

*«Долгожданное переиздание  
знаменитого труда».*

*Гордон Ф. Фи,  
Реджент-колледж*

# БОГОСЛОВИЕ НОВОГО ЗАВЕТА



**ДЖОРДЖ  
ЭЛДОН  
ЛЭДД**

ДЖОРДЖ ЭЛДОН ЛЭДД

# БОГОСЛОВИЕ НОВОГО ЗАВЕТА



«БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

2003

ББК 86.376  
Л192



GEORGE ELDON LADD  
**A THEOLOGY OF THE NEW TESTAMENT**

*Revised Edition*

William B. Eerdmans Publishing Company  
Grand Rapids, Michigan

Книга подготовлена к печати  
Христианским обществом «Библия для всех»  
по заказу Евро-Азиатской  
Аккредитационной Ассоциации

Переводчик *О.А. Рыбакова*  
Редактор *Д.Н. Копелев*  
Дизайнер обложки *М.Л. Федоров*  
Технические редакторы  
*Н.Н. Папаян, Д.В. Тимофеев*  
Корректоры  
*Е.Д. Шнитникова, С.В. Тампио*

Лэдд Д.

Л192 Богословие Нового Завета: Пер. с англ. — СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 2003. — 800 с.

ISBN 5-7454-0732-8

В своей монографии Д. Лэдд предлагает исследовательскую версию современного прочтения Нового Завета. Дополненный и отредактированный крупными исследователями-богословами, труд Лэдда является прекрасным толкованием Библии, предназначенным как для студентов-богословов, так и для всех читателей, интересующихся богословием.

Л  $\frac{0403000000-732}{47A(03)-03}$  без объявл.

ББК 86.376

ISBN 5-7454-0732-8

First edition © Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974  
Revised edition © Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1993  
© Русский перевод. Евро-Азиатская  
Аккредитационная Ассоциация, 2003

## Предисловие к пересмотренному изданию

Джордж Лэдд ушел из жизни в 1980 г., но перед смертью он планировал выпустить пересмотренное издание этой книги, исправив в нем два отмеченных критиками недостатка: неполное освещение богословия отдельных авторов синоптических евангелий и споров о единстве и разночтениях в подходе к Новому Завету. К сожалению, Лэдд не успел осуществить свой замысел. Мы же смогли не только подготовить это новое издание, но и включить в него статьи двух выдающихся специалистов по Новому Завету, Р. Т. Франса (глава 16) и Д. Уэнхема (Приложение) из Уиклиф-холла, Оксфорд. На мой взгляд, качество этих статей таково, что сам Лэдд выразил бы особую благодарность их авторам.

В данное издание внесены и другие изменения. Когда Лэдд писал эту книгу, форма мужского рода, относящаяся к Богу, была еще общепринятой, но сегодня язык стал более чувствительным в этом отношении, а потому Дайана Брэдли тщательно просмотрела текст и изменила местоимения. Хотя формы мужского рода сохранены, вероятно, читателям не лишне будет напомнить, что Бог — не мужчина (равно как и не женщина).

В новом издании пересмотрена и библиография. Мы проделали огромную работу, изучив литературу за последние двадцать лет по всем освещенным Лэддом вопросам. Так как библиография должна быть краткой, в выборе включенных в нее книг мы не смогли избежать несколько произвольного подхода. Тем не менее мы опирались на прежнюю библиографию, ни в коей мере не ограничивая новый список трудами евангельских христиан или теми работами, с выводами которых согласился бы Лэдд.



Одна из проблем при пересмотре библиографии, составленной двадцать лет назад, заключается в том, что многие из новых работ посвящены вопросам, которые возникли позже и потому в первоначальном издании не затрагивались. Это относится и к данному случаю. Я признаю, что отсылки к новым работам выглядят здесь несколько странно, но ведь библиография и приводится именно затем, чтобы переадресовать читателей к более современным трудам, с помощью которых они могли бы ознакомиться с новыми тенденциями богословия.

В новую библиографию не включен ряд фундаментальных трудов, к которым часто обращаются при рассмотрении спорных вопросов богословия Нового Завета. Чтобы не повторять их каждый раз, я перечислю эти книги здесь. Сюда, во-первых, относятся издания, которые были доступны Лэдду и на которые он ссылается в сносках, как то: старая «Международная стандартная библейская энциклопедия» (*International Standard Bible Encyclopedia*), «Богословский словарь Нового Завета» (*Theological Dictionary of the New Testament*) и «Толковый библейский словарь» (*Interpreter's Dictionary of the Bible*), а во-вторых — более поздние труды: «Новый международный словарь новозаветного богословия» Колина Брауна (Colin Brown, *New International Dictionary of New Testament Theology*; 3 тома, 1975 — 1978), «Дополнение» к «Толковому библейскому словарю» (*Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1976), новая «Международная стандартная библейская энциклопедия» (*International Standard Bible Encyclopedia*; 4 тома, 1979 — 1988), «Словарь ключевых библейских понятий» (*Anchor Bible Dictionary*; 6 томов, 1992), «Словарь Иисуса и Евангелий» (*Dictionary of Jesus and the Gospels*; 1992) и сопровождающий его «Словарь Павла и его посланий» (*Dictionary of Paul and His Letters*) и, наконец, «Экзегетический словарь Нового Завета» (*Exegetical Dictionary of the New Testament*; 3 тома, 1990 — 1993). Отсутствуют в библиографии также и прекрасные новые серии комментариев, такие как «*Hermeneia*», «*New International Greek Text Commentary*» и «*Word Biblical Commentary*». Особо следует упомянуть, что в настоящее время в издательстве Кембриджского университета выходят новые издания, посвященные богословию различных книг Нового Завета, под редакцией профессора Дж.Д.Дж. Данна. В каждом из этих трудов приводится превосходная библиография. Необходимо также заметить, что, как и в первом издании Лэдда, в настоящую библиографию включены только книги на английском языке.

В некоторых местах я указал в постраничных ссылках новые издания соответствующих трудов. Ссылки на выдающийся труд Лэдда «Иисус и Царство» (*Jesus and the Kingdom*), однако, не были заменены ссылками на более позднее издание той же самой книги, «Присут-

ствии будущего» (*The Presence of the Future*, 1974), так как нумерация страниц отличается незначительно.

Новое издание дополнено также тематическим указателем, на отсутствие которого в первом издании жаловались многие читатели. Указатель облегчит исследователям работу над книгой.

Когда у меня впервые возникла идея переиздать эту книгу, я предполагал значительно ее переработать. Но по мере работы менять текст мне хотелось все меньше. Конечный продукт при большом объеме правки не являлся бы ни трудом Лэдда, ни моим собственным. Тогда я решил оставить все как есть, ограничившись минимальной переработкой. По большей части я лишь добавил несколько примечаний от редактора — они отмечены звездочками. Сразу оговорюсь: если таких примечаний нет, это вовсе не значит, что я согласен с Лэддом!

В одном месте, а именно в главе 1, где рассказывается об истории богословия Нового Завета, я позволил себе добавить большой фрагмент, чтобы включить освещение темы в современный контекст. Я попытался вкратце осветить новые течения последних двух десятилетий и дать читателям представление о текущем состоянии дел в данной науке.

Зачем вообще нужно было выпускать новое издание Лэдда? Не потому ведь, что Лэдд предлагает нечто «новенькое» для ученого сообщества, чуткого к новизне, и не потому, что известие о новом издании всколыхнет ученый мир. Тем не менее причина есть, и довольно веская. Несмотря на то что данная книга подустарела и обладает изъянами, которые вы, вероятно, заметите, она по-прежнему остается непревзойденным и емким введением в богословие Нового Завета. Я преподаю двадцать пять лет и хочу сказать, что за это время многие поколения студентов изучали ее, как никакую другую. Причина в том, что на них она оказывает такое же влияние, как оказала на меня, когда я впервые открыл ее, отпечатанную на ротапринте, будучи студентом Лэдда. Она делает Новый Завет понятным, позволяет увидеть, как взаимодействуют между собой его книги, как развивается его учение, как оно перекликается с основными философскими школами того времени и чем отличается от них. Конечно, подход Лэдда ко всем этим проблемам нельзя считать единственно возможным — это лишь один из подходов, как считал и он сам, но для начинающего (и не только для начинающего) предложенное им толкование, несомненно, является одним из наиболее полезных. Автор рассматривает Новый Завет в контексте истории спасения, чудесным образом просвещая читателя.

Короче говоря, новое издание прежде всего предназначено для студентов семинарий — той аудитории, для которой и писал Лэдд, как сказано в его предисловии. Труды Лэдда оказали колоссальное влияние на студентов-богословов (см. книгу историка Марка Нолла

«Между верой и критикой» [Mark Noll, *Between Faith and Criticism*, 1991<sup>2</sup>]). Мы надеемся, что эта книга в своем новом облике будет оказывать влияние на новые поколения студентов, изучающих Новый Завет.

Остается поблагодарить тех, кто работал вместе со мной над этим новым изданием. Я особо благодарен Дику Франсу и Дэвиду Уэнхему за их чудесный вклад, так обогативший эту книгу. Я также благодарен Дайане Брэдли. Благодарю моих помощников Майкла Вайнса и Дуайта Шитса, которые работали над библиографией. Наконец, я благодарю сотрудника издательства «Эрдманс» Джона Симпсона за ценные советы и помощь в работе над рукописью.

Когда работа над этим проектом близилась к завершению, я был удостоен неожиданной чести — меня избрали заведующим новой кафедрой имени Джорджа Лэдда. Между этой книгой и моей новой должностью нет никакой связи, но это действительно счастливое совпадение. Когда-то я был студентом у Лэдда; потом, как и многие другие, получил докторскую степень, изучая Новый Завет под его влиянием, стал его коллегой на факультете; теперь же я возглавляю кафедру, названную в его честь, — естественно, все это заставляет меня испытывать глубочайшую благодарность и удовлетворение.

Дональд А. Хэгнер,  
*проф. кафедры и.м. Джорджа Лэдда  
по изучению Нового Завета  
в Богословской семинарии Фуллера*

## Предисловие к первому изданию (1974)

Эта книга была задумана как введение в богословие Нового Завета для студентов семинарий. Она не претендует на оригинальность или на решение сложных проблем, но дает общий обзор предмета, формулирует его проблемы и предлагает позитивные, по мнению автора, решения. Так как богословие — это наука, изобретенная людьми, и ни один из ее выводов нельзя считать окончательным, автор постоянно обращался к самым последним трудам в данной области, иногда руководствуясь ими, иногда оспаривая предлагаемые в них выводы. Иногда он вступал в прямой диалог с другими выдающимися богословами, но здесь автор сознательно установил для себя ряд ограничений. Что касается библиографии, автор свел список литературы к трудам на английском языке, так как книга предназначена для студентов, а не для исследователей, и ограничился перечислением в основном современных трудов. В трех энциклопедиях Гастингса можно найти ценный материал по затрагиваемым здесь вопросам, но мы, за некоторым исключением, не обращались к таким «древним» источникам. Мы надеемся, что эта книга побудит студентов обратиться к наиболее авторитетной современной литературе по основным вопросам богословия Нового Завета.

Читателю следует иметь в виду, что часто, в особенности в комментариях, мы сокращаем заглавия. Когда после названия труда указано две даты, то это годы разных изданий или же, если это книги немецких ученых, — дата немецкого и английского изданий, если их разделяет много лет. Периодические и энциклопедические издания обозначены аббревиатурами.

Автор считает, что богословие Нового Завета должно быть в первую очередь описательной дисциплиной. Вместе с тем он убежден,

что предвзятость подхода существенно влияет на подачу материала. Поэтому, прежде всего стараясь показать, чему учат разные авторы Нового Завета, мы не пренебрегаем вопросами, вызывающими разногласия, хотя, конечно, подробно обсудить их не удастся. Автору часто случалось учиться у тех, с кем он был не согласен, и он считает, что верно изложил здесь взгляды других ученых и отнесся к ним с уважением. Мы надеемся, что это введение не только поможет студентам понять, что такое богословие Нового Завета, но и подтолкнет их к тому, чтобы в дальнейшем пытаться самостоятельно разрешить его проблемы.

Мы выражаем благодарность профессору Дэвиду Уэллсу, который внимательно прочел всю рукопись и дал много ценных советов.

Автор благодарит также попечительский совет и администрацию Богословской семинарии Фуллера, поскольку введение ими «седьмого субботнего года» позволило ему написать эту книгу.

Часть материала о Царстве Божьем уже использовалась мной в книге «Иисус и Царство». Сейчас в издательстве «Эрдманс» вышла вторая, пересмотренная редакция этой книги под заголовком «Присутствие будущего». Часть главы 29 уже фигурировала в сборнике «Апостольская история и Благая Весть» (*Apostolic History and the Gospel*), вышедшем в издательстве «Патерностер» под редакцией У.Уорда Гаска и Ральфа П.Мартина. Глава 36 публиковалась в сборнике «Soli Deo Gloria», издательство «Джон Нокс», редактор Дж.Макдауэлл Ричардс. Эти отрывки используются с разрешения издателей.

