возвестивший о Христе: «Сей есть Сын Мой возлюбленный» (1:17). Боговдохновенные пророчества Ветхого Завета также подтверждают истинность нашей веры (1:19-21). У нас нет сомнений: Бог явил Себя и даровал нам чудесное спасение, оплаченное невинно пролитой кровью Иисуса Христа. Да осветит всю нашу жизнь немеркнувший свет Его славы.

ЛЖЕУЧИТЕЛИ

В ветхозаветные времена Бог посылал людям великих пророков, но были и лжепророки, пытавшиеся сбить народ Израиля с пути истинного. Точно так же и христианам приходится сталкиваться с лжеучителями.

Петр не пересказывает ложных учений: незачем распространять заблуждение, повторяя его. Он говорит только, что лжеучители отвергли «искупившего их Господа» (2:1), то есть, отвергли искупительную жертву Христову. В чем именно это заключалось, что значит «отвергли» — не ясно. Может быть, они не могли искренне поверить в сам факт искупления, или же придавали иное значение крестной смерти. В любом случае, они заблуждались в самой сущности веры.

Послание Иуды

Послание Иуды во многом повторяет Второе послание Петра, и связь между ними часто становится предметом обсуждения в работах исследователей Нового Завета. Обычно считается, что Иуда написал свое послание раньше и что Петр повторил некоторые из его мыслей. Однако для нас это не имеет большого значения. Кем бы и когда бы ни были написаны эти послания, они являются составной частью Нового Завета и должны быть рассмотрены в нашем обзоре. Однако нет необходимости подробно останавливаться на послании Иуды, так как некоторые его положения полностью совпадают с тем, что говорит Петр, а в остальном мысли обоих авторов очень близки.

Только первые 3 и последние 7 стихов послания Иуды не имеют прямых параллелей в послании Петра. Оба автора восстают против деятельных лжепророков, пытающихся подорвать устои истинной веры. Цель обоих посланий — не допустить этого. Иуда хотел бы написать об «общем спасении» (1:3), но насущная необходимость опровергнуть появившиеся в то время лжеучения заставляет его написать «увещание». Он пишет о страшном суде, о гибели неверовавших в пустыне, о наказании ангелов, не сохранивших своего достоинства, о судьбе Содомы и Гоморры (1:5-7). Упрекая еретиков за гордыню, Иуда напоминает об Архангеле Михаиле, призвавшем Господа, чтобы отвергнуть козни дьявола (1:8-9). Иуда говорит, что лжеучителя «злословят то, чего не знают» и «предаются обольщению мзды, как Валаам», что они пусты и бесплодны. За это их ждет расплата на суде Божиим (1:10-13).

Однако возникновение ложных учений не означает поражения дела Божия. Еще Енох предсказывал о появлении лжепророков и о суде над ними (1:14-16); об этом же предупреждали апостолы (1:17). Таким образом, истинно верующим не следует смущаться и сомневаться, они должны, «назидавая себя на святейшей вере» (1:20), продолжать свое служение (1:21-23).

С этим посланием связано несколько спорных вопросов. Однако, нам, может быть, достаточно еще раз подчеркнуть, что практически все, сказанное здесь, полностью совпадает с тем, что говорил Петр в своем Втором послании. Как и Петр, Иуда проповедует истинную веру и праведную жизнь. Он просит Господа «соблюсти (нас) от падения и поставить пред славою Своею непорочными» (1:24-25).

Заключение

Все, о чем мы говорили в этой книге, доказывает, что авторы Нового Завета были яркими личностями. Они не старались придерживаться некоей единой, заранее заданной позиции. Напротив, каждый из них опирался на свой собственный христианский опыт и стремился сказать читателям самое, по его мнению, главное. Все они были глубоко убеждены в первостепенной важности содеянного Господом во Христе. Но каждый писал об этом по-своему.

Павел удивительно прозорлив и удивительно самобытен. В его посланиях, написанных менее, чем через двадцать лет после распятия, уже очерчены основные контуры христианского учения. О Павле обычно говорят как об авторе учения об «оправдании верой». Безусловно, именно он развил и укрепил эту концепцию.

Однако нельзя забывать, что Павел этим не ограничивался. Он много говорил о кресте, о примирении, об избавлении от тирании и об отвращении гнева Господня. Он был уверен в том, что человек не может победить зло своими силами. Он видел, как оно многолико, как велика власть греха, как трудно одолеть плоть (нашего внутреннего врага), как сильны сатана и духи бесовские. Мы все подвластны смерти. Некоторые полагали, что соблюдение закона необходимо для того, чтобы быть угодными Богу. Павел, встав на иную точку зрения, видел в ветхозаветном законе проявление тирании. При этом он все же считал его святым, праведным, благочестивым. Поэтому его мысль весьма сложна.

Павел проповедовал спасение, данное нам Богом во Христе. По мнению Павла, главным является не наказание, ждущее грешников, а то чудесное спасение, которое Господь посылает нам. Яркими красками он живописует нам деяния Божии: искупление грехов, примирение, умиротворение, распятие на кресте «рукописания, которое было против нас» и другие. Христос выполнил все предначертанное Ему и Его спасение совершенно.