Джордж Э.Лэдд

## Сокращения

<b>AB</b>	<i>Anchor Bible</i>
<b>ATR</b>	<i>Anglican Theological Review</i>
<b>AUSS</b>	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
<b>BAGD</b>	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker, <i>A Greek-English Lexicon of the NT and Other Early Christian Literature</i> (Chicago, 1979 <sup>2</sup> )
<b>BBR</b>	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
<b>Bib</b>	<i>Biblica</i>
<b>BibRev</b>	<i>Bible Review</i>
<b>BibSac</b>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<b>BJRL</b>	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i>
<b>BR</b>	<i>Biblical Research</i>
<b>BTB</b>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
<b>CBQ</b>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<b>CJTh</b>	<i>Canadian Journal of Theology</i>
<b>CTJ</b>	<i>Calvin Theological Journal</i>
<b>CurTM</b>	<i>Currents in Theology and Mission</i>
<b>DCG</b>	<i>Dictionary of Christ and the Gospels</i> (Hastings)
<b>DJG</b>	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i>
<b>EQ</b>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<b>ET</b>	<i>Expository Times</i>
<b>EvTh</b>	<i>Evangelische Theologie</i>
<b>Greg</b>	<i>Gregorianum</i>
<b>HDB</b>	<i>Hastings' Dictionary of the Bible</i>
<b>HERE</b>	<i>Encyclopedia of Religion and Ethics</i> (Hastings)
<b>HorBT</b>	<i>Horizons in Biblical Theology</i>
<b>HTR</b>	<i>Harvard Theological Review</i>
<b>HUCA</b>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<b>IB</b>	<i>Interpreter's Bible</i>

<i>ICC</i>	<i>International Critical Commentary</i>
<i>IDB</i>	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>ISBE</i>	<i>International Standard Bible Encyclopedia</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBR</i>	<i>Journal of Bible and Religion</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>NCB</i>	<i>New Century Bible Commentary</i>
<i>NIBC</i>	<i>New International Bible Commentary</i>
<i>NIC</i>	<i>New International Commentary</i>
<i>NT</i>	(in titles) <i>New Testament</i>
<i>NT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>OT</i>	(in titles) <i>Old Testament</i>
<i>PSTJ</i>	<i>Perkins School of Theology Journal</i>
<i>RefTR</i>	<i>Reformed Theological Review</i>
<i>ResQ</i>	<i>Restoration Quarterly</i>
<i>Rev and Exp</i>	<i>Review and Expositor</i>
<i>RGG</i>	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i>
<i>RQ</i>	<i>Revue de Qumran</i>
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse</i>
<i>SB</i>	<i>Scripture Bulletin</i>
<i>SJTh</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
<i>StEv</i>	<i>Studia Evangelica</i>
<i>StTh</i>	<i>Studia Theologica</i>
<i>SWJT</i>	<i>Southwestern Journal of Theology</i>
<i>TB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament (Kittel)</i>
<i>ThSt</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>Th Today</i>	<i>Theohgy Today</i>
<i>TLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>USQR</i>	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
<i>Vig Chr</i>	<i>Vigiliae Christianae</i>
<i>WBC</i>	<i>Word Biblical Commentary</i>
<i>WThJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
<i>WW</i>	<i>Word and World</i>
<i>ZNTW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZSysTh</i>	<i>Zeitschrift für Systematische Theologie</i>



# 1. Введение

## А. История богословия Нового Завета

**Литература:** R. Bultmann, «The History of NT Theology as a Science», *Theology of the NT* (1955), 2:241-51; K. Stendahl, «Biblical Theology», *IDB* 1 (1962), 418-32 — see extensive bibliography; O. Betz, «History of Biblical Theology», *IDB* 1 (1962), 432-37; R. C. Dentan, *Preface to OT Theology* (1963) — valuable for parallel movements in the Old Testament; D. H. Wallace, «Biblical Theology: Past and Future», *TZ* (1963), 88-105; A. Richardson, «Present Issues in NT Theology», *ET* 75 (1964), 109-12; A. M. Hunter, «Modern Trends in NT Theology», in *The NT in Historical and Contemporary Perspective*, ed. H. Anderson and W. Barclay (1965), 133-48; G. E. Ladd, «History and Theology in Biblical Exegesis», *Int* 20 (1966), 54-64; G. E. Ladd, «The Problem of History in Contemporary NT Interpretation», *StEv* 5 (1968), 88-100; H. Conzelmann, «History of the Discipline», *An Outline of the Theology of the NT* (1969), 3-8; M. Dibelius, «Biblical Theology and the History of Biblical Religion», in *Twentieth Century Theology in the Making*, ed. J. Pelikan, 1 (1969), 23-31; B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (1970); G. E. Ladd, «The Search for Perspective», *Int* 25 (1971), 41-62 — a defense of *Heilsgeschichte*; W. J. Harrington, *The Path of Biblical Theology* (1973); L. Goppelt, *Theology of the NT* (1981), 1: 251-81; S. Neill and T. Wright, *The Interpretation of the NT, 1861-1986* (1988). См. также библиографию на с. 25.

### Средние века

В средние века изучение Библии было целиком подчинено эллинистической догме. Библейское богословие использовалось только для подкрепления догматического учения церкви, основанного как на Библии, так и на церковном предании. Источником догматического богословия была не только сама Библия, понятая исторически, но и Библия в истолковании церковного предания.

### Реформация

Реформаторы выступили против небиблейского характера догматического богословия и настаивали на том, что богословие должно быть основано только на Библии. Догма должна представлять собой систематическую формулировку учений Библии. Это новое отношение привело к изучению языков, на которых было запечатлено Писание в оригинале, и к осознанию роли истории в библейском богосло-

вии. Реформаторы настаивали на том, что Библия должна истолковываться буквально, а не аллегорически, что привело к возникновению подлинно библейского богословия. Однако представление реформаторов об истории было несовершенным, и Ветхий Завет часто истолковывался не в своем собственном историческом контексте, а в свете новозаветной истины. Например, Кальвин пишет так, словно иудеи знали и понимали, хоть и несовершенно, новозаветное учение о Христе (*Institutes* II, vi, 4).

### *Ортодоксальная схоластика*

Достижения ученых Реформации в историческом изучении Библии в последующий период были утрачены — снова возобладал антибиблейский и антиисторический подход, и Библия стала использоваться для подкрепления ортодоксальной доктрины. Библия не только рассматривалась как книга, свободная от ошибок и противоречий, — ее часто считали неизменной и неразвивающейся. Одинаковую богословскую ценность усматривали во всей Библии от первой до последней страницы. История совершенно потерялась в догме, а филология стала частью догматики.

### *Реакция рационалистов*

Выделением библейского богословия в отдельную дисциплину мы обязаны деятелям Просвещения. XVIII век принес новый подход к изучению Библии — постепенно освобождаясь из-под всякого церковного и богословского контроля, она стала истолковываться «совершенно объективно», т.е. исключительно как продукт истории. Такого рода тенденция сложилась под влиянием нескольких взаимосвязанных между собой факторов. Возникновение рационализма с его отрицанием всего сверхъестественного, развитие исторического метода и литературного критицизма привели к изучению библейских текстов уже не как Слова Божьего, вдохновленного Духом, но как составленных людьми исторических записей, подобных любой другой древней литературе.

Все это подталкивало к выводу, что ученым следует искать в Библии не богословие, а всего лишь историю религии. Библия представляет собой сборник древних религиозных трудов, в которых сохранилась история древнего семитского народа, и к ее изучению следует подходить с теми же предположениями, что и к изучению других семитских религий. Впервые этот вывод был четко сформулирован И.Ф.Габлером, который в своем инаугурационном обращении 1787 г. однозначно разграничил библейское и догматическое богословие. Первое должно быть строго историческим и не зависящим от догматического, оно должно проследивать возникновение религиозных представлений Израиля и освещать воззрения авторов Библии по вопросам религии. Догматическое богословие, со своей стороны, ис-

пользует библейское, извлекая из него то, что имеет всеобщее значение, и применяя философские понятия. Догматическое богословие — это суждения конкретного богослова о божественных проблемах, рассмотренных с философской и рациональной точек зрения, в соответствии со взглядами и требованиями его собственной эпохи, тогда как библейское богословие изучает исключительно то, во что верили люди много лет тому назад.

Габлер по сути был рационалистом, и его подход к библейскому богословию на протяжении полувека оставался основополагающим. Труды по библейскому богословию писали Кайзер (1813), Де Ветт (1813), Баумгартен-Крузиус (1828) и фон Келльн (1836). Некоторые из ученых этого периода отличались крайним рационализмом и искали в библейских религиозных идеях связь с универсальными законами природы. Другие пытались примирить христианское богословие с современной мыслью. Рационализм как таковой с тех пор вышел из моды, однако очевидно, что такой подход к изучению Библии по-прежнему используется современными учеными, и даже евангельские христиане не пренебрегают историческим методом, хотя и с некоторыми оговорками.

### *Возникновение религиозной философии*

Рационализм уступил место идеалистической философии Гегеля (ум. в 1813 г.), который утверждал, что Абсолютная Идея или Абсолютный Дух вечно проявляются во вселенной и делах человеческих. Гегель учил, что человеческая мысль, в соответствии с диалектическим принципом, движется от какого-то одного положения (тезис) к его противоположности (антитезис), в результате взаимодействия которых возникает новое видение или аспект реальности (синтез). Гегель видел в истории религии эволюцию Духа в его диалектическом восприятии божественного, от естественных религий через религию индивидуальной духовности к Абсолютной Религии, т.е. христианству.

Под влиянием Гегеля **Ф.К. Баур** отказался от рационалистических попыток найти в Новом Завете вневременную истину, но вместо этого обнаружил в эволюции ранней церкви развитие мудрости и духа. Учение Иисуса было отправной точкой. Учение Иисуса представляло собой не богословие, но выражение его религиозной совести. Богословские размышления начались с осмысления проблемы закона. Павел, первый богослов, полагал, что христиане свободны от закона (тезис). Христиане-иудеи, представителями которых были по сути Иаков и Петр, придерживались противоположной точки зрения, утверждая, что закон по-прежнему имеет значение и остается важной частью жизни христианской церкви (антитезис).<sup>1</sup> Баур истолко-

<sup>1</sup> Обычно ученые говорят об иудейском христианстве как о тезисе, а о христианстве

вывал историю апостольского христианства как некий конфликт между христианством Павла и иудеев. Из этого конфликта родилась ранняя католическая церковь II века, в которой обе позиции гармонично объединились (синтез).

Баура волновала не столько истина Писания, сколько попытку проследить ее историческое развитие. Он внес заметный вклад в историческое богословие, потому что принцип неразрывной связи библейского богословия с историей — здравый принцип, хотя сам Баур и неразумно его использовал. Исследования Баура привели к возникновению так называемой Тюбингенской школы, оказавшей большое влияние на современных немецких ученых.

### *Консервативная реакция*

Эти новые подходы к изучению Библии, естественно, вызвали сильное противодействие в ортодоксальных кругах — против выступили не только те, кто отрицал ценность исторического подхода, но и те, кто пытался сочетать исторический подход с верой в откровение. В этой связи наибольшее влияние оказали труды Э.В. Хенгстенберга «Христология Ветхого Завета» (1829 — 1835) и «История Царства Божьего в Ветхом Завете» (1869 — 1871). Хенгстенберг не считал, что откровение явилось большим шагом вперед, не видел серьезных различий между двумя заветами и толковал пророков почти исключительно в духовном плане, мало учитывая историю. С большей долей историзма подошел к этой проблеме И.К.К. Гофман в серии трудов, начатой в 1841 г. («Пророчество и исполнение»). Он попытался отстоять авторитет и богодуховенность Библии, руководствуясь историческим методом и разработав свою «школу истории спасения» (*Heilsgeschichte*). Гофман обнаружил в Библии описание процесса спасения или священную историю искупления всего человечества. Этот процесс еще не завершен, пока не настали эсхатологические времена. Гофман попытался найти каждой из книг Библии свое место в схеме истории искупления. Ученые этого направления, принадлежавшие к так называемой Эрлангенской школе, рассматривали Библию прежде всего не как собрание доказательств доктрины, но как свидетельство того, что Бог совершил в истории для спасения человечества. Они считали, что утверждения Писания — не вещь в себе и не объект веры, а были задуманы как свидетельство об искупительных деяниях Бога (см. также J. A. Bengel и J. T. Beck).

Эрлангенская школа оказала большое влияние на консервативные круги, в частности на таких ученых, как Ф.А.Г. Толук, Т.Зан и П.Фейне, а также на богословские взгляды Ф.Бюшеля (1937), А.Шлаттера (1909) и Этельберта Штауффера (1941).<sup>2</sup> Штауффер от-

Павла — как об антитезисе. В гипотезе Баура важно то, что последующим синтезом оказался так называемый ранний католицизм.

<sup>2</sup> Из всех этих авторов на английский язык переведен только Штауффер.

казывается считать Библию «системой доктрин» и не пытается проследить, как развивалось христианское понимание личности и деяний Иисуса. Напротив, он является представителем «христоцентрического богословия истории в Новом Завете», т. е. богословия замысла спасения, осуществленного в новозаветной истории. В этой книге, к сожалению, не разграничиваются канонические и неканонические писания, а также не учтено, как по-разному истолковывается значение Христа в Новом Завете.

Недавно возникла новая форма богословия *Heilsgeschichte*, так как теперь общепризнано, что откровение возникло в ходе истории искупления, и значит *Heilsgeschichte* — наилучший ключ к пониманию единства Библии. На этом мы остановимся ниже.

### *Либерализм и историзм в богословии Нового Завета*

Бультман указал, что логическим следствием метода Баура должен быть полный релятивизм,<sup>3</sup> так как либеральная мысль не способна воспринять абсолютную истину в относительности истории (ср. «зловонную канаву», *ugly ditch*, Лессинга). Избежать этого можно было, обратившись к романтизму с его концепцией личности, которая сама творит историю. Сторонники богословия Ритчля истолковывали христианство как исключительно духовно-этическую религию, провозглашенную и воплощенную в жизни и миссии Иисуса. Царство Божье — высшее благо, этический идеал. Сердце веры — личное общение с Богом как Отцом.

Это богословское истолкование подкреплялось и тем, что синоптическая проблема разрешилась в пользу приоритета Марка и существования гипотетического документа, Q. Сторонники «старого либерализма» полагали, что на основании этих более древних документов историческая наука наконец-то откроет истинного Иисуса, свободного от любых богословских интерпретаций. Богословы этой школы начали с «исторической» картины этических верований Иисуса, проследив затем эволюции разных систем этого учения (*Lehrbegriffe*), возникших в результате позднейших размышлений и умозрительных выводов. Классический труд великого ученого этой школы Г. Хольцмана, «*Lehrbuch der NT Theologie*» (1896 — 1897, 1911). Другой пример — работа П. Вернля, «Возникновение нашей религии» (1903 — 1904). Классическое выражение либеральных взглядов — Адольф фон Гарнак и его труд «Сущность христианства» (1901).

Подход «старых либералов» оказал влияние даже на консерваторов. Как Б. Вайсс (B. Weiss, *Theology of the NT*, 1868, Eng. 1903), так и В. Бейшлаг (W. Beyschlag, *NT Theology*, 1891, Eng. 1985) рассматривали Иисуса в первую очередь с духовной точки зрения, акцентируя важность отцовства Бога. Эти авторы консервативны в том, что при-

<sup>3</sup> R. Bultmann, *Theology of the NT* (1951), 1:245.

знают реальность откровения и ценность канона; но их представлению об Иисусе свойственны либеральные черты. Они также используют метод «доктринальных систем», и Вайсс даже обнаруживает четыре разных периода в развитии богословских воззрений Павла, которые рассматривает по отдельности. Этот подход отразился в следующих трудах на английском языке: Orello Cone, *The Gospel and Its Earliest Interpreters* (1893); G.B.Stevens, *The Theology of the NT* (1899); E.P.Gould, *The Biblical Theology of the NT* (1900); A.C.Zenos, *The Plastic Age of the Gospel* (1927). Тот же метод используют даже консервативные немецкие авторы, такие как: T.Zahn, *Grundriss der NT Theologie* (1932) и P.Feine, *Theologie des NT* (1910, 1950).

### *Победа религии над богословием*

Параллельно с либерализмом развивалась так называемая «школа истории религии» (*religionsgeschichte Schule*). В библейском богословии либерализм выделил в качестве особого элемента простое этическое учение Иисуса. Хотя его представители обращали значительное внимание на влияние, оказанное на раннее христианство его религиозным окружением (Хольцман в своем богословии посвятил 120 страниц описанию иудейского и эллинистического контекста), тем не менее сущность христианства рассматривалась ими как нечто уникальное. Хольцман отмечает в трудах Павла эллинистические отголоски.