Поэтому мы призваны жить в любви к Тому, Кто любит нас так сильно. Как это ни странно, современные исследователи не обращают внимания, как часто Павел говорит о любви Бога, о любви Христа, о любви, которая должна быть у верующих. Никто из авторов Нового Завета не говорил так много о любви, как Павел. Любовь для него — главное. Иногда, для того, чтобы подчеркнуть ее важность, он использует другие слова: например, благодать. Но благодать — это нечто иное, как любовь в действии. Достичь истинной христианской любви человек самостоятельно не может, наши сердца наполняются ею под действием

Святого Духа. Он дает силы верующим. Павел говорит и о действии Святого Духа в каждом из нас, и об особых дарах Его, которыми наделяются избранные.

О Павле можно говорить бесконечно. Невозможно перечислить все, что он сделал, чтобы донести до нас учение Христа. Но и другие авторы Нового Завета сделали не меньше. Марк видит в Иисусе сочетание смирения и силы, подлинной человечности и величия Сына Божиего.

Марк сделал то, чего, кажется, не делал до него никто: он написал Евангелие, и, таким образом, создал новый жанр. Хотя он и описывает события, происходящие за определенный отрезок времени, его книга — не просто историческая хроника. Марк это прекрасно понимает и с самого начала объявляет, что это «благовествование». Он сообщает читателю «Благую Весть» о том, что Бог совершил во Христе. Для Марка это прежде всего рассказ о Сыне Божием, пришедшем в наш мир, жившем одной с нами жизнью. Но мы порти́м свою жизнь, творя зло, а Христос показал, какой могла бы быть жизнь человеческая, если бы люди жили как должно. Марк показывает нам Христа в делах сострадания и в делах власти, говорит о Нем и как о Боге, и как о совершенном Человеке.

В центре всего повествования стоит рассказ о смерти Иисуса; Страдания Христовы — доминанта всей книги. Марк, конечно, не Павел. Речь его не столь образна, мысли не так глубоки. Но так же, как и Павел, он ясно показывает непреходящее значение содеянного Господом во Христе. Осознавая, как важно то, о чем он пишет, Марк создал новую литературную форму — евангелие.

Интересно, что Марк, в большей степени, чем кто-либо, акцентирует внимание на слабости, проявленной двенадцатью учениками. Он показывает, что они во многом не понимали Христа, что снова и снова они проявляли себя не так, как должны были в идеале. В критический момент они оставили Христа и бежали. Для нас имеет большое значение, что те, кто стоял у истоков Церкви, не были людьми исключительными и безгрешными. Напротив, первые проповедники были людьми, не раз оступавшимися в своей жизни. Не мужество и не праведность учеников Христа, а сила Божия лежит в основе церкви, и это всегда было крайне важно для последователей Христа.

Матфей тоже написал Евангелие. Но его книга во многом отличается от книги Марка. Он рассказывает прежде всего об учении Христа, и многое из того, что говорил Учитель, нам известно только из этого Евангелия. Многие притчи дошли до нас лишь благодаря Матфею, и все последующие поколения христиан находятся в неоплатном долгу перед ним за столь подробное изложение Нагорной проповеди.

Что касается основных тем, затронутых в Евангелии от Матфея, то мы видим, какой глубокий интерес проявляет Матфей к Царствию Небесному, и именно благодаря ему мы знаем так много о том, что Христос говорил о Царстве. Это, однако, не означает, что Матфей был

единственным, кто упоминает о Царствии Небесном. Но он выявляет его силу наиболее полно и наиболее ясно, чем другие. Он очень интересовался Личностью Иисуса и немало сделал для понимания такого Его имени как «Сын Давидов». Кроме того, Матфей, единственный из евангелистов, употребляет термин «церковь», проявляя интерес к Телу Христову.

О Луке принято говорить как об историке: его интерес к описанию исторических событий очевиден. Он был единственным из авторов Нового Завета, кто рассказал нам об истории ранней церкви. В отличие от остальных евангелистов, Лука говорил о делах Божиих в контексте мирской истории. Он считал, что Божия воля проявляется во всем: и в делах языческих правителей, и в жизни христиан, посвятивших себя Богу.

Но мы ясно видим, что Лука не просто летописец, запечатлевший события I века. Он — евангелист. В книге Деяний апостолов он просто продолжает свой труд, начатый в Евангелии. В определенном смысле обе книги составляют единое целое — одну книгу в двух частях. Мы ошибемся, если будем видеть в ней лишь историческое описание событий; это скорее повествование о том, как учение Христа воздействует на жизнь людей. Лука рассказал о чудесном спасении, данном нам во Христе, и о том, как Благая Весть достигла Рима, тогдашней столицы мира.

Среди других авторов Нового Завета Лука выделяется не только тем, что написал сразу две книги. Мы не всегда обращаем внимание на то, что Лука часто связывает страдания Христа с Его именем. Другие евангелисты рассматривают их как неотъемлемую часть служения Иисуса, но связывают их с таким Его именем как «Сын Человеческий». Лука же подчеркивает, что Иисус страдал потому, что был Христом. Он показывает, хотя и не так ярко и образно, как Павел, какое огромное значение имеет жертва, принесенная на кресте, ведь, приняв смерть, Иисус взял на Себя грехи человеческие.

Лука убежден, что Бог постоянно присутствует в жизни людей. Он дает наглядные примеры Божией заботы о человеке, рассказывая о чудесах, свершенных Господом. С самого начала христиане жили под водительством Святого Духа. Лука яснее, чем кто-либо показывает, что Бог не оставит свой народ, что мы не одни, а ведь это так важно для нас.