**Отто Флейдерер** предложил новый подход. В первом издании своего «*Das Urchristentum*» (1887) он занял ту же позицию, что и Гарнак и Хольцман; но во втором издании (1902, Eng. 1906, *Primitive Christianity*) он истолковывает многие элементы новозаветного богословия в свете его религиозного окружения. Теоретически этот новый подход был сформулирован **У.Врейде** в 1987 г. в книге под названием «О задаче и методе так называемого богословия Нового Завета». <sup>4</sup> Он критикует преобладавший в то время метод толкования новозаветного богословия как ряда доктринальных систем, так как христианская вера — это религия, а не богословие и не система идей. Богословие Нового Завета не стремится сформулировать вневременные истины, будь они даром сверхъестественного откровения или результатом рациональных умозаключений, его задача — выразить живой религиозный опыт ранних христиан в свете их религиозного окружения. Следовательно, богословие Нового Завета должно уступить место истории религии раннего христианства.

Этот новый подход иначе расставляет акценты; самое важное для него — толкование идей Нового Завета в свете проявлений религиозного опыта и объяснение появления такой религиозной практики и

<sup>4</sup> Перевод на английский язык: R.Morgan, in *The Nature of NT Theology* (1973), 68-116.

таких идей в условиях тогдашнего религиозного окружения. Одну из первых попыток выполнить эту задачу совершает Г. Вейнель в своем труде «*Biblische Theologie des NT*» (1913, 1928). Вейнель интересуется не ценностью или истиной христианства, но только его природой в сравнении с другими религиями. Он выделяет четыре типа религий, в сопоставлении с которыми христианство представляет собой этическую религию искупления. Английские труды, в которых отражена эта точка зрения: S. J. Case, *The Evolution of Early Christianity* (1914); E. W. Parsons, *The Religion of the NT* (1939) и E. F. Scott, *The Varieties of NT Religion* (1943).

Основные предпосылки этого подхода привели к совершенно разному восприятию Иисуса и Павла. В 1892 г. И. Вайсс выпустил небольшую брошюрку в 67 страниц под названием «Проповеди Иисуса о Царстве Божьем»,<sup>5</sup> где он истолковывает весть Иисуса о Царстве в рамках иудейской апокалиптической традиции. Этот подход получил распространение благодаря книге Альберта Швейцера «Поиск исторического Иисуса» (*The Quest of the Historical Jesus*, 1906, Eng. 1910), где он кратко излагает, как на разных этапах истолковывали Иисуса, а затем сотню страниц посвящает толкованию Иисуса в русле «последовательной эсхатологии», например как иудейского апокалиптика I века, имеющего мало общего с современным представлением о Нем. Этот проповедник-эсхатолог диаметрально противоположен этическому учителю чистой религии Отца у Гарнака и Хольцмана, из чего становится ясно, что Иисус «старых либералов» подвергся значительной модернизации. Эсхатология становится не оболочкой (как у Гарнака), а самой сутью послания Иисуса.

Если Иисус был истолкован с точки зрения иудейского апокалипсиса, то Павла рассматривали с точки зрения эллинистического иудаизма или эллинистического культа и религиозных таинств. Некоторые ученые, как В. Буссет, по-прежнему истолковывали Иисуса в духе либеральной теологии, но применяли «историко-религиозный метод» (*religionsgeschichte Methode*) по отношению к Павлу. М. Брюкнер считал, что Павел обнаружил в иудаизме готовое учение о божественном человеке и применил его к Иисусу. Г. Гункель утверждал, что на Востоке была распространена синкретическая религия, гностицистическая по своему характеру, центральным учением которой была вера в воскресение. Этот дохристианский гностицизм проник в среду иудеев и через них оказал влияние на христианство еще до Павла. В. Буссет основывает свои положения на более твердом основании, утверждая, что гностицизм был не новым еретическим ответвлением христианства, как полагал Гарнак, но дохристианским языческим явлением, скорее восточным, чем греческим, и скорее религиозно-мистическим, чем философским. В своем «*Kyrios Christos*»<sup>6</sup> Буссет

<sup>5</sup> J. Weiss, eng. ed. *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (1971).



прослеживает историю веры в Иисуса в ранней церкви, проводя четкое разграничение между религиозным осознанием Иисуса, верой первохристиан, которые считали Иисуса трансцендентальным Сыном Человеческим иудейского апокалипсиса, и точкой зрения эллинистической церкви и Павла, относившегося к Иисусу как к божеству, подобному богам греческих культов.

Из трудов ученых, придерживавшихся подобной точки зрения, наибольшее значение имеют труды Рудольфа Бульмана (1951). Бульман, в отличие от Буссета, трактует Иисуса в свете иудейского апокалипсиса, но разделяет его трактовку эллинистической церкви и Павла. Однако Бульман привносит новую грань, понимая новозаветные мифы в экзистенциальном преломлении, о которых пойдет речь ниже.

### *Возвращение к библейскому богословию в наше время*

В 1920-е гг. возникло новое течение мысли, приведшее к возрождению библейского богословия. Дентан полагает, что этому способствовали три фактора: утрата веры в эволюционистский натурализм; реакция на чисто исторический метод с его претензией на полную объективность и на то, что голые факты могут адекватно отразить историческую истину; и возвращение к идее откровения.<sup>7</sup> Постепенно рождалось убеждение, что в Библии содержится как история, так и слово о конечном значении этой истории. Такой новый подход к богословию изменил изучение Нового Завета в целом. Первый удар по исторической уверенности либерализма нанес Мартин Келер в пронизательной, опережающей его время книге, которая занимает ключевое место в современных спорах. Келер определил проблему словами: «Так называемый исторический (*historische*) Иисус и исторический (*geschichtliche*) библейский Христос».<sup>8</sup> *Historische* Иисус — это образ Христа, восстановленный методом либеральной критики. Келер полагал, что этот Иисус никогда не существовал исторически, Он существует только в построениях ученых. Единственный реальный Иисус — это тот Христос, что изображен в Библии, и Его характер как таковой нельзя восстановить методами современной научной историографии. Евангелия — это не исторические (*historische*) документы в научном смысле слова, но свидетельства о Христе. Это кериigma, а не «история»; и проникнуть далее невозможно. В самом деле, «исторический Иисус» только загораживает от нас живого библейского Христа. Настоящий *geschichtliche* Христос — это Христос, Который описан в евангелиях и Которого проповедует Церковь.

<sup>6</sup> 1913, 1921; Eng. ed. 1970.

<sup>7</sup> R.C.Dentan, *Preface to OT Theology* (1963), 59.

<sup>8</sup> 1896, 1956; Eng. ed. 1964.

В том же направлении движется и У. Врейде в своей книге «Мессиянская тайна евангелий» (*The Messianic Secret in the Gospels*, 1901, Eng. tr. 1971). Врейде отходит от либерального образа исторического Иисуса, показывая, что Иисус из Евангелия от Марка — не богодухновенный пророк, но Мессия, божественное существо. Врейде расходится с Келером в том, что не принимает образ Иисуса, данный у Марка, как истинный, но пытается объяснить с точки зрения истории, как немессия, исторический Христос, превратился в мессиянского Христа евангелий.

В последующие годы евангельский критицизм обратился к изучению устного периода евангельского предания (*Formgeschichte*, «история форм»), пытаясь обнаружить законы, управляющие преданием, которые могли бы объяснить превращение «исторического» Иисуса в керигматического (божественного) Христа. Это привело к двум различным результатам. С одной стороны, это агностицизм таких критиков форм, как Рудольф Бультман, который считает, что исторический Иисус уже настолько вытеснен Христом верующих, что мы практически ничего не знаем о жизни и личности Иисуса. Бультман видит только отличия между историческим Иисусом и Христом керигмы и исключает Иисуса из списка тем новозаветного богословия. В Англии той же позиции придерживается Р. Х. Лайтфут. :

С другой стороны, Э. Х. Хоскинс и Ноэл Дэйви в «Загадке Нового Завета» (*The Riddle of the NT*, 1931) показывают, что все свидетельства Нового Завета ведут к одному: что Бог Иисус явил Себя для спасения человечества. Критический метод в особенности ясно выявил неоспоримое единство документов Нового Завета. Историк вынужден констатировать, что единство и последовательность его заявлений — исторический факт. Подобные заявления, при всей их историчности, выходят за рамки истории, так как требуют от историка того, чего история дать не может: богословского суждения чрезвычайной важности.

Максимального развития «керигматическое» истолкование богословия Нового Завета достигло в трудах Ч. Х. Додда. В своей программной лекции в Кембриджском университете Додд обратил внимание на единство Нового Завета, выявленное аналитическим подходом, преобладавшим в течение последнего столетия. В том же году он выдвинул свою собственную концепцию в книге «Апостольская проповедь и ее развитие». Додд обнаруживает единство новозаветного послания в керигме, центр которой — провозглашение Нового Времени, проявившегося в личности и деяниях Иисуса. Здесь впервые была применена единая библейская концепция, объединяющая все материалы Нового Завета в их развитии. Додд расширил этот тезис в своих «Притчах о Царстве» (1935) и «Толковании четвертого евангелия» (1953), где он истолковывает как послание Иисуса, так и Евангелие от Иоанна в свете Грядущего Века. По сути своей это здравый

подход, но недостаток взглядов Додда заключается в том, что Грядущий Век он воспринимал скорее в духе платоновской мысли, а не библейской эсхатологии. Грядущий век совершенно иной, это — вечность, прерывающая время, а не будущее, прерывающее настоящее.

Такой керигматический подход освещен в большом количестве трудов. Выдающимся американским сторонником этой точки зрения был **Ф.В. Филсон**. В своей книге «Один Господь, одна вера» (1943) он защищает единство новозаветного послания, а в работе «Иисус Христос, Воскресший Господь» (1956) утверждает, что богословие Нового Завета должно истолковывать новозаветную историю с богословской точки зрения, т.е. с точки зрения живого Бога, действующего в истории, самым замечательным событием которой было воскресение Христа. Филсон истолковывает все богословие Нового Завета в свете воскресения.

**А. М. Хантер** объясняет «Единство Нового Завета» (1944; в Америке издана под заголовком «Послание Нового Завета») в терминах Единого Господа, Единой Церкви и Единого Спасения. В своей недавно вышедшей небольшой книжке «Введение в богословие Нового Завета» (1957) он истолковывает «факт Христа», в том числе «совокупность всего, в чем принимает участие Иисус Христос, Его личность, слова и деяния, конечно, но также Воскресение, сошествие Духа и сотворение нового Израиля...».<sup>9</sup>

**Оскар Кульман** также придерживается толкования *Heilsgeschichte* («история спасения») и превосходно корректирует платонический подход Додда. В работе «Христос и время» (1946, Eng. 1950) он утверждает, что единство Нового Завета заключается в общем представлении о времени и истории, а не в идеях сущности, природы, вечной или экзистенциальной истины. Богословие — это значение исторического во времени. В работе Кульмана богословие *Heilsgeschichte* приобрело новую форму; и принцип *Heilsgeschichte* как объединяющего начала богословия Нового Завета получил широкое признание. Мы можем признать ценность подхода Кульмана, хоть и не согласны с тем, что Новый Завет якобы оставляет без внимания проблемы природы и бытия и сосредоточен только на «функциональной христологии».<sup>10</sup> Кульман выпустил также вторую работу, «Спасение в истории» (1967), в которой сопоставляет *Heilsgeschichte* с экзистенциальным богословием.

**Алан Ричардсон** в своем «Введении в богословие Нового Завета» (1958) также придерживается керигматического подхода и разделяет гипотезу, согласно которой «блестящее переосмысление ветхозаветной модели спасения, содержащееся в Новом Завете», восходит к

<sup>9</sup> А. М. Хантер, *Introducing NT Theology*, 9.

<sup>10</sup> *The Christology of the NT* (1959), 326-27. См. также защиту Кульмана в *SJTh* 15 (1962), 36-43.

Самому Иисусу, а не порождено сообществом верующих. В очерке, посвященном «Историческому и библейскому богословию», Ричардсон утверждает, что библейское богословие не может пользоваться чисто объективным, научным, нейтральным подходом, но должно истолковывать библейскую историю с позиций библейской веры.<sup>11</sup>

Подход *Heilsgeschichte* характерен и для труда В.Г. Кюммеля «Богословие Нового Завета согласно его основным свидетельствам» (1969, Eng. tr. 1973). Автор этой книги пишет только об Иисусе, ранней церкви, Павле и Иоанне, в особенности уделяя внимание центральному посланию основных свидетелей. Он считает таковым послание о спасительных деяниях Бога через Иисуса Христа. Во Христе Бог начал осуществлять спасение, обещанное нам в последние времена, и через Христа Он спасает нас от цепей этого мира и освобождает для любви. Эта божественная деятельность по-разному описывается разными свидетелями, но главным моментом четырех свидетельств об истории Иисуса Христа по-прежнему остается искупление.

### Школа Бультмана

Сторонники «керигматического» подхода полагают, что истины, провозглашенные Христом в керигме, не противоречат образу исторического Иисуса. «Керигматический» фактор — элемент толкования, который обязательно сопровождает события. Рудольф Бультман, один из наиболее выдающихся немецких богословов XX века, решительно отказался от этого положения. Бультман также был «керигматическим» богословом, но понятия керигмы и *Geschichte* («истории») он во многом использует иначе, чем вышеперечисленные ученые. Исторический Иисус, по Бультману, в значительной степени утрачен из-за наслоений предания верующих, которое истолковывало значение исторического Иисуса в мифологическом ключе. Исторически Иисус был всего лишь иудейским пророком, провозглашавшим неизбежный апокалиптический конец века сего и предупреждавшим людей о необходимости подготовиться к катастрофе и суду. Он не воспринимал Себя как Мессию или Сына Человеческого. Однако Он остро ощущал реальность Бога и понимал, что несет людям Слово Божье о последних временах, побуждая их принять окончательное решение. Его смерть была беспримерной трагедией, но оказалась не бесполезной, так как христиане поверили в Его воскресение. Верующие ранней церкви переистолковали Иисуса в свете иудейского апокалиптического предания о Сыне Человеческом, а затем — как собирательного апокалиптического Сына Человеческого и гностического божественного человека. Однако все это представляет собой мифологическую керигму, с помощью которой ранняя церковь истолковала для себя значение Христа. Керигма, а именно

<sup>11</sup> См. *CJTh* 1 (1955), 157-67.

провозглашение Христа ранней церковью, является историческим фактом жизни ранних христиан, следовательно, между исторической жизнью Иисуса и керигмой существует преемственность. Именно Иисус способствовал возникновению керигмы. Если бы не было Иисуса, не было бы и керигмы. Однако Христос, которого провозглашала керигма, — чисто мифологическое образование, исторически не существовавшее, ибо мифология неисторична по определению. Следовательно, между историческим Иисусом и Христом керигмы не может быть преемственности. Керигма — это значение, которое Христос имел для ранних христиан, сформулированное мифологически.