Лука показал нам, с какой заботой и вниманием относится Бог к тем, кто в обществе того времени был презираем и унижен. И это, может быть, главное, чем мы Ему обязаны. Лука отводит особое место для бедных, для женщин, для детей и для отверженных. В течение многих веков христиане слишком часто довольствовались тем, что проявляли уважение к людям, чье высокое положение в обществе было общепризнано. Они руководствовались своего рода «общественной этикой», поступали так, как это было принято у большинства, и не делали того,

что обществом порицалось. Они не понимали, что христиане призваны жить иначе: для них должно быть важно не общественное мнение, а то, чему учил их Господь. А если они часто об этом забывали, то не по вине Луки. Он ясно показал, что Иисус никогда не принимал в расчет систему ценностей, признанную обществом и что Он ожидает того же от Своих последователей.

Для многих людей кульминацией Библии является Евангелие от Иоанна, и это понятно. Мы можем только застыть в благоговении перед тем пониманием христианского пути, которое явлено нам в четвертом Евангелии. Иоанн, возможно, видел больше, и видел более ясно, чем кто-либо из христиан, и он наиболее глубоко погрузил нас в понимание того, что считал своим долгом изложить. У него был свой особый слог, взять хотя бы его вступительное обращение к Спасителю как к «Слову». Возможно, мы не в состоянии оценить всю глубину сказанного Иоанном, но мы можем понять важность этого. Все его повествование сосредоточено на Христе. Сквозь всю его книгу проходит Господь, правый во всем.

Иоанн сохранил для нас слова и деяния, не записанные более никем, за что последующие поколения христиан должны быть благодарны ему. Это Иоанн донес до нас учение о том, что только возрожденными мы можем войти в Царство Божие. Ему мы обязаны знанием о произнесенном «Я есмь», об учениях о хлебе насущном, о свете миру, о добром пастыре и многом другом.

К сожалению, не так часто, как должны бы, мы обращаем свое внимание на то, что Иоанн указывает нам на постоянную зависимость Иисуса от Отца. Иисус четвертого Евангелия не делает ничего по Своей воле, только благодаря присутствию Отца Он в состоянии свершать то, что свершает. У Иоанна есть великолепное понятие «смиренной славы». Он видит славу Иисуса не в величии и великолепии, а в смиренном служении. Настоящая слава заключается в том, что Он, столь высокий и имеющий право требовать многого для Себя, оставляет Свое привилегированное место ради смиренного служения другим. И Иоанн доводит свой рассказ до кульминационной точки, приводя фразу Иисуса о том, что Он будет «вознесен», то есть, будет поднят на кресте. То, что людям казалось ужасным унижением, Иоанн расценивал как высшее торжество.

Откровение, было ли оно написано автором Евангелия или нет, — это труд совершенно другого характера. Техника Апокалипсиса с его яркой образностью производит очень сильное впечатление. Многие приводят нас, не воспитанных на многозначности этого жанра и вынужденных приходить к нему извне, в замешательство. Но никто не может отрицать силы, с которой продемонстрировано: как бы ни были могущественны силы зла, им не по плечу бороться с властью Господа Бога Всемогущего. Зло может казаться нам настолько сильным, что мы не в состоянии победить его, но это не значит, что оно неостановимо. В конце концов могущество Бога и добра одолевает силы лукавого и иже

с ним. Мы были бы более, чем несчастны, если бы не имели перед собой великолепных образов «Агнца, как бы закланного» или множества людей, отмывающих свои белые одежды в крови Агнца. Заканчивается Откровение картиной новых небес и новой земли, вдохновлявшей многих за прошедшие века. Слугам Господним всех возрастов может оказаться не под силу бороться со злом, и, конечно, значительно легче поддаться искушению отказаться от борьбы и сдаться на милость победителя. Откровение помогает нам вновь обрести Божественную перспективу. Заключительные видения наглядно демонстрируют нам, что у Бога есть еще много чудесного в запасе для Его народа.

Послание к евреям — еще один образец незнакомого нам мира. Но образ Христа, нарисованный здесь, образ великого Первосвященника или священника по чину Мелхиседека, или просто священника открывает нам нечто очень важное для понимания личности нашего Спасителя и для понимания вечного блаженства. Автор послания мог взять отрывок из старинного Писания, который не привлек внимание других толкователей, и показать, что из встречи Мелхиседека с Авраамом можно извлечь важный урок для будущих поколений.

Кроме того, он берет идею завета, время от времени обнаруживающуюся тут и там в Новом Завете, и доказывает, что Новый Завет, утвержденный Христом через пролитую Им кровь, — это вопрос первостепенной важности. Еврейский народ знал, что его соглашение с Богом имеет высокое значение. Бог делает его Своим избранным народом. Пишущий подчеркивает, что нельзя признать Ветхий Завет устаревшим и считать, что Новый Завет сменил его. Христианский путь — это не модификация иудаизма, а нечто совершенно новое. Это напоминает, несмотря на различие терминологии, утверждение из Откровения: «Се, творю все новое».