Толкование Бультманом богословия Нового Завета основано на трех положениях. Во-первых, историческую реальность следует воспринимать в свете неразрывных причинно-следственных связей. Если через историю действует Бог, то Его деяния всегда должны быть скрыты в исторических событиях и видимы только верующему.<sup>12</sup> Все сверхъестественные события — воплощение Божества, рождение от Девы, чудеса, телесное воскресение и т. п. — являются не историческими, а мифологическими *ipso facto*. Во-вторых, синоптические евангелия дают нам такое телеологическое изображение Иисуса, что оно не может быть историческим. *Historische* Иисуса почти не видно за *geschichtliche* Христом церковной веры. В-третьих, для богословия это не потеря, потому что вера не может основываться на точности исторических исследований, она зиждется только на Слове Божьем в керигме. Однако сама керигма сформулирована в мифологическом преломлении, следовательно, мы можем ее «демифологизировать», с тем чтобы придать ей ее экзистенциальное значение. Человечество может обрести «подлинное существование» — свободное от прошлого и открытое для будущего, — только поверив в демифологизированную керигму, а не в исторического Иисуса. Бультман не видит связи между историческим Иисусом и Христом веры — для него соотносимы только исторический Иисус и керигма.

### *Новые поиски исторического Иисуса*

Позиция Бультмана, отделявшего исторического Иисуса от христианской веры и рассматривавшего Его вне христианского богословия, его последователям показалась чересчур категоричной. Поэтому они предприняли «новые поиски» исторического Иисуса, который виделся им связанным со Христом керигмы. Начало этим новым поискам положила в 1954 г. статья ученика Бультмана Эрнста Казмана (Eng. tr., «The Problem of the Historical Jesus», *Essays on NT Themes*, 1964, 15-47). Затем последовало заявление о равной подлин-

<sup>12</sup> См. также: J.D.Smart, *The Strange Silence of the Bible in the Church* (1970), где проводится та же мысль.

ности исторического Иисуса и керигмы. Наиболее значительными представителями «постбультмановской» школы являются: Джеймс Робинсон (*A New Quest of the Historical Jesus*, 1959), Гюнтер Борнхам (*Jesus of Nazareth*, 1960) и Ганс Концельман (*An Outline of the Theology of the NT*, 1969).

Иоаким Иеремиас придерживается независимой позиции. Он не считает себя сторонником «новых поисков», потому что никогда не отказывался от старых. Он полагает, что с помощью критики форм сумеет удалить наслоения евангельского предания и обнаружить если не *ipsissima verba*, то *ipsissima vox* исторического Иисуса. Откровение может быть найдено только в словах Иисуса. Послания — это не откровение, но отклик собрания верующих на откровение Иисуса. Иисус обладает уникальным авторитетом как Сын Божий, являющийся Отца. В лице исторического Иисуса мы встречаемся с Самим Богом. Иисус провозгласил неизбежное пришествие Царства Божьего и предвосхитил Свое собственное вознесение как божественного Сына Человеческого. Он считал Себя Страдающим Рабом, отдающим Свою жизнь за грехи человечества. Его воскресение предвещало ученикам Его парусию, т.е. Его воцарение на небесах и наступление конца века сего. Наиболее известные труды Иеремиаса на эту тему — «Проблема исторического Иисуса» (1964) и «Богословие Нового Завета» (1971).

### *Вклад американских ученых*

Вклад американских ученых в богословие Нового Завета невелик. Последним крупным трудом, в котором достаточно полно освещена эта тема, было «Богословие Нового Завета» Джорджа Баркера Стивенса.

В последние двадцать пять лет ведутся споры между сторонниками телеологического подхода к толкованию Нового Завета и сторонниками строго «научного» подхода, настаивающими на том, что все связанное с верой должно рассматривать систематическое богословие. Богословие Нового Завета должно истолковывать Писание, последовательно применяя «историко-критический» метод. Ч.Ч.МакКоун утверждает, что история — результат сложного взаимодействия природных и социальных сил — и поступков и ответных действий людей. Бог действует только через людей (*Journal of Biblical Literature* 75 [1956], 12-18; см. также его книгу «*The Search for the Real Jesus*» [1940]). Г.Дж.Кэдбери заклеймил «историческое богословие» как архаическое, а потому ненаучное (*Interpretation* 3 [1949], 331-37). Такой «научный» подход скорее ориентирован на религию, чем на богословие. (См. выше, с. 16-18.) Миллар Барроуз в «Очерке библейского богословия» (1946) определяет богословие как элементы библейской религии, обладающие вневременной ценностью и непреходящим значением. Как и следовало ожидать, предста-

вители этой школы, если ее можно так назвать, не особо интересовались новозаветным богословием.

Другие ученые придерживаются телеологического подхода к толкованию Нового Завета, настаивая, что так называемая научная объективность не нужна и недостижима, что откровение действительно имело место в истории, но распознать его может только глаз верующего.<sup>13</sup> Это — наиболее заметное движение в американском богословии Нового Завета, как отмечено в следующих трудах: Connolly Gamble, Jr., «The Literature of Biblical Theology», *Interpretation* 7 (1953), 466-80; G.E.Ladd, «The Search for Perspective», *Interpretation* 25 (1971), 41-43. А.Н.Уайлдер в обозрении богословия Нового Завета называет *Heilsgeschichte* или *Geschichtstheologie* («богословие истории») самым многообещающим подходом для решения проблем современности.<sup>14</sup> Хотя этот подход мы можем обнаружить в многочисленных статьях в периодике, книг по этой теме мало. Среди них — «Бог в истории» (*God in History*, 1939) Отто Пайпера, рьяного поборника *Heilsgeschichte*; «Иисус Христос, воскресший Господь» (*Jesus Christ, the Risen Lord*, 1956) Флойда В.Филсона, дающего краткий обзор богословия Нового Завета с точки зрения воскресения; «Религия зрелости» (*Religion of Maturity*, 1948) и «Пророческий реализм и Благая Весть» (*Prophetic Realism and the Gospel*, 1955) Джона Уика Боумана. Боуман — решительный сторонник откровения как факта истории, но вообще доходит даже до того, что отвергает «религию престола», т.е. апокалиптическую.<sup>15</sup> Даже Ф.Ч.Грант признает понятие *Heilsgeschichte*.<sup>16</sup>

Характерная черта большинства этих книг — использование тематического или синтетического, а не исторического или аналитического анализа. У.Д.Дейвис делает прекрасный обзор синоптических евангелий, Павла и Иоанна,<sup>17</sup> но по уровню изложения ориентируется скорее на обычных мирян, а не на ученых. Ральф Надсен и Фрэнк Стэгг посвятили свои работы тематическому обзору богословия Нового Завета,<sup>18</sup> однако из-за узости подхода эти книги тоже не могут быть рекомендованы ученому-богослову.

И хотя недавно «библейское богословие» объявили исчерпавшим себя,<sup>19</sup> Бревард Чайлдз все же рассматривает его в своей книге «Кри-

<sup>13</sup> См. P.S.Minear, *Eyes of Faith* (1946).

<sup>14</sup> A.N.Wilder, «NT Theology in Transition», in *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, ed. H.R. Willoughby (1947), 435.

<sup>15</sup> См. G.E.Ladd, «Why Not Prophetic-Apocalyptic?», *JBL* 76 (1957), 192-200.

<sup>16</sup> F.C.Grant, *An Introduction to NT Thought* (1958), 41.

<sup>17</sup> W.D.Davies, *Invitation to the NT* (1966).

<sup>18</sup> R.E.Knudsen, *Theology in the NT* (1964); F.Stagg, *NT Theology* (1962).

<sup>19</sup> См. редакционную статью в *Interpretation* 23 (1969), 78-80. Р.Грант объявил это движение ошибкой и призвал «исследователей Нового Завета прийти в себя, прекратить кормиться отбросами и вернуться в отцовский дом». См. «American NT Study, 1926-1956», *JBL* 87 (1968), 43.



зис библейского богословия» (*Biblical Theology in Crisis*, 1970). Кризис, как он считает, вызван тем, что библейское богословие старается сочетать методологию либеральной критики с нормативным библейским богословием. Этому движению не удалось навести мосты между экзегетикой и богословием. Чайлдз считает, что сделать это можно только посредством рассмотрения Библии в ее собственном контексте, т. е. контексте канонической литературы. Следует признать Библию как нормативное средство откровения, т. е. как богодухновенный источник.

Прекрасный обзор богословия Ветхого Завета делает Герхард Хейзел в книге «Богословие Ветхого Завета: основные темы текущих споров» (*OT Theology: Basic Issues in the Current Debate*, 1972), где рассматриваются те же самые вопросы, с которыми мы сталкиваемся в новозаветном богословии. Он настаивает, что «в библейской истории есть трансцендентное, или божественное, измерение, к которому неприменим метод исторического критицизма» (р. 85). Отправной точкой библейского богословия должна быть библейско-историческая ориентация. Только при таком подходе можно адекватно рассмотреть реальность Бога и Его вмешательство в историю. Такой методологии придерживается автор данного труда, изучая богословие Нового Завета.

За исключением диспенсационалистов,<sup>20</sup> американские евангельские христиане внесли не слишком большой вклад в богословие Нового Завета. Единственная значительная работа — «Библейское богословие» Геерхарда Воса (*Biblical Theology*, 1948), но он резко обрывается на середине служения Иисуса и скорее посвящен откровению Ветхого Завета, чем библейскому богословию. Его «Откровение Иисуса о Себе» (*Self-Disclosure of Jesus*, 1926) во многом устарело, однако некоторые главы и сегодня важны для решения христологической проблемы Нового Завета. Один из представителей евангельского христианства сказал: «Если евангельские протестанты ограничатся неприятием современных богословских течений и не создадут им конструктивной альтернативы, они не будут иметь большого влияния на доктрину в будущем десятилетии».<sup>21</sup> С мыслью предложить подобную альтернативу и была написана эта книга.

### **Библейское богословие в последние двадцать лет (Д. А. Хэзнер)**

Литература: B.S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia, 1970); N. Perrin, «The Challenge of NT Theology Today», in *NT Issues*, ed. R. Batey (New York, 1970), 15-34; G. E. Ladd, «The Search for Perspective», *Int* 25 (1971), 41-62; J. M. Robinson, «Introduction: The Dismantling and Reassembling of the Categories of NT Scholarship» and «Kerygma and History in the NT», in J. M. Ro-

<sup>20</sup> См.: J. F. Walvoord, *The Millennial Kingdom* (1959); J. D. Pentecost, *Things to Come* (1959); A. J. McClain, *The Greatness of the Kingdom* (1959). Оповещение диспенсационализма см. в: G. E. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom of God* (1952).

<sup>21</sup> C. F. H. Henry in *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord*, ed. C. F. H. Henry (1966).

binson and H. Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia, 1971), 1-19, 20-70; R. Morgan, *The Nature of NT Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter* (London, 1973); R. C. Morgan, «A Straussian Question to "NT Theology"», *NTS* 23 (1977), 243-65; G. Hasel, *NT Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids, 1978); H. Boers, *What is NT Theology? The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the NT* (Philadelphia, 1979); J. D. Smart, *The Past, Present, and Future of Biblical Theology* (Philadelphia, 1979); P. Stuhlmacher, «The Gospel of Reconciliation in Christ — Basic Features and Issues of a Biblical Theology of the NT», *HorBT* 1 (1979), 161-90; R. P. Martin, «NT Theology: A Proposal. The Theme of Reconciliation», *ET* 91 (1980), 364-68; C. K. Barrett, «What is NT Theology? Some Reflections», *HorBT* 3 (1981), 1-22; L. Goppelt, *Theology of the NT* (Grand Rapids, 1981-82), especially 1:3-11; D. Guthrie, *NT Theology: A Thematic Study* (Downers Grove, IL, 1981); B. S. Childs, «Some Reflections on the Search for a Biblical Theology», *HorBT* 4 (1982), 1-12; G. F. Hasel, «Biblical Theology: Then, Now, and Tomorrow», *HorBT* 4 (1982), 61-93; W. Zimmerli, «Biblical Theology», *HorBT* 4 (1982), 95-130; C. K. Barrett, «The Centre of the NT and the Canon», in *Die Mitte des NT*, ed. U. Luz and H. Weder (Göttingen, 1983), 5-21; P. D. Hanson, «The Future of Biblical Theology», *HorBT* 6 (1984), 13-24; B. C. Ollenburger, «Biblical Theology: Situating the Discipline», in *Understanding the Word*, ed. J. T. Butler, E. W. Conrad, and B. C. Ollenburger (Sheffield, 1985), 37-62; idem, «What Krister Stendahl "Meant" — A Normative Critique of "Descriptive Biblical Theology"», *HorBT* 4 (1986), 61-98; L. Morris, *NT Theology* (Grand Rapids, 1986); H. G. Reventlow, *Problems of Biblical Theology in the Twentieth Century* (1986); J. D. G. Dunn, «The Task of NT Theology», in J. D. G. Dunn and J. P. Mackey, *NT Theology in Dialogue: Christology and Ministry* (London, 1987), 1-26; R. Scroggs, «Can NT Theology Be Saved? The Threat of Contextualisms», *USQR* 42 (1988), 17-31; J. R. Donahue, «The Changing Shape of NT Theology», *HorBT* 11 (1989), 1-30; R. H. Fuller, «NT Theology», in *The NT and Its Modern Interpreters*, ed. E. J. Epp and G. W. MacRae (Philadelphia and Atlanta, 1989), 565-84; I. H. Marshall, «NT Theology», in *Jesus the Saviour* (Downers Grove, IL, 1990), 15-34; H. Räisänen, *Beyond NT Theology: A Story and a Programme* (Philadelphia, 1990); A. K. M. Adam, «Biblical Theology and the Problem of Modernity: Von Wredestrassse zu Sackgasse», *HorBT* 12 (1990), 1-18; J. M. Bassler (ed.), *Pauline Theology* 1 (Minneapolis, 1991), especially 1-36 (J. P. Sampley, J. C. Becker, and P. J. Achtemeier); J. Reumann (ed.), *The Promise and Practice of Biblical Theology* (Minneapolis, 1991); C. H. H. Scobie, «The Challenge of Biblical Theology», *TB* 42 (1991), 31-61; idem, «The Structure of Biblical Theology», *TB* 42 (1991), 163-94; B. C. Ollenburger, E. A. Martens, and G. F. Hasel (eds.), *The Flowering of OT Theology: A Reader in Twentieth-Century OT Theology, 1930-1990* (Winona Lake, IN, 1992); C. H. H. Scobie, «Three Twentieth Biblical Theologies», *HorBT* 14 (1992), 51-69; B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis, 1993).

В этом разделе мы хотим кратко подытожить, как развивалось библейское богословие, в частности богословие Нового Завета, в течение двух десятилетий, прошедших с момента первого издания этой книги. Уже в то время, когда Лэдд писал эти строки, библейское богословие как научная дисциплина переживало серьезный кризис.<sup>22</sup> Однако кризис этот выглядел не так, как представлял себе Лэдд, и происходило это по двум причинам. Во-первых, он не полностью проникся американской неортодоксией, которой стало так называемое «движение библейского богословия»; во-вторых, ему хотелось видоизменить историко-критический метод применительно к изучению Нового Завета (см. далее в этой главе). Таким образом, Лэдд писал свое богословие Нового Завета с изрядной долей самоуверенности, что нам сегодня кажется поразительным.

К счастью, предсказания о смерти библейского богословия оказались преждевременными. И все же, не считая появившихся недавно отдельных работ немецких и английских евангельских христиан (см. ниже), текущая деятельность богословов Нового Завета в целом

<sup>22</sup> В предыдущем разделе Лэдд упоминает этапную книгу Чайлдса «Кризис библейского богословия», но говорит о ней вскользь.

сводилась к изучению частных аспектов темы или метода и не привела к созданию всеобъемлющих богословских систем.<sup>23</sup> К новозаветному богословию можно применить яркую метафору Л. Э. Кека, который, имея в виду богословие вообще, пишет, что оно «напоминает безалаберную ярмарку: все смешано в одну кучу, глазу не на чем остановиться».<sup>24</sup> Ситуация в богословии Нового Завета в настоящее время примерно такая же, во всяком случае в методологии царит полный хаос.

Путаница связана с тем, что возникло невероятное количество новых методов изучения Нового Завета. Ведь просто поразительно, как изменилась область новозаветных исследований за два десятилетия с того времени, когда Лэдд писал эту книгу. В стремлении глубже понять Новый Завет, ученые все чаще стали обращаться к другим дисциплинам. Их список все время пополняется: одни, отталкиваясь от лингвистики, занялись семантикой и семиологией; другие обратились к нарративному анализу, риторическому критицизму и критике, ориентированной на отклик читателя, так называемой «новой» литературной критике.<sup>25</sup> Однако границы и направленность исследования не всегда четко прослеживаются. Одни подходы, ориентирующиеся на структурализм, деконструкцию и новейшие акценты на герменевтике, лежат на стыке разных дисциплин; другие, как канонический критицизм, создают свои собственные направления. Обращаются ученые и к социологии, антропологии и даже психологии. В последнее время исследование Нового Завета пополнилось «специфическими подходами» — феминистский взгляд, черное богословие, «герменевтика двух третей мирового населения».

Остается неясным, каким образом все это повлияет на богословие Нового Завета. Некоторые из новых тенденций кажутся весьма проблематичными. Здесь мы ограничимся упоминанием двух проблемных моментов. Во-первых, иные сторонники новейшего метода литературного критицизма настаивают на рассмотрении новозаветного повествования вне какой-либо связи с действительностью. С их точки зрения евангелия, например, следует изучать как самодостаточные и никак не связанные с реальным миром истории. Тем самым исторические проблемы отменяются в сторону как ненужные. Смысл из этих историй мы извлекаем так же, как извлекаем его из романов и прочих произведений искусства. Во-вторых, некоторые защитники критики, ориентированной на отклик читателя, полагают, что единственное значение текста — это влияние, которое он оказывает

<sup>23</sup> См.: J.Reumann, *Promise and Practice*, 185; B.C.Ollenburger, «Biblical Theology: Situating the Discipline».

<sup>24</sup> *The Church Confident* (1993), 47.

<sup>25</sup> О перспективах этих течений по отношению к новозаветному богословию см.: Reumann, *Promise and Practice*, 194-99; J.R.Donahue, «The Changing Shape of NT Theology», 15-18.

на читателя. Следовательно, все попытки установить, какой смысл вкладывали в текст авторы Нового Завета, не только не нужны, но и тщетны. Каждое из толкований текста — и неважно, *какое* именно, — так же хорошо, как любое другое. Очевидно, что такие выводы губительны для новозаветного богословия, по крайней мере в его традиционном понимании.

К счастью, использовать исключительно новые методы стремятся только сторонники крайних подходов. Привлечение новых дисциплин для изучения Нового Завета может быть и полезным. Причем это касается не только усовершенствованных разработок того, что уже входило в традиционный историко-критический экзегезис, но и методов изучения собственно текста. Таким образом, критика, ориентированная на отклик читателя, справедливо обращает наше внимание на неизбежное соучастие читателя в создании смысла текста. Внеисторический подход к тексту справедливо напоминает, что текст надо рассматривать в его целостности и что анализ литературной стороны исторического повествования тоже важен. Однако остается жизненно важным, чтобы все эти методы рассматривались как вспомогательные, а не подменяли историко-критический метод. Последний по-прежнему должен занимать важнейшее место в толковании библейских документов. Это аксиома.<sup>26</sup>

Новейшие методы уже оказали влияние на богословие Нового Завета посредством исследования разных специальных тем.<sup>27</sup> Но мы не видим ни одного всеобъемлющего труда по богословию Нового Завета, написанного строго с той или иной позиции и ориентированного на какой-либо из этих новых методов.<sup>28</sup> И происходит так потому, что полное богословие Нового Завета обязательно должно решить проблемы, которые в рамках одних только новейших методов разрешению не поддаются. Новые методы могут лишь обогатить традиционный подход. Понятно, как это могло бы произойти, скажем, в случае с социологией. Как привлечь к исследованию, например, литературную критику, представить труднее.

Пока что известна только одна попытка выработать всеобъемлющую богословскую теорию с использованием новых течений. Тот же самый Бревард Чайлдз, который в 1970 г. говорил о кризисе в библейском богословии, теперь написал богословие Библии, т.е. обоих заветов, с позиций канонического критицизма.<sup>29</sup> Поразительно, но

<sup>26</sup> J. Fitzmyer, «Historical Criticism: Its Role in Biblical Interpretation and Church Life», *ThSt* 50 (1989), 244-59; Donahue, «The Changing Shape of NT Theology», 18f.

<sup>27</sup> Примеры см.: Reumann, *Promise and Practice*.

<sup>28</sup> Р. Скроггс более пессимистичен, считая, что новые течения «ставят под угрозу само существование новозаветного богословия». По мнению Скроггса, так называемая «герменевтика сомнения» превратилась в «герменевтику паранойи». Он призывает уважать «намерения авторов текста», раз уж на нем основано богословие Нового Завета. Лэдд охотно бы с этим согласился. См. R. Scroggs, «Can NT Theology Be Saved? The Threat of Contextualisms», *USQR* 42 (1988), 17-31.

во многом это вполне традиционная работа, этакое историко-критическое библейское богословие, в котором разве лишь особо акцентировано единство канона. Отличий можно отметить много, но в целом автор не слишком отклоняется от пути, проложенного Лэддом. Назовем также менее значительный труд Х. Ч. Ки, который, взяв за основу постулат «завет и социальная идентичность», предлагает социологический «подход к богословию Нового Завета». <sup>30</sup> Что касается нарративного анализа, то он до сих пор применялся в основном в христологии. <sup>31</sup>

В появившихся в последние годы немногих трудах, посвященных богословию в целом, новейшие веяния в изучении Нового Завета прослеживаются не слишком отчетливо. С момента первого издания Лэдда на английском языке вышло всего два труда по новозаветному богословию, написанных с евангельской точки зрения. Первый, и лучший из них, — это одна из поздних работ Д. Гатри (1981). Гатри придерживается тематического рассмотрения материала: «Бог», «Человек и его мир», «Христология» и т.д. Тем самым Гатри в какой-то степени разрешает проблему тематического подхода, группируя материал внутри каждого раздела с учетом соответствующих источников и, таким образом, намечая историческую перспективу. Отметим, однако, что при структуризации материала в соответствии с принципами систематического богословия историческая природа библейского богословия отходит на задний план. <sup>32</sup>

В 1986 г. вышла не очень большая по объему книга Леона Морриса «Богословие» (*Theology*). Он исследует текст Нового Завета, придерживаясь привычной методики, и располагает материал в хронологическом порядке, начиная с посланий Павла. Моррис не отрицает, что тексты Нового Завета так или иначе эволюционировали, но считает, что проследить эту эволюцию мы вряд ли сможем.

Крупномасштабные работы по богословию Нового Завета продолжают писать немецкие ученые. В 1974 г. был посмертно издан труд Л. Гоппельта, переведенный на английский язык в двух томах, в 1981 и 1982 гг. Лэдд и Гоппельт, хотя работали они и независимо друг от друга, в целом применяют сходную методику исследования, явля-

<sup>29</sup> *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible.*

<sup>30</sup> *Knowing the Truth: A Sociological Approach to NT Interpretation* (1989), 70-102.

<sup>31</sup> Например: Hans Frei, *The Identity of Jesus Christ* (1975); R.C. Tannehill, «The Gospel of Mark as Narrative Theology», *Semeia* 16 (1979), 57-95; R. Krieg, *Story Shaped Christology* (1988).

<sup>32</sup> В оправдание своего подхода Гатри поясняет, что изучает «откровение Божье, а не творение человека» (73). Нам кажется, что здесь он не учитывает, как именно Бог дает людям откровение. Библейское богословие зиждется на том, что Бог обращается к нам через конкретные, частные события, происходящие с людьми. И участники этих событий не всегда принимают откровение пассивно. В этом смысле библейское богословие следует рассматривать не только как откровение Божье, но и как творение ранних христиан.

ясь сторонниками истории спасения и доказывая тем самым, что богословие Лэдда не утратило своей жизненности. В Германии принято также издание двух многотомных трудов по богословию Нового Завета. Уже вышел из печати вступительный том Ганса Гюбнера, посвященный сопоставлению Ветхого и Нового Заветов.<sup>33</sup> В первом томе Питер Стулмакер пишет об Иисусе и Павле.<sup>34</sup> Работа Стулмакера представляет особый интерес для евангельских христиан, и конечно же она будет переведена на английский язык. Между его взглядами и взглядами Гоппельта и Лэдда опять же можно провести параллели.

Итак, нам представляется, что богословие Лэдда не устарело, несмотря на то что прошло двадцать лет. Основные положения Лэдда продолжают привлекать внимание. Объясняется это просто: Лэдд всегда был предан изучению Нового Завета и открыт для его богословской истины. Своей задачей он считал в первую очередь описание и сосредоточивался на «смысле» текста. Но поскольку Библия для него — рассказ о деяниях Бога во искупление этого мира, он принимает нормативность новозаветного свидетельства, сохраняющего ценность для современного человечества, тем самым признавая важным его «смысл».<sup>35</sup> Таким образом, Лэдд отказывается рассматривать богословие Нового Завета как просто историю пережитого ранними христианами.<sup>36</sup> Применяя историко-критический метод, Лэдд его модифицирует, что позволяет ему допускать возможность трансцендентного и воздавать должное содержанию изучаемого материала.

Именно по этим причинам Дж.Д.Смарт, рассуждая о будущем библейского богословия, возлагал надежду на евангельский подход Лэдда, которого он выделяет особо. По мнению Смарта, будущее за учеными, пробующими «сочетать доскональность исторического исследования с глубокой преданностью библейской вере».<sup>37</sup> Дополнив его соображения тем, что высказывал по поводу библейского богосло-

<sup>33</sup> Hans Hübner, *Biblische Theologie des NT*, Band 1: *Prolegomena* (1990).

<sup>34</sup> Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des NT*, Band 1: *Grundlegung, Von Jesus zu Paulus* (1992).

<sup>35</sup> Дж.Р.Донахью считает такое внимание к новозаветному богословию вполне оправданным: «Любое описание предполагает выбор и предпочтение, а это — элементы толкования; любое описание, каким бы объективным оно ни было, отражает позицию толкователя, а тексты, четко проводящие определенные взгляды и призывающие к повиновению, нельзя считать нейтральными» (J.R. Donahue, «The Changing Shape of NT Theology», 19).

<sup>36</sup> Х.Райсанен в своей дискуссионной книге призывает вернуться к представлению Врейде о полной дихотомии между историей и богословием, тем самым сводя богословие Нового Завета к истории религиозной мысли, разве что с последующим размышлением о значении этих текстов для современного мира (H. Räisänen, *Beyond NT Theology*).

<sup>37</sup> J.D. Smart, *The Past, Present, and Future of Biblical Theology*, 155.

вия Г.Хейзел,<sup>38</sup> мы приходим к выводу, что хотя Лэдд и не добился полного успеха, он явно двигался в правильном направлении.

Богословие Лэдда, вне всякого сомнения, отражает особую тенденцию в истолковании, которую обычно называют «евангельской». Многим фундаменталистам Лэдд помог впервые понять, что историческая критика не только приемлема, но и необходима.<sup>39</sup> Евангельские христиане — по крайней мере, многие из них — за эти двадцать лет, прошедшие с момента выхода книги Лэдда, терпимее стали воспринимать критические выводы ученых (в частности, по поводу авторства и даты написания текстов Нового Завета и его эволюции). Однако они продолжают придерживаться основных положений библейского богословия Лэдда. Несмотря на разнообразие подходов к Новому Завету в трудах разных авторов, в то же время в них сохраняется искреннее и непринужденное единство. (См. Приложение Дэвида Уэнхема (с. 724-760 этой книги). Несмотря на все исторические особенности, эти труды по-прежнему обладают для церкви нормативной авторитетностью. Как недавно написал Дж. Рейман, «в какой степени оно побуждает верить в Слово Божье и повиноваться ему — вот главное испытание для библейского богословия»,<sup>40</sup> и Лэдду это чисто практическое соображение было очень близко. Лэдд вообще уделяет большое внимание вере и повиновению. Евангельские христиане открыты для всего, что способствует вере и укрепляет в повиновении.

## Б. Библейское богословие, история и откровение

**Литература:** Richardson, *History Sacred and Profane* (1964); V.A. Harvey, *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief* (1966); E. Krentz, *The Historical-Critical Method* (1975); P. Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture* (1977); F. Hahn, *Historical Investigation and NT Faith* (1983); R.H. Nash, *Christian Faith and Historical Understanding* (1984); C. Brown, *History and Faith* (1987); D. A. Hagner, «The NT, History, and the Historical-Critical Method», in *NT Criticism and Interpretation*, ed. D.A. Black and D.S. Dockery (1991), 73-96.

Библейское богословие — это дисциплина, рассматривающая книги Библии в их историческом контексте. Библейское богословие — это в первую очередь дисциплина описательная.<sup>41</sup> Изначально оно не интересуется конечным значением учений Библии или ее актуальностью в современных условиях. Это — задача систематического богословия.<sup>42</sup> Задача библейского богословия — разъяснение богословия Библии в ее собственном историческом контексте, в ее собст-

<sup>38</sup> H. Hasel, *NT Theology: Basic Issues in the Current Debate*, 204-20. См. также: «Biblical Theology: Then, Now, and Tomorrow», *HorBT* 4 (1982), 61-93.