Автор рассматривает последствия жертвенной смерти Христа со множества точек зрения. Немногие смогли бы так показать многогранность искупления, как он. Насколько можно понять из его идеи священничества, он особенно выделяет жертвенность. Он подчеркивает тот факт, что жертва Христова постоянно действенна и что нет больше такой жертвы, которая могла бы искупить грехи. Он рассуждает о деяниях Христа, как о чем-то совершаемом в Небесном Храме в присутствии Бога, в то время как земные священники выполняют свою работу в храме рукотворном. Тема контраста между земным и небесным время от времени проводится в этом послании.

Наиболее интересный момент — это отношение к вере (Евр. 11). Автор Послания к евреям определяет понятие веры несколько иначе, чем Павел, хотя иногда он довольно близко подходит к трактовке Павла. Но тогда как для Павла вера — это средство, при помощи которого мы приближаемся к Богу, то в Послании к евреям вера рассматривается как способ служения Богу. Героями веры всегда были люди, вверившие себя

Господу в обстоятельствах, когда им не на что больше было рассчитывать. Это очень важный момент переживания веры.

Иаков известен своими эмоциональными высказываниями о действенной вере. Нет ни малейшей необходимости противопоставлять его взглядам Павла с его «оправданием верой», так как совершенно естественно, что Иаков выражает собственное мнение. Его убежденность в необходимости действенной веры, в противоположность вере, не подкрепленной делами, является важной частью понимания Новым Заветом служения Богу. То же самое относится и к его убежденности в том, что при помощи языка можно соделать много грешного. Церковь может почерпнуть в этом писании очень многое, особенно для практического христианства.

Первое послание Петра написано, очевидно, для страдающей церкви, и настойчивая убежденность пишущего в том, что верующие могут быть иногда признаны пострадать за свою веру — пострадать, даже если они не совершили ничего плохого, — всегда была весьма актуальна для христиан. В наше время это тоже может иметь место, как в незапамятные времена, когда верующие призывались пострадать. Твердая убежденность Петра в необходимости страдания и его уверенность в том, что это угодно Богу, имеет непреходящее значение.

Это послание соприкасается еще с несколькими важнейшими аспектами христианства. Своим учением о Первосвященнике, Святом Человеке и т. п., Петр осветил нечто очень важное для церкви. Общественная жизнь верующих является неотъемлемой частью христианского пути. Кроме того, автор этого послания дал нам несколько учений о Христе, к примеру, он единственный из авторов Нового Завета, кто называет его «Пастыреначальник». Он также называет Его «терпящим наши грехи» (это сближает его с автором Послания к евреям). В другом месте он говорит, что никакие земные ценности — ни золото, ни серебро — не могут дать нам искупления, а только драгоценная кровь Иисуса.

Многие склонны относиться ко Второму посланию Петра и Посланию Иуды недостаточно серьезно, но для этого нет ни малейшего повода. Оба они встречали лжеучителей на своем жизненном пути и считали своим долгом напомнить нам, что далеко не все, что называется себя христианским, является в действительности таковым. Можно звать именем Христовым к делам совершенно отличным от Его дел. Второе послание Петра называет Христа «Бог и Спаситель» (согласно нашему пониманию текста), таким образом он подчеркивает высшее значение Господа. Ему принадлежит интересная концепция того, что спасаемые, таким образом, приобщаются к божественному естеству. Это перекликается с мыслью Иоанна о возрождении во Христе, но, конечно, это не совсем одно и то же. Такая идея могла бы обладать большой силой в греческом мире, и это напоминает нам, что каждая часть Писания имеет свою силу и свое предназначение. Второе послание Петра обращает наше внимание на добродетели, которые должны быть прису-

щи жизненному пути верующего как причастника Божественного естества, пронизывающего всю нашу повседневную жизнь. Кроме того, здесь делается акцент на мысли о бренности нашего мира и уверенности в его окончательном разрушении. Второе пришествие еще не произошло, но это вовсе не означает, что его не будет никогда, ибо неприменимость какого-либо учения в данный момент не уменьшает его ценности.

Небольшое послание Иуды делает упор на неотвратимости суда. Мы подотчетные люди, и то, что однажды нам придется держать ответ за свои поступки, является одной из важнейших идей Нового Завета. Иуда указывает, что переиначивающие учение Христа виновны перед Господом и ответят перед Его судом. Он оставляет нас с сознанием всей серьезности борьбы с лжеучителями. Его финальное благословение очень любимо христианами всех времен.

Эта краткая статья вовсе не претендует на то, чтобы дать оценку всем авторам Нового Завета. Это просто попытка доказать, что все они были личностями, потому что ни про одно из их писаний нельзя сказать: «Мы бы вполне могли обойтись без него». Каждый из нас может отдавать предпочтение какому-либо одному автору Нового Завета, но никто не имеет права пренебрегать остальными.

Нет ничего странного в том, что двое (или более) из них говорят одну и ту же истину разными словами. Точно так же двое (или более) из них могут рассматривать веру с разных сторон. Даже эта короткая статья вполне доказывает, что каждый писавший выбирал наиболее близкие ему аспекты христианского учения и каждый выражал себя в манере, характерной для него одного.