<sup>39</sup> См. его книгу *The NT and Criticism* (1967).

<sup>40</sup> *The Promise and Practice of Biblical Theology*, 203.

<sup>41</sup> K. Stendahl, «Biblical Theology», *IDB* 1:422f.

<sup>42</sup> O. Piper, «Biblical Theology and Systematic Theology», *JBR* (1957), 106-11.

венных терминах, категориях и мыслеформах. Очевидно, что *намерение* Библии — рассказать о Боге и Его деяниях в истории, направленных на спасение человечества. Для Бультмана идея откровения в *истории* мифологична. Он считает, что подлинное намерение Нового Завета — описать экзистенциальное положение человечества. Тем не менее это — подход с современных позиций. Мифология это или нет, намерение Библии — рассказать о том, что совершил Бог и как Его деяния влияют на человеческое существование. Вместе с тем библейское богословие не может обойти вниманием второй вопрос: можно ли верить в библейскую историю.

Проблема в том, что посылки, связанные с природой истории, нельзя обойти и при воссоздании библейского послания. Например, в евангелиях Иисус представлен как Богочеловек, осознающий Свою божественную силу. Может ли это быть исторической правдой? Для ученых, которые ограничиваются светским историческим методом, в истории нет места для божественных личностей. Следовательно, за Иисусом евангелий должен скрываться некий исторический Иисус. Церковь, согласно Новому Завету, основана после воскресения Христа. Действительно ли Иисус воскрес из мертвых? В истории в ее светском понимании — мертвые не воскресают. Все эти посылки оказывают влияние на методы библейских богословов.

Но поскольку библейское богословие рассматривает откровение Бога о Себе и искуплении людей, сами идеи откровения и искупления предполагают определенные посылки, которые — где скрыто, а где и явно — присутствуют в Библии. Эти посылки — Бог, человечество и грех. Реальность Бога — аксиома. Библии незачем доказывать, что Бог существует, и философствовать о деизме. Она постулирует личного, могущественного, самодостаточного Творца мира и человечества, Который заботится о человечестве. Людская греховность тревожит Бога, грех отчуждает человека от Бога и ведет его к гибели. Кара, постигшая человечество, не только влияет на жизнь отдельных людей, но и сказывается на течении истории и на мире природы, где обитает человечество. Искупление — божественная прерогатива, его цель — освобождение людей, как отдельных, так и общества в целом, от проклятия греха, восстановление общения с Богом и возврат Его милости.

Библейское богословие — это не история о том, как человечество искало Бога и обретало религиозный опыт. Библейское богословие — это *богословие*: это прежде всего история о Боге и Его заботе о человечестве. Оно существует только благодаря божественной инициативе, проявившейся в ряде искупительных деяний. Следовательно, библейское богословие — это не только, и даже не в первую очередь, собрание абстрактных богословских истин. Оно по сути своей должно быть описанием и толкованием божественной деятельности на сцене человеческой истории ради искупления человечества.



### *Библейское богословие, откровение и история*

Ветхий и Новый Заветы объединяет представление о божественной деятельности в истории. Ортодоксальное богословие обычно недооценивало или, по крайней мере, недостаточно сильно акцентировало роль искупительных деяний Бога в откровении. Б. Б. Уорфильд в своем классическом очерке признает факт откровения через исторические события, но считает его второстепенным по сравнению со словесным откровением.<sup>43</sup> Другой евангельский христианин определил «откровение, в библейском значении слова, как передачу информации». <sup>44</sup> При таком подходе история не нужна, достаточно мысленной или словесной передачи истин. Точнее было бы сказать, что «откровение относится к категории личного общения... Конечная цель откровения — видеть лицо Бога!».<sup>45</sup> То, что открывает нам Бог, — не просто информация о Нем Самом и человеческой судьбе; Он являет нам *Себя*, и это откровение имело место в ряде исторических событий.

Вот почему Хенри пишет: «Откровение не может... просто приравниваться к иудейско-христианскому Писанию; Библия — это отдельный раздел внутри более широкой божественной деятельности откровения... Особое откровение включает в себя уникальные исторические события, связанные с божественным избавлением, кульминацией которых явились воплощение, искупление и воскресение Иисуса Христа».<sup>46</sup>

Величайшее деяние Бога, связанное с откровением в Ветхом Завете, — избавление Израиля из египетского рабства. Это было не просто обыкновенное историческое событие, подобное событиям, происходившим с другими народами. И добились этого не сами израильтяне. Таланты и умелое руководство Моисея тоже тут ни при чем. Это было деяние Бога. «Вы видели, что Я сделал Египтянам, и как Я носил вас [как бы] на орлиных крыльях» (Исх. 19:4).

Избавление было не просто одним из деяний Бога; посредством этого деяния Бог явил Себя, чтобы Израиль познал Его и служил Ему. «Я Господь, и выведу вас из-под ига Египтян, и избавлю вас от рабства их... и вы узнаете, что Я Господь, Бог ваш» (Исх. 6:6-7. Курсив мой. — Д.Л.).

В более поздней истории Израиля снова и снова всплывает воспоминание об исходе как об искупительном деянии, посредством которого Бог открылся Своему народу. Осия говорит об историческом

<sup>43</sup> См. B. B. Warfield, «The Biblical Idea of Revelation», *The Inspiration and Authority of the Bible* (1948), 71-104.

<sup>44</sup> E. J. Young, *Thy Word Is Truth* (1947), 41.

<sup>45</sup> P. K. Jewett, «Special Revelation as Historical and Personal», in *Revelation and the Bible*, ed. C. F. H. Henry (1958), 52, 56.

<sup>46</sup> C. F. H. Henry in *Inspiration and Interpretation*, ed. J. Walvoord (1957), 254f. См. также *magnum opus* Хенри, *God, Revelation, and Authority* (6 vols., 1976-83).

искуплении и последующем опыте Израиля как о свидетельстве Божьей любви. «Когда Израиль был юн, Я любил его и из Египта вызвал сына Моего... Узами человеческими влек Я их, узами любви» (Ос. 11:1,4).

Но та же история являет нам гнев и суд Божий. Осия тут же оговаривается, что Израиль еще попадет в рабство за свои грехи. Вот как истолковывает неизбежное историческое разрушение Израиля Амос: «Посему так поступлю Я с тобою, Израиль; и как Я так поступлю с тобою, то приготовься к сретению Бога твоего, Израиль» (Ам. 4:12). Откровение Бога как судьи Его народа в исторических событиях проявляется в том, что историческое поражение, нанесенное Израилю ассирийцами, изображается как день Господень (Ам. 5:18).

История Израиля отличается от любой другой истории. Бог — Господь истории вообще, но в данной череде событий Он явил Себя как нигде более. Для обозначения потока откровения в истории немецкие богословы придумали удачный термин *Heilsgeschichte* («история спасения»). На английском языке мы говорим об «искупительной истории» или «священной истории». Ведь Бог на самом деле руководил течением событий в Египте и Ассирии, Вавилоне и Персии. Вся история зависит от божественного провидения, но только в истории Израиля Бог лично передавал людям знание о Себе.

Новый Завет продолжает этот поток «священной истории». Рассказ о деяниях Бога в истории — сама суть христианской вести. Самая ранняя информация, похожая на символ веры, содержится в 1 Кор. 15:3 и далее и представляет собой рассказ о событиях: Христос умер, был похоронен, воскрес и явился. Новозаветные свидетельства любви Бога основаны не на размышлениях о природе Бога, а на этом рассказе. Бог так полюбил нас, что отдал Сына (Ин. 3:16). Бог являет Свою любовь к нам в том, что Христос умер за нас (Рим. 5:8). Откровение Бога в искупительной истории Израиля ярче всего проявляется в жизни, смерти и воскресении Христа (Евр. 1:1-2).<sup>47</sup>

Следовательно, новозаветное богословие состоит не просто из отдельных учений Нового Завета. Это прежде всего рассказ о том, что совершил Бог через Иисуса из Назарета. Более того, искупительные деяния Бога через Иисуса — лишь завершение долгой серии искупительных деяний в истории Израиля. Пророки особо акцентируют надежду на то, что Бог еще совершит в будущем. В Новом Завете постоянно звучит тема обетований Божьих, которые Он исполняет. Послание Иисуса Марк подытоживает словами: «Исполнилось время» (Мк. 1:15). О том же говорит и Лука: «Ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» (Лк. 4:21). Матфей часто цитирует ветхозаветные пророчества, желая показать, что Бог совершает через

<sup>47</sup> К.Стендал признает, что *Heilsgeschichte* точнее, чем экзистенциальная философия, определяет богословие Библии. К.Stendahl, «Biblical Theology», *IDB* 1:421.

Иисуса уже Им же возведенное устами пророков. В евангелиях описаны деяния и высказывания Иисуса; Деяния рассказывают о возникновении и развитии движения, продолжающего служение Иисуса; послания подробнее объясняют значение искупительной миссии Иисуса; Откровение посвящено завершению искупительной деятельности Христа для мира и человеческой истории, ставшему возможным благодаря сделанному Им в истории (Отк. 5).

### *Библейское богословие и природа истории*

<sup>1</sup>Библейский взгляд *Heilsgeschichte* создает две трудности для современного мыслителя. Во-первых, возможно ли, чтобы в истории содержалось откровение Божье? Платон говорил о царстве времени и пространства как о чем-то изменчивом и непостоянном. История по определению содержит в себе элемент относительности, пристрастия, каприза, произвола, в то время как откровение должно быть всеобщим, абсолютным, окончательным. Историю называли «пропастью, которая поглотила христианство против его воли».

Как можно познать Бесконечность через конечное, Вечное — через временное, Абсолют — через относительность истории? С человеческой точки зрения это кажется невозможным; но, вероятно, именно здесь заключено величайшее чудо библейской веры. Живой Бог, Вечный и Неизменный, дал людям знание о Себе в изменчивом и непостоянном потоке исторического опыта. Таков, как указывает Кульман, самый скандальный момент христианской веры.<sup>48</sup>

Против этого-то как раз и возражают ученые типа Рудольфа Бульмана. Им представляется невероятным, чтобы Бог мог действовать в истории так, как это описано в Новом Завете. Согласно Бульману, «мифология» включает в себя не только представления о Боге и Его деяниях, но и деяния Бога, явленные в мировой истории. Бульман считает, что «мы должны говорить о Боге как действующем только в том плане, что Он действует через меня здесь и сейчас».<sup>49</sup> Для Бульмана *Heilsgeschichte*, в указанном нами смысле, не существует по определению, поэтому он попытался переистолковать значение искупительной деятельности Бога в свете личного человеческого опыта. Однако тем самым он пожертвовал самой Благой Вестью, провозглашающей искупительную историю, конечной целью которой является Христос. Проблема здесь не в природе истории, а в природе Бога.

Есть и другая трудность. В Библии не только отчетливо звучит, что в одном конкретном историческом потоке искупительная деятельность Бога проявилась так, как не проявлялась никогда и нигде в мировой истории; в ней указывается также, что иногда деяния Бога в истории выходят за рамки обычного исторического опыта.

<sup>48</sup> Cullmann, *The Christology of the NT*, 315-28.

<sup>49</sup> Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (1958), 78. См. также: *Kerygma and Myth* (1961), 196.

Это проще понять, если вкратце проанализировать природу «истории». Миряне рассматривают ее как совокупность прошедших событий; но и без долгих раздумий понятно, что обширные области прошлого человеческого опыта остаются от нас сокрытыми. Истории нет, если нет документов — записей о прошедших событиях. Но вместе с тем древние записи сами по себе еще не составляют «историю». Труды Геродота — своего рода история, но в них масса нелепостей, вымысла и ошибок. «Историю», следовательно, надо понимать как воссоздание событий прошлого современным историком, критически подходящим к трактовке древних документов. При таком воссоздании критический подход — главная заповедь. Если у древнегреческих писателей вы читаете о том, как боги действовали среди людей, вы относитесь к этому не как к истории, а как к мифологии.

Многие историки полагают, что так же критически следует подходить и к библейской истории.<sup>50</sup> Однако это только усложняет задачу. В Библии Бог часто представлен действующим через «обыкновенные» исторические события. Порабощение Израиля Вавилоном и его последующее возвращение в Палестину были «обычными» историческими событиями. Бог использовал халдеев для того, чтобы нанести поражение Своему избранному народу и изгнать его из земли обетованной; но это не было божественным судом. Он использовал также Кира, Своего «помазанника» (Ис. 45:1), для возвращения Своего народа в родную землю. В подобных случаях Бог активно действовал в истории, исполняя замысел, связанный с искуплением народа Израиля. Этот конкретный исторический поток обладает особым значением, отличающим его от всех остальных потоков истории. Глаза веры способны различить в исторических событиях работу Бога.

Но часто деятельность Бога предстает как нечто необычное. Иногда откровение принимает такой характер, что современные светские историки называют его антиисторическим. Бог, Который являет Себя в искупительной истории, — Господь творения и Господь истории, следовательно, Он может не только влиять на течение обычных исторических событий, но и совершать самоценные деяния, выходя за границы обычного исторического опыта.

Самый яркий пример этого — воскресение Христа. С точки зрения научного исторического критицизма воскресение не может быть «историческим», потому что оно не могло быть вызвано никаким другим историческим событием и не имеет аналогов. Бог, и только Бог, — причина воскресения. Поэтому у этого события нет причинно-следственных связей с другими историческими событиями. Более того, ничего подобного нигде больше не случалось. Воскресение Христа — это не воскресение мертвого, но возникновение жизни нового

<sup>50</sup> См. С.С. McCown, «In History or Beyond History?» *HTR* 38 (1945), 151-75.

порядка — жизни воскресения. Если библейские записи точны, воскресение Христа невозможно объяснить «исторически» или с чем-то сравнить. В самом деле, сам по себе вызов, который это событие бросает научной исторической критике, может служить чем-то вроде доказательства от противного в пользу его сверхъестественного характера.

Суть проблемы — богословская. Соответствует ли такое предположительно сверхъестественное событие характеру и замыслу Самого Бога, явившего Себя в священной истории? Является ли история как таковая мерой всех вещей, или же Живой Бог — действительно Господь истории? Библейские ответы на эти вопросы не оставляют места для сомнений. Господь истории превосходит историю, но Он не чужд ей. Поэтому Он может осуществлять во времени и пространстве подлинные деяния, которые тем не менее «сверхисторичны» по своему характеру. Это значит лишь, что такие события откровения вызваны не историей, а Господом истории, Который выше ее, но действует в ней для искупления исторических созданий. Искупление истории может прийти извне — от Самого Бога. Это не значит, что мы не должны применять исторический метод для изучения Библии. Это значит, что иногда Бог совершает деяния, выходящие по своему характеру за рамки исторического метода, и историк ничего не может о них сказать.

### *История и откровение*

Когда в истории имеет место откровение, она перестает быть *просто* историей. Бог действовал в истории не так, чтобы ее события красноречиво говорили сами за себя. Самый яркий пример этого — смерть Христа. Христос умер. Это — простой исторический факт, который будет спокойно принят светским историческим критиком. Но Христос умер за наши грехи. Христос умер, демонстрируя любовь Бога к нам. Это уже не «просто» исторические факты. Само по себе распятие не является свидетельством любви и прощения. Это доказывают переживания тех, кто смотрел, как умирал Иисус. Переполняло ли этих очевидцев ощущение Божьей любви, осознавали ли они, что смотрят на чудесное искупление своих грехов? Бросались ли Иоанн, или Мария, или римский сотник, или первосвященник на землю перед крестом с радостным криком: «Я и предстать не мог, как сильно Бог любит меня!»?

Исторические события представляют собой откровение, *только когда сопровождаются откровением словесным*. Такое определение, однако, будет неточным, если видеть за ним два разных типа откровения. Дело в том, что слово Божье — это Его деяние, а Его деяние — слово. Поэтому мы должны быть осторожны, говоря об откровении в слове и на деле.

Деяние Бога — это Его слово. Иезекииль описывает рабство Иудей так: «А все беглецы его из всех полков его падут от меча, а оставшиеся развеяны будут по всем ветрам; и узнаете, что Я, Господь, сказал это» (Иез. 17:21). Сам захват был Божьим словом осуждения. Событие есть слово Божье.

Однако событие всегда сопровождается словами, на этот раз — словами пророка Иезекииля. Событие никогда не говорит само за себя, и люди не должны делать выводы из него самостоятельно. Словесное откровение всегда сопутствовало событию и объясняло его природу. Следовательно, откровение — это не само деяние, а деяние-слово.

Это относится и к Новому Завету. *Христос умер* — это деяние; *Христос умер за наши грехи* — словесное толкование, превращающее деяние в откровение. Только после того, как это толкование было дано ученикам, они поняли, что смерть Христа была откровением о любви Бога.

Мы должны сделать еще один шаг. Слово Божье не только сопровождает божественные деяния и дает им нормативное толкование; часто оно предшествует историческому деянию и творит его. Пророк говорит от Господа, если его слова сбываются (Вт. 18:22). Ибо, когда Бог говорит, что-то происходит. Происходят события. «Я, Господь, говорю, и так и сделаю со всем сим злым обществом... они погибнут» (Чис. 14:35). «Я — Господь, Я говорю: это придет и Я сделаю» (Иез. 24:14). «Ты умрешь в мире... ибо Я изрек это слово, говорит Господь» (Иер. 34:5).

Слово откровения может быть устным или письменным. Иеремия и говорил, и записывал слово Господа. И устные, и письменные изречения считались «словами Господа» (Иер. 36:4,6). Именно поэтому в Новом Завете говорится о Ветхом Завете как о «Слове Божьем» (Ин. 10:35). Именно по этой причине богослов может и даже должен признавать Библию как Слово Божье.

Откровение проявилось в уникальных событиях искупительной истории. Эти события сопровождались божественным истолкованием. Слово, как письменное, так и устное, само по себе представляет часть целого события. Библия — и рассказ об этой искупительной истории, и конечный продукт толкования. Это необходимое нормативное объяснение характера Божьего откровения в деяниях, ибо само оно включено в откровение Божье посредством совокупности дела и слова, составляющей откровение.

### ***Библейское богословие и канон***

Может возникнуть вопрос, почему изучение библейского богословия ограничивается шестьюдесятью шестью каноническими книгами Библии. Не должны ли мы изучать также иудейские труды, написанные в период между двумя заветами? Может быть, Енох не менее

важен, чем Даниил, 3 Ездры — чем Откровение Иоанна, а Иудифь — чем Есфирь? Действительно, Штауффер настаивает на том, что «старая библейская традиция», на которой основано библейское богословие, должна включать в себя неканоническую иудейскую литературу.<sup>51</sup> Однако Штауффер упускает из вида один очень важный факт. Канонические авторы осознают свое участие в истории искупления, тогда как авторам неканоническим это несвойственно.

Сохранилось немало древних источников, которые доносят до нас исторический опыт, религиозные устремления и литературные изыскания своего времени. В какой-то степени канонические писания подобны всем прочим древним текстам, как исторические и литературные произведения людей, живших в иной исторической обстановке, созданные для каких-то конкретных целей. Однако есть и разница: канонические писания представляют собой священную историю. Эти записи — рассказ о деятельности Бога в истории. У канонических и неканонических книг много общего. Книга Юбилеев во многом пересекается с Бытием, а Еноха и Даниила многое сближает с апокалиптической литературой. Но книги, не входящие в канон, в отличие от канонических, не несут в себе духа священной истории. Апокалипсис Варуха и Апокалипсис Иоанна были написаны примерно в одно и то же время и оба посвящены апокалиптической эсхатологии; но первый отражает мечты иудеев о счастливом будущем, а второй делает вывод из всего библейского повествования, доводя до завершения замысел Божий, описанный пророками, явленный в воплощении Христа и истолкованный в посланиях. Божественный замысел, свершавшийся через священную историю, наконец-то свершился полностью, история доведена до predeterminedного ей конца. Канонические книги посвящены единой истории искупления, которая представляет собой их внутреннее свойство, а не привносится извне.<sup>52</sup> Никакое собрание из шестидесяти шести иудейских апокрифов или христианской апокрифической литературы не обладает таким внутренним единством, какое мы обнаруживаем в книгах Писания.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> E. Stauffer, *NT Theology* (1955), ch. 1.

<sup>52</sup> См. B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (1970), 70ff.

<sup>53</sup> Однако доказательство, основывающееся на содержании книг, не всегда срабатывает. Например, можно ли считать, что каноническая литература премудрости действительно «содержит в себе священную историю»? И разве нет таких неканонических книг, которые на основании содержания можно было предпочесть некоторым из канонических? Лучше принять канон как результат решений, связанных скорее с источником, чем с содержанием. Таким образом, состав нашего Ветхого Завета зависит от решения, принятого иудеями I века на основании слов «пророка», в то время как состав Нового — от аналогичного решения, принятого ранней церковью на основании слов «апостола» или круга людей, связанных с апостолами. Канон принят церковью как данность, он основан на человеческих решениях по поводу авторства, но в то же время подчинен всевышней воле Бога.

### *Единство и многообразие*

Так как библейское богословие прослеживает божественные деяния в истории искупления, следует ожидать, что откровение развивается. Разные этапы пророческого толкования искупительной истории в равной мере богодухновенны и авторитетны, но значение происходящего не везде понято одинаково глубоко. Ветхий Завет, истолковывая божественное искупление, широкими мазками изображает исполнение окончательного замысла Бога. Иногда при изучении Писания подчеркивают, что у пророков очень мало явных упоминаний об эпохе церкви, если таковые вообще есть. Но Бог даровал пророкам возможность видеть великие искупительные события в широкой перспективе их собственной среды — истории народа Израиля. Опять же, иногда проводят резкое разграничение между «Благодной Вестью о Царстве», которую провозглашал Иисус, и «вестью о благодати», которую проповедовал Павел, словно это две разные вести. Но по своей сути Благая Весть о Царстве — та же, что и весть о благодати; кажущиеся различия вызваны разным углом зрения на пути искупительной истории. Должно быть очевидно, что если Господу очень трудно было донести до учеников идею, что Его смерть — это *факт* божественного замысла (Мф. 16:21-23), Ему еще труднее было научить их истине о благодатном искупительном значении этой смерти. Поэтому Благая Весть искупления неизбежно должна была передаваться в разных формулировках до события и после него, когда для апостолов смерть и воскресение Мессии стали частью искупительной истории.

По этой самой причине нам следует ожидать, что, при всем единстве, разные книги Писания будут отличаться друг от друга; так и есть. Для прошлого поколения ученых было характерно находить в библейском богословии столь радикальные отличия, что подлинное единство нарушалось. В последнее время критики, однако, все чаще признают фундаментальное единство.<sup>54</sup> А.М. Хантер даже выразил желание, чтобы все будущие труды по богословию Нового Завета писались с синтетической, а не аналитической точки зрения.<sup>55</sup> Однако мы полагаем, что при синтетическом подходе, таких исследователей, как Ричардсон, Филсон, Штауффер и даже Ф.Ч. Грант, игнорируются важные факты исторического развития внутри Нового Завета. Богословию Нового Завета свойственно многообразие, которым нельзя жертвовать. Учения о Царстве Божьем в синоптических евангелиях, вечная жизнь у Иоанна, оправдание и жизнь во Христе у Павла, небесный Первосвященник в Послании к евреям, Агнец, Лев и побеждающий Сын Человеческий в Откровении — все это разные

<sup>54</sup> См. F. V. Filson, *One Lord, One Faith* (1943); E. Stauffer, *NT Theology*; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching* (1936); H. H. Rowley, *The Unity of the Bible* (1955).

<sup>55</sup> А.М. Хантер, *The Message of the NT* (1944), 121.



способы описания разных сторон и оттенков значения, воплощенных в одном великом искупительном событии, личности и деяниях Иисуса Христа. Если нам не удастся признать это многообразие, мы много потеряем. Поэтому нам следует, избегая монотонного изучения нескольких искупительных тем, попытаться проследить значение искупительных событий новозаветного богословия в их развитии и многообразии.

Дальнейшие соображения по этому поводу см. в статье Дэвида Уэнхема в конце этой книги (глава 46).



# **I. Синоптические евангелия**



## 2. Иоанн Креститель

Литература: Н.Н.Ролвей, «Jewish Proselyte Baptism», *HUCA* 15 (1940), 313-34; С.Н.Краелинг, *John the Baptist* (1951); Т.В.Мансон, *The Servant Messiah* (1953), 36-58; Т.В.Мансон, «John the Baptist», *BJRL* 36 (1953-54), 395-412; В.Ф.Флемингтон, *The NT Doctrine of Baptism* (1953), 13-24; Н.Н.Ролвей, «The Baptism of John and the Qumran Sect», in *NT Essays*, ed. A.J.B.Higgins (1959), 218-29; Е.Бест, «Spirit-Baptism», *NT* 4 (1960), 236-44; G.R.Beasley-Murray, *Baptism in the NT* (1962), 31-44; J.A.T.Robinson, «The Baptism of John and the Qumran Community», *Twelve NT Studies* (1962), 11-27; С.Скоби, *John the Baptist* (1964); W.Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (1968); J.D.G.Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970), 8-22; L.F.Badia, *The Qumran Baptism and John the Baptist's Baptism* (1980); J.P.Meier, «John the Baptist in Matthew's Gospel», *JBL* 99 (1980), 383-405; К.Пусей, «Jewish Proselyte Baptism», *ET* 95 (1983-84), 141-45; D.C.Allison, «Elijah Must Come First», *JBL* 103 (1984), 256-58; В.Рейке, «The Historical Setting of John's Baptism», in *Jesus, the Gospels and the Church*, ed. E.P.Sanders (1987), 209-24; J.Murphy-O'Connor, «John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses», *NTS* 36 (1990), 359-74.

### Новый пророк

Значение служения Иоанна Крестителя можно оценить в полной мере только в историческом контексте эпохи. Голос пророчества молчал многие столетия. Бог больше не провозглашал Своей воли через людей, не объяснял, почему Израиль покорен язычниками, не обличал грехи, не призывал народ к покаянию, не предвещал суда в случае, если покаяния не произойдет, и не обещал избавления в случае отклика народа.

Место живого голоса пророчества заняли два религиозных течения, оба вышедшие из одного источника: религия книжников, истолковывавших волю Божью строго в рамках повиновения письменному закону, как они его объясняли, и апокалиптики, которые, помимо изучения закона, выражали свои надежды на будущее спасение в апокалиптических писаниях, обычно псевдоэпиграфического толка.<sup>56</sup> У нас нет свидетельств о том, ходил ли кто-то из апокалиптиков, написавших такое количество трудов, среди людей, предве-

<sup>56</sup> См. 3 Езд. 14:37-48, где упоминается семьдесят подобных книг, претендующих на богодухновенность наряду с каноническими писаниями.

щая грядущее эсхатологическое избавление и проповедуя спасение, т.е. в качестве пророков, объявляющих людям: «Так повелел Господь». У нас нет свидетельств о том, что их произведения вели к распространению среди народа эсхатологических движений, побуждая народ ожидать немедленного пришествия Бога, Который установит Свое Царство. Если бы апокалиптики были действительно пророками, это неизбежно случилось бы. Представители кумранской общины ожидали скорого «конца времен», но они удалились в пустыню и не пытались подготовиться к нему людей.

Народные движения, о которых у нас есть свидетельства, представляли собой политические либо военные мятежи против Рима, а таких было немало. Нанести удар по Риму значило приблизить Царство Божье. Снова и снова большие группы людей брали в руки оружие, не просто поднимаясь против угнетателей, но для достижения Царства Божьего, когда править народом будет только Сам Бог, а не Рим.<sup>57</sup>

Некоторые ученые считают, что кумранская обитель представляла собой пророческое эсхатологическое движение. Эти сектанты действительно верили в то, что их вдохновляет Святой Дух, но вдохновение это побуждало их искать новое значение в писаниях Ветхого Завета, а не произносить новые пророчества: «Господь говорит». В подлинном значении слова кумранская община представляла собой немистическое движение. Более того, у нее не было послания для Израиля, напротив, она удалилась в пустыню, чтобы там исполнять закон Божий и ожидать пришествия Царства.

Историческое значение неожиданного появления Иоанна стоит оценивать в сравнении с его историческим окружением. Перед людьми, которые страдали под игом язычников и хотели принадлежать одному лишь Богу, жаждали пришествия Царства Божьего, но видели, что Бог молчит, вдруг предстал новый пророк с объявлением: «Царство Божие близко».

По достижении зрелости Иоанн почувствовал внутреннее стремление удалиться от жилых мест в пустыню (Лк. 1:80).<sup>58</sup> По истечении нескольких лет, вероятно проведенных в размышлении и молитве, «был глагол Божий к Иоанну» (Лк. 3:2), после чего Иоанн появился в долине реки Иордан и объявил пророчески, что Царство Божье близко.

<sup>57</sup> Об иудейском религиозном национализме см.: T.W.Manson, *The Servant-Messiah* (1953), и W.R.Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus* (1956).

<sup>58</sup> Теория К.Х.Крелига о том, что уход Иоанна в пустыню был вызван острым конфликтом с первосвященниками (С.Н.Kraelig, *John the Baptist*, 27), в результате чего Иоанн резко отверг установленный культовый порядок, — всего лишь предположение. Более правдоподобное объяснение предлагает сам же Крелиг, говоря о «мистерии пророческого видения и божественного вдохновения» (50). Другие ученые (Brownlee, J.A.T.Robinson, Scobie) уверены, что Иоанн был членом кумранской секты «в пустыне». Такое, в принципе, возможно, но все равно это только догадки.