Но все же, несмотря на все различия, их объединяет общее отношение к неким фундаментальным истинам. Все они христиане, даже если не все из них употребляют именно это слово, и это означает, что они нашли место для Иисуса Христа в своей душе. Один выделяет подлинное мужество Христа, другой подчеркивает Его божественное происхождение. Творцы евангелий, очевидно, уделяют больше внимания деталям земной жизни Иисуса, чем авторы посланий, но пишут-то они про одного и того же Христа. И, хотя не все достигают такой отточенности изложения, как Иоанн («Слово было Бог», «Мой Господин и мой Бог»), все видят в Нем больше, чем просто человека. И поэтому, когда теологи характеризуют Иисуса Христа как истинного Бога или как истинного Человека, они просто хотят объяснить нам своими словами истину, почерпнутую ими в Новом Завете. Это означает, что их идея Бога радикальным образом отличается от идеи бога большинства мыслящих людей античности. Греки отвели своим богам место на удаленной горе Олимп. Эти боги были слишком велики для того, чтобы заниматься пустячными делами маленького человека. Соответственно, и грехи людей не могли быть так велики, как в христианской идее. Это также значило, что люди не могли обратиться к богам за помощью и поддержкой. Иногда людям хотелось заслужить их одобрение, но они не могли себе

представить, чтобы кто-нибудь, столь великий как Бог, обратил на них внимание.

Христиане понимали нереальность существования такого Бога, поэтому они решительно отвергли эту концепцию. Они понимали, что Бог — совершенно другое существо. Он создал вселенную, человечество, и при этом сохранил интерес к Своим творениям; Он возлюбил их. В Новом Завете все время подчеркивается любовь Бога и Его забота о Своих людях. Она выделяется одними авторами сильнее, чем другими, но для всех является непреложной истиной. Их Бог — это Бог участливый. Он постоянно трудится в мире. Однажды Он приведет мир к концу, и весь род людской предстанет перед Судом. Он заботится о том, какую жизнь мы ведем, и все Свое милосердие направляет на наши нужды. Авторы Нового Завета объясняют нам, что через смерть Христа Он даровал нам спасение.

Когда они говорят о том, что сделал для нас Христос, они особенно подчеркивают Его смерть на кресте. Весь Новый Завет, без сомнения, свидетельствует о том, что крест — это самое важное. Точек зрения на него не шесть: это искупление, завет, жертва, особенно пасхальная, судный день, очищение от греха и многое другое. Поразительный факт — мы знаем о том, что распятие в древности было самой позорной казнью, но верующие всего мира считают распятие Христа событием значительным и полным славы.

Одновременно, конечно, мы должны рассматривать и воскресение, значение которого особенно подчеркивается в определенные периоды, например сразу после Пятидесятницы. В это время проповедники придавали ему первостепенное значение. Но на протяжении всего Нового Завета оно неизменно рассматривается как один из главнейших фактов истории Иисуса. Смерть не смогла взять Его. Он победил смерть и восстал из мертвых.

Все это свидетельствует, что верующие вступают в новую жизнь. Это вряд ли кто-нибудь будет оспаривать. Иногда, в связи с вечной жизнью, говорится, что христианская жизнь — это жизнь свойственная грядущему. Грядущее вторглось в мир времени и сознания и создало в нем совершенно новую ситуацию.

Авторы Нового Завета весьма пессимистичны по отношению к способности рядового человека жить в согласии с волей Господней. Они видят в нас рабов греха, управляемых плотью, впадающих в дьявольские искушения. Ни один из них не считает, что мы можем самостоятельно жить жизнью, достойной царства Божия. Из-за своих грехов мы ответственны перед Божиим судом и стоим перед необходимостью лишений. Гнев Господень неминуем. Но совершенно ясно, что, понимая наши нужды, Христос их полностью удовлетворит.

Таким образом, христиане живут на более высоком уровне, чем они жили до того, как пришли к пониманию Христа. Ничто так не характеризует Новый Завет, как его настойчивое убеждение, что обратившиеся

ко Христу будут жить в согласии со своей душой. В некоторых местах приводится целый перечень богопротивных деяний, совершенных людьми до обращения в христианство. Мы далеки от мысли, что ранняя церковь целиком состояла из людей честных и порядочных. Поколение за поколением Евангелие трансформировало тот материал, который поначалу не обещал ничего хорошего.

Бог ниспослал Святой Дух на тех, кто верил в Него, и Дух придал силы, которые дали верующим возможность подняться высоко над пределом, данным им от рождения. Пребывание в верующих Святого Духа — это удивительная часть новозаветного учения. Удивительна она тем, что первые христиане вовсе не были людьми, способными к глубокому метафизическому мышлению, и их предшествующий жизненный путь не подготовил их к тем высоким требованиям, которым должны отвечать христиане. И интересно не то, что некоторые из них пали, а то, что так многие приняли Дух и жили под Его водительством. Христианская церковь не только требовала, но и достигла уникального для древности жизненного стандарта.

Все авторы Нового Завета тем или иным образом обращают внимание на важность любви. То, что Бог есть любовь, непосредственно сказано только у Иоанна, но эта истина пронизывает каждую книгу и каждую главу Нового Завета. И очень важно, что Бог — это Бог любви, и что спасение во Христе это дело любви Господней.

Любовь в трактовке Нового Завета — это совершенно новое понятие. Конечно, в древности любовь существовала во множестве различных проявлений. Но «новая» заповедь Иисуса — заповедь любить, как любил Он. И Его любовь была любовью не только для избранных, но и для грешников.

Иисус учил Своих последователей быть любящими людьми. Бог любит нас, потому что Он — любящий Бог, потому что любовь — это Его сущность. И потому Он любит всех людей, а не только симпатичных, или благочестивых, или праведных, или тех, кто обладает какими-либо иными привлекательными качествами. Вот такая любовь и требуется от последователей Иисуса — та любовь, которую порождает в них Дух. Жить в любви к ближним, в духе любви, какую имел Христос, когда Он умер за нас, а мы все еще были грешниками, — это значит показать, что в нас произошел внутренний переворот. Поскольку Христос сделал для нас столь много, то единственный правильный ответ с нашей стороны — быть готовыми любить так, как любил Он.

Из Нового Завета явствует, что Христос ушел из мира лишь на время. Евангелисты обращались к Нему, чтобы не сбиться с верного пути, и жили в постоянном ожидании *парусии*. Ученые спорят о том, к какому времени большая часть христиан относила это событие, но несомненно, для ранней церкви это была драгоценная надежда. Пришествие Христа все изменило. С тех пор верующие стали жить в «последние дни», дни,

по сути своей, совершенно отличные от прежних благодаря деяниям Христа.

Я мог бы продолжать. Но я не ставил перед собой задачу описать все, во что верила ранняя церковь, и даже не рассматриваю богословские положения, которые, безусловно, представляются мне очень важными. Я просто хочу показать, что в Новом Завете содержится ряд неизменно ценных сведений о Боге, о Христе, о Святом Духе, о грешном мире, о Церкви Божией и о том служении, которое предназначено для всех спасенных людей. Такие учения — общие для христианской церкви, а не составляют личного мнения того или иного учителя. Все, что я здесь обозначил — это типичные положения. Их можно было бы назвать «учением Нового Завета».

Из всего вышесказанного можно сделать главный вывод: существует подлинное христианское учение. Слишком часто последователи Христа вносили в Писание свои собственные мысли и требовали, чтобы их личное толкование стало обязательным для всех. Такое отношение привело к тому, что многие усомнились в догмах и пришли к твердому убеждению, что необходимо христианство без догматов. Легко понять, почему некоторые люди придерживаются таких взглядов, и невозможно не сочувствовать им. Жесткий догматизм — опасная вещь. И все же есть важнейшие положения, которые являются неотъемлемой частью подлинного христианства, и эти положения следует отстаивать так же упорно в наше время, как и в любое другое.

Индекс

А

Августин 298
Айзек, Е. 117
Амми, Р. 324
Андерсон, Хью 110, 112, 122, 129
Аулен, Г. 71
Аун, Дэвид 78
Афанасий 8

Б

Баркитт, Крауфорд 123
Баркли, Уильям 31, 82, 206, 263, 306
Барретт, Ч.К. 32, 40, 50, 57, 103, 129, 206, 258, 268
Барт, Карл 49, 52, 113, 137, 159
Баур 10
Бекер, Дж. 23, 102-103, 169
Бем, Иоханнес 48, 306
Бест, Эрнест 34, 111, 129-130
Биллербек 143
Бисли-Мюррей, Пол 52
Блай, Филип 115
Бласс-Дебруннер 40
Блэк, М. 117
Бонсирвен, Ж. 10
Борнкамм, Гюнтер 67, 69, 81, 100, 102, 159-160, 167
Борхерт, Отто 127
Бозэрс, Хендрик 6, 11
Браун, Раймонд 142, 153, 280, 313
Брауни, У.Х. 224

Бромайли, Джеффри 5
Бруннер, Эмиль 84
Брюс, Ф.Ф. 7, 19, 30, 76, 190, 199, 219, 240-241, 252
Бультман, Рудольф 4, 25, 33, 106, 110, 165, 195, 299, 320
Бутьер 78, 92, 95
Бэнкс, Роберт 141
Бэрнэби, Джон 66
Бюксель 305

В

Вайс, Бернард 11
Весткотт, Б.Ф. 9, 284, 295
Викенхаузер, Альфред 9
Вотау, Клайд Вебер 108
Вреде, Уильям 7, 120

Г

Гарднер-Смит, П. 314
Гиллель 69, 313
Гиллиланд, Дин 25
Гловер, Т.Р. 81, 95
Гоппельт, Леонард 5, 84, 106, 110, 126, 130, 244, 254, 364
Госкинс, Эдвин 266, 309
Гофманн 110
Грандманн, В. 191, 193-194, 203
Грант, Майкл 18, 136, 165, 184
Грей, Джордж Бьюкенэн 35
Грин, Майкл 94

Гриффит 166
 Грюмм, Майнарт 259
 Гудспид, Эдгар 18
 Гутри, Дональд 5, 132
 Гутьеррес, Х. 244
 Гюлих, Роберт 285

Д

Дайсмани, Адольф 15, 58, 62, 110
 Далман, Густав 139, 147
 Даль, Нильс Альструп 22-23
 Данн, Джеймс 49-51, 103-104, 122,
 169, 258, 265
 Дауб, Дэвид 20
 Дейви, Эрнест 287
 Дерретт, Дж.М.А. 246
 Джонсон, Шерман 123, 133, 137,
 141
 Джоунс, Мартин Ллойд 35
 Дибелиус, Мартин 72, 88
 Додд, Ч.Г. 32, 40, 52, 117, 151,
 153-154, 264, 277, 292, 314
 Дункан, Джордж 27
 Дэвис, У.Д. 20, 69, 140, 211
 Дэнби 69