Иоанн, одевавшийся в накидку из верблюжьей шерсти и кожаный пояс, видимо, сознательно стремился внешне походить на пророка (см.: Зах. 13:4; 4 Цар. 1:8, Септуагинта). По мнению ряда ученых, Иоанн тем самым подчеркивал, что отождествляет себя с Илией,<sup>59</sup> но, согласно Ин. 1:21, Иоанн это отрицал.

Все поведение Иоанна соответствовало пророческой традиции. Он объявил, что Бог собирается действовать, проявить Свое царское могущество; что в ожидании этого великого события люди должны покаяться и, в качестве подтверждения покаяния, принять крещение. Он провозглашает это собственной властью пророка, потому что к нему сошел Божий глагол. Нетрудно представить себе, как все должны были воодушевиться с появлением этого нового пророка, возвещавшего такую волнующую весть. Бог, Который не одно столетие, согласно межзаветным иудейским мыслителям, пребывал в бездействии, в конце концов проявил инициативу, желая исполнить обетования пророков и установить полноту Царства. Очевидно, весть о появлении нового пророка распространилась по Иудее, как лесной пожар, и толпы людей двинулись к реке Иордан, где он проповедовал (Мк. 1:5), чтобы послушать его послание и подчиниться его требованиям. Бог наконец-то послал пророка, чтобы провозгласить Свою волю (Мк. 11:32; Мф. 14:5).

### *Приближающийся кризис*

Объявление Иоанна о грядущей деятельности Бога включает в себя два момента. Необходимо было двойное крещение: Святым Духом и огнем (Мф. 3:11 = Лк. 3:16). Марк, в значительной степени сокративший рассказ о служении Иоанна, упоминает только крещение Духом (Мк. 1:8).

Это объявление Иоанна истолковывали по-разному. Большинство считает, что Иоанн предвещал только крещение огнем. Он провозглашал неизбежный суд и очищающее пламя. Идея крещения Духом рассматривается как христианское добавление, сделанное в свете событий Пятидесятницы.<sup>60</sup> Другое мнение: крещение *pneuma* — не Святой Дух, а огненное дыхание Мессии, которое уничтожит Его врагов<sup>61</sup> (Ис. 11:4; 3 Езд. [= 4 Езд. в Вульгате] 13), или же ветер божественного суда, который пронесется над гумном и унесет прочь сор.<sup>62</sup>

Третье мнение: Иоанн говорит об одном крещении, которое включает в себя два элемента — наказание грешников и очищение праведников.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (1952), 243.

<sup>60</sup> См.: V. Taylor, *Mark* (1952), 157; W. F. Flemington, *Baptism*, 19; T. W. Manson, *The Servant-Messiah*, 42. Более подробные ссылки см. в: G. R. Beasley-Murray, *Baptism*, 36; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 8.

<sup>61</sup> См. С. Н. Kraelig, *John the Baptist*, 61-63.

<sup>62</sup> С. К. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (1947), 126. Более подробный список литературы см. в: J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 8-9.

Еще одна точка зрения обусловлена контекстом. Грядущий будет крестить праведных Святым Духом, а грешников — огнем. Иоанн объявляет, как утверждает Данн, об одном крещении, но это крещение включает в себя два элемента. Слово «крещение», разумеется, используется метафорически и не имеет ничего общего с водным крещением. В Ветхом Завете и иудаизме действительно ничего не говорилось о том, что Мессия будет наделять Духом,<sup>64</sup> но Иоанн вполне мог внести этот новый элемент.<sup>65</sup>

Ожидание эсхатологического излияния Духа имеет основательное обоснование в Ветхом Завете. В одном из пророчеств Исаии о «рабе» Бог обещает излить Своего Духа на потомков Иакова, возродив их и наделив жизнетворной силой (Ис. 44:3-5). Такое излияние Божьего Духа станет основным элементом преобразования мессианской эпохи, когда Царь Мессия будет править в правде и процветании и воцарятся справедливость и мир (Ис. 32:15). Иезекииль обещает воскресение народа, когда Бог наделит его Своим жизнетворным Духом (Иез. 37:14). Бог дарует Своему народу новое сердце и новый дух, вложив в них Своего Духа, что даст им возможность жить в повиновении Божьей воле (Иез. 36:27). Такое же обещание есть и у Иоиля (Иоиля 2:28-32). Великий и страшный день Господень будет сопровождаться великим излиянием Духа и апокалиптическими знаменами в небесах и на земле. Иоанн объявляет, что эти обетования исполнятся не через него, но через Того, Кто придет за ним. Грядущий будет крестить Святым Духом. Произойдет великое мессианское излияние Духа. Принимая во внимание ожидания пророков, нет причин настаивать на том, что Иоанн имел в виду только крещение суда.

Иоанн объявляет также о крещении огнем. То, что это относится к суду, понятно из контекста. Значение двойного крещения Духом и огнем поясняется далее метафорически — крещение сравнивается с очищением гумна: зерно будет собрано в амбары, а солому сожжет неугасимый огонь (Мф. 3:12; Лк. 3:17).<sup>66</sup> Эпитет «неугасимый» указывает на эсхатологический суд, потому что смысл сравнения с огнем не ограничивается простым сжиганием мусора (см.: Ис. 1:31; 66:24; Иер. 7:20). Пришествие Царства, грядущий приход Мессии отразятся на жизни всех людей. Произойдет разделение: одни отправятся в божественные житницы — и это будет крещением Духа; другие подвергнутся суду — и это будет огненным крещением. Перспектива грядущего суда заставляет Иоанна спрашивать: «Кто внушил вам

<sup>63</sup> J.D.G.Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 12-13.

<sup>64</sup> V.Taylor, *Mark*, 157.

<sup>65</sup> Возможность двойного крещения предполагается в: G.Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), 46; J.A.T.Robinson in *Twelve NT Studies*, 19; C.Scobie, *John the Baptist* (1964), 70-71. Робинсон основывается на схожих и весьма убедительных идеях из кумранских текстов.

<sup>66</sup> См.: Ис. 17:13; Иер. 23:28.



бежать от будущего гнева?» Суд неизбежен, и деревья, не приносящие плода, будут срублены и брошены в огонь (Мф. 3:7-10; Лк. 3:7-9). Это заявление тем более категорично, что в такой бедной стране, как Палестина, деревья, не приносящие плодов, обычно не сжигались, но сохранялись, чтобы использовать древесину для хозяйственных и ремесленных нужд.<sup>67</sup> Иоанн же объявляет, что такие «бесполезные» деревья будут уничтожены пламенем суда.

Объявление Иоанна о грядущем Царстве предвосхищало исполнение пророчеств Ветхого Завета в двух отношениях. Бог в Своем всевышнем могуществе собирается действовать для спасения праведных и уничтожения грешников — эти две темы проходят красной нитью через весь Ветхий Завет. Суд по своему характеру относится к «апокалиптической» категории. Огненный суд не предполагает исторического пришествия Бога, когда Тот будет действовать в истории народа через «помазанника» (Ис. 45:1), который посетит народ Израиля с историческим судом войны. Это скорее суд над отдельными личностями, который будет проводить Мессия. Такой суд предсказан в Ветхом Завете (Мал. 4:1; Неем. 1:6; Ис. 30:33),<sup>68</sup> и мысль об этом подробно развивалась в литературе периода между двумя заветами.

Понятно, что Иоанн, вслед за пророками Ветхого Завета, рассматривает эти два мессианских деяния как два аспекта одного и того же пришествия, хотя однозначного подтверждения этому нет. Иоанн явно мыслил эти события одновременными.<sup>69</sup> Совершит их Мессия, Которого Иоанн называет весьма неопределенным словом Идущий (Мф. 3:11), не имевшим для его современников мессианского смысла. Не совсем ясно, как Иоанн представлял себе избавление и суд. Говоря об Идущем, Иоанн не произносит слов «Мессия», «Сын Человеческий» или «Раб». Но поскольку это будет *исполнитель* апокалиптического суда, больше оснований видеть в нем сверхчеловеческую личность, чем царя из рода Давида. В Псалмах Соломона, написанных меньше чем за сто лет до того, содержится предсказание о царе из рода Давида, Помазаннике Господа, Который установит Царство, уничтожив грешников «словом уст своих» (Пс. Сол. 17:27), т.е. сверхъестественным образом. Иоанн ожидает чего-то большего. Огненный суд должен стать событием, завершающим этот век и начинающим Век Грядущий. Заметно, что объявление Иоанна выходит за рамки традиционных ожиданий Ветхого Завета, так как Мессия у него — Спаситель и Судья, в то время как в Ветхом Завете Мессия — царь из рода Давида, а не учредитель Царства.

<sup>67</sup> См. С.Н. Kraelig, *John the Baptist*, 44.

<sup>68</sup> См. в особенности Соф. 1:2-6, 14-15, 18.

<sup>69</sup> См. G. Vos, *Biblical Theology* (1948), 339.

### Крещение Иоанна

Для того чтобы подготовить людей к пришествию Царства, Иоанн призывает их покаяться и принять водное крещение. Покаяние (*metanoia*) — ветхозаветное понятие, обозначающее просто акт обращения (*šûb*) от греха к Богу. Бог призвал отступников Израиля: «Обратитесь и отвратитесь от идолов ваших, и от всех мерзостей ваших отвортите лице ваше» (Иез. 14:6; также 18:30; Ис. 55:6-7). Идея обращения выражена с помощью идиомы, обозначающей поворот или возвращение к Господу (Ис. 19:22; 55:7; Иез. 33:11; Ос. 14:1; Иоиль 2:13). Слово «обращение» передает смысл этого понятия лучше, чем «покаяние». «Покаяние» прежде всего предполагает скорбь по поводу греха; *metanoia* же — это изменение образа мыслей; в еврейском языке термин предполагает обращение всего человека к Богу.

Апокалиптическая литература уделяла мало внимания обращению. Израиль был народом Божьим, потому что единственный из всех народов получил закон (3 Езд. 7:20,23). Бог сотворил мир ради Израиля (3 Езд. 6:55; 7:11) и дал им закон, чтобы они могли спастись (Апок. Вар. 48:21-24). Когда Бог установит Царство, Израиль соберется вместе, чтобы насладиться мессианским спасением (Пс. Сол. 17:50) и быть свидетелями наказания язычников (Усп. Моис. 10:7-10). Проблема апокалиптических авторов заключалась в том, что Божий народ повиновался закону, но по-прежнему страдал от зла.

В раввинских писаниях встречаются явно противоречивые толкования покаяния. С одной стороны, дети Авраама верили, что его преданность Богу была вменена в заслугу всем иудеям.<sup>70</sup> С другой стороны, рабби придавали большое значение покаянию — они даже называли покаяние иудейским учением о спасении.<sup>71</sup> Происходило так потому, что покаяние понималось в свете закона. Преобладающий взгляд на *tšûbâh* («покаяние») связан с законом.<sup>72</sup> Обращение означает послушание закону как явленной воле Бога. Следовательно, оно заключается в добрых делах. Обращение может происходить повторно, если человек нарушит заповедь, а потом снова обратится к повиновению.<sup>73</sup>

Идея покаяния отчетливо звучит и в кумранских текстах: представители этой секты называют себя «обращенными Израиля» (CD 6:5; 8:16) и уделяют внимание как обрядовой чистоте, так и внутреннему обращению. «Да не войдет он [грешник] в воду, чтобы не поме-

<sup>70</sup> A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* (1896), 1:271; S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology* (1909), ch. 12; H. L. Strach and P. Billerbeck, *Kommentar zum NT*, 1:117-19.

<sup>71</sup> G. F. Moore, *Judaism* (1927), 1:500.

<sup>72</sup> J. Behm, *TDNT* 4:997.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 997-98.

шать очищению святого, ибо человек нечист, если не отвернется от своей скверны. Ибо он осквернен, пока нарушает слово Его» (1QS 5:13-14). Кумранские сектанты ежедневно совершали телесные омовения для поддержания церемониальной чистоты. Но эти воды очищения имели значение только тогда, когда сопровождались моральной праведностью (1QS 3:4-9). Однако весь контекст кумранского обращения включал в себя социальное отмежевание от «сынов тьмы» и строгое повиновение сектантскому толкованию закона. Их идеологию можно определить как «законническое [т. е.] номинальное понимание обращения», когда человек «отворачивается от греха и полностью отделяется от грешников, чтобы соблюдать закон в самой чистой его форме». <sup>74</sup>

Иоанн, говоря о крещении, не допускал мысли о национальной или законнической праведности и требовал только морально-религиозного обращения к Богу. Он отвергал идею изначально праведного народа. Только тот, кто покаялся и засвидетельствовал свое покаяние переменой поведения, избежит грядущего суда. Бессмысленно было бы видеть в своем происхождении от Авраама основание для мессианского спасения. Деревья, не приносящие плода, будут срублены и преданы огню, несмотря на то что их, как верили современники, посадил Господь. <sup>75</sup> Здоровые основания для мессианского спасения — религиозно-этические, а не националистические. Иоанн в резких выражениях советовал религиозным вождям Израиля (Мф. 3:7) бежать от грядущего гнева, как бегут от огня змеи. Здесь вновь используется характерный для Ветхого Завета эсхатологический язык. <sup>76</sup> Иудейские мыслители той эпохи ждали Божьего гнева, но полагали, что падет он на язычников. Иоанн утверждает, что гнев коснется и тех иудеев, которые не покаются.

Примеры изменений, которых требовал Иоанн, приводятся у Луки. Богатые должны помогать нуждающимся. Сборщики налогов, вместо того чтобы вымогать у людей последнее, должны ограничиваться установленной суммой. Такие требования «шли вразрез с общественно-экономическим устройством, частью которого они являлись». <sup>77</sup> Солдатам он велел довольствоваться своей зарплатой и не грабить.

Трудности возникают при попытке уточнить, как крещение Иоанна соотносилось с прощением грехов. Многие ученые придают крещению значение таинства; это «священный акт очищения, который обеспечивает как отпущение грехов... так и обращение». <sup>78</sup> Марк (Мк. 1:4) и Лука (Лк. 3:3) говорят о «крещении покаяния для (eis) проще-

<sup>74</sup> J. B. Bauer, «Conversion», *Sacramentum Verbi* (1970), 1:138.

<sup>75</sup> 1 Ен. 10:16; 82:2,5,10.

<sup>76</sup> Ис. 13:9; Соф. 1:15; 2:2; Мал. 3:2; 4:1.

<sup>77</sup> J. A. T. Robinson, «John the Baptist», *IDB* 2:960.

<sup>78</sup> J. Behm, *TDNT*, 4:1001.

ния грехов». Лк. 3:3 показывает, что «покаяние для (*eis*) прощения грехов» — сложная фраза, и, вероятно, мы должны понимать весь пассаж в Лк. 3:3 как описание крещения