И

Иеремиас, И. 4, 81, 135, 153-155,
 200, 220
 Изиберт, Дж. 178
 Ириной 9

Й

Йосе 238

К

Кальвин 298
 Кеземанн, Эрнест 36, 102, 114, 254-
 255, 285-286
 Кейси, Морис 45
 Кек, Линдер 77
 Келер, Мартин 128
 Келли, Дж.Н.Д. 56, 372
 Килпатрик 133
 Кингсбери, Дж.Д. 116, 131
 Кинрик 166
 Клейнкнехт, Х. 50
 Концельманн, Ханс 5, 10, 12, 40,
 102, 206, 208, 217, 222, 283
 Коул, Р.А. 76
 Коуэлл, Э.К. 264
 Крид 217, 224
 Крэнфилд 32, 43, 60, 65, 71, 96, 98,
 109, 125, 131, 155
 Кульман, Оскар 119-120, 165, 333
 Кэрд, Г.Б. 214, 219, 221, 256
 Кэри, М. 237
 Кюммель, Вернер Георг 95, 104
 Кюнг, Ханс 14

Л

Лайтфут, Дж.Б. 51-52, 76, 131,
 291
 Леви 30
 Лейн, Уильям 115-116, 122
 Ленски, Р. 188, 266, 280
 Ленхарат, Ф.Дж. 32
 Лиддэлл 306
 Линдарс, Б. 117, 276, 295
 Литцман, Х. 57
 Лонгенекер, Ричард 77
 Лутц, Ульрих 122, 161

Лэдд, Джордж 135, 139, 144, 152,
167, 285

Лэмп 155

М

Майер, Дж. Б. 361

Майниер, П. С. 129

Макнейл, А. Г. 138

Манн, Ч. С. 141, 144, 152

Марксен, Вилли 105, 114

Марсель, Габриэль 282

Мартин, Ральф 48-51, 84, 108, 113

Марш, Джон 289

Маршалл, Говард 18, 153-154, 171,
178, 186, 188, 191, 227, 241, 248,
258, 338

Маул, К. Ф. Д. 38

Маунс, Роберт 8

Маури, А. 153

Маучлайн, Джон 35

Мерфи-О'Коннор, Дж. 52

Метцгер, Брюс 186

Микс, Уэйн 93

Минир, Пол 93

Михаэлис, Вильгельм 229

Мовинкель, С. 272

Мозер, Ульрик 111

Молтманн, Юрген 130

Морган, Роберт 7, 10, 13

Морис, Ф. Д. 334

Моррис, Леон 3

Мотиер, Дж. А. 132

Моул 40, 98, 182, 268, 276, 372

Моултон 110, 198, 320

Моффатт 27, 183, 199, 264, 276,
279, 302, 307

Му, Дуглас 363

Мур, А. Л. 29

Мэнсон, Т. В. 81, 150, 181

Н

Найнхем, Д. Е. 108, 116

Нейл, Уильям 199, 222

Нейлл, С. 4, 21, 81

Никсон, Р. Е. 132

Нокс, Браунтон 3, 28, 34, 53, 79,
99-100, 131

Нот, Мартин 71

О

О'Брайен, П. Т. 45, 76

Огг, Джордж 23

Одеберг, Х. 299, 334

Олбрайт, Уильям 141, 144, 152

О'Нейл, Дж. К. 47

Опке, А. 198

Ориген 287

Орр, Уильям 39

Отто 15

П

Пайскер, К. Г. 153

Перрин, Норман 7, 108

Пламммер, Альфред 188

Планкетт, Марк 186

Платон 15, 88, 358

Р

Райзенфелд, Харольд 369

Райкке, Бо 251, 255

Райри, Чарлз 6, 26, 91, 361

Райсанен, Х. 121

Редпас, Элан 94

Риддербос, Герман 19

Рилинг, Дж. 223

Ричардсон, Алан 283
 Робинсон, Джон 31, 53, 111
 Ропс, Д. 236
 Роулинсон, А.Е. Дж. 129
 Рье 279
 Рэкхам, Р.Б. 198

С

Свелленгребел, Дж. Л. 223
 Селби, Дональд 21
 Серфо, Люсьен 102
 Симеон 268
 Скотт 306
 Скрогги, Грэхем 361
 Стендал, Кристер 133, 168
 Стоунхауз, Нед 131
 Страк 143
 Стрекер, Дж. 140
 Стрэнч
 Стрэчен, Р.Х. 291, 308
 Стэнтон, Г. 46, 140
 Сэндерс, Е.П. 69, 102

Т

Таккетт, Кристофер 120
 Тальберг, Чарльз 108, 256, 258-259
 Таскер 132, 140
 Тейлор, Винсент 43, 110, 116, 121,
 123-124, 130, 169, 215, 220, 272
 Темпл, Уильям 264, 275, 279
 Тернер, Н. 110, 115, 276
 Трайтс, А.А. 282
 Триллинг, В. 140

У

Уайлс, Морис 55, 72

Уоленберг 110
 Уоллз, А.Ф. 369
 Уолтер, Джеймс Артур 39
 Уорд, Рональд 55
 Уоррен, М.А.К. 27

Ф

Фаркасфалви, Денис 9
 Фармер, Уильям 107, 131
 Фегле, А. 52
 Ферстер, В. 44
 Филон 15, 264, 353
 Фильсон, Флойд 12
 Фитцмайер, Джозеф 12, 45, 185,
 195-196, 198, 207, 238, 242
 Форстер 197, 199

Х

Хаархофф, Т. Дж. 237
 Хазель, Герхард 5, 14
 Хантер, А.М. 14-15, 22-23, 58, 82,
 132, 153, 230, 288
 Харрингтон, Уилфрид 178, 224
 Харрисон, П.Н. 22, 286
 Хенгель, Мартин 23, 44, 63, 95, 106
 Хендриксен, Уильям 55, 291
 Хиггинс, А. Дж. Б. 77
 Хикинботам, Дж. П. 118
 Хилл, Дейвид 139, 157
 Ховард, У.Ф. 264
 Хоутон, Д. Дж. 271
 Хукер, М.Д. 69, 107, 117, 119
 Хулден, Дж. Л. 50
 Хьюс, Филипп 57
 Хэнсон, А.Т. 73
 Хэнхен, Э. 232

Ц

Цервик 276

ШШвейцер, Эдуард 45, 52, 140, 163,
165, 167, 169, 300

Шлаттер, Адольф 11, 14

Шлир, Х. 277

Шмидт, К.А. 165

Шнакенбург, Рудольф 11, 266, 321

Штауффер, Э. 260

Штраус 10

Штэлин, Г. 49

Шэрманн 171

Э

Эбелинг, Жерард 126, 277

Элиезер, Р. 237

Элиот, Джон 253

Эллис, Эрл 21, 230, 260

Эргайл, А.У. 41, 264

Эрман, Барт 186

Эссер, Х.Х. 76

Сокращения

- BAGD** Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, 2d ed., rev. F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker (Chicago, 1979)
- CBQ** *Catholic Biblical Quarterly*
- Chmn** *The Churchman*
- ExpT** *The Expository Times*
- HTR** *The Harvard Theological Review*
- IB** *The Interpreter's Bible*, ed. George A. Buttrick, 12 vols. (Nashville, 1952-57)
- IBD** *The Illustrated Bible Dictionary*, 3 vols. (Leicester, 1980)
- IBNTG** C.F.D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge, 1953)
- IDB** *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. George A. Buttrick and Keith R. Crim, 6 vols. (Nashville, 1976)
- Int** *Interpretation*
- MM** James Hope Moulton and George Milligan: *The Vocabulary of the Greek Testament* (London, 1914-29)
- NIDNTT** *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, 3 vols. (Grand Rapids, 1975-78)
- NTS** *New Testament Studies*
- RTR** *The Reformed Theological Review*
- SBK** Hermann L. Strack und Paul Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 vols. (München, 1922-28)
- SJT** *The Scottish Journal of Theology*
- TDNT** Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. (Grand Rapids, 1964-76)
- Theol** *Theology*
- TynBul** *Tyndale Bulletin*
- WTJ** *The Westminster Theological Journal*

Содержание

Предисловие	3
Введение	4

Часть первая СОЧИНЕНИЯ ПАВЛА 18

1. Бог — в средоточии всего	25
2. Иисус Христос — наш Господь	43
3. Божие спасение во Христе	64
4. Жизнь в духе	88

Часть вторая СИНОПТИЧЕСКИЕ ЕВАНГЕЛИЯ И ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ 105

5. Евангелие от Марка	109
6. Евангелие от Матфея	132
7. Евангелие от Луки и Деяния: учение о Боге	169
8. Евангелие от Луки и Деяния: учение Христа	184
9. Евангелие от Луки и Деяния: спасение Бога нашего	202
10. Евангелие от Луки и Деяния: Святой Дух	223
11. Евангелие от Луки и Деяния: ученики	229

Часть третья КНИГИ ИОАННА 260

12. Евангелие от Иоанна: учение о Христе	262
13. Евангелие от Иоанна: Бог Отец	289
14. Евангелие от Иоанна: Бог Дух Святой	298
15. Евангелие от Иоанна: христианская жизнь	310
16. Послания Иоанна	335
17. Откровение Иоанна	341

Часть четвертая СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ 348

18. Послание к евреям	349
19. Послание Иакова	361
20. Первое послание Петра	366
21. Второе послание Петра	372
22. Послание Иуды	374

Заключение	375
Индекс	385
Сокращения	390

М79 Моррис Л.
Теология Нового Завета. — СПб.: Христианское общество
«Библия для всех», 1995. — 391 с.

ISBN 5-7454-0032-3

Цель этой книги — дать сжатое введение в теологию Нового Завета. Автор, хорошо изучив множество работ, посвященных этому вопросу, не погружается в различные научные споры — он просто излагает основные теологические идеи книг, входящих в Новый Завет.

М $\frac{0403000000-032}{47A(03)-95}$ без объявл.

ББК 86.376

Подписано в печать 10.02.95. Формат 60×90¹/₁₆. Объем 25 печ. л.
Печать офсетная. Доп. тираж 5000 экз. Заказ № 1507.
ХО «Библия для всех». 196233, СПб., пр. Космонавтов, 96, корп. 2. А/я 237.
Отпечатано с оригинал-макета в ГПП «Печатный Двор»
Комитета РФ по печати.
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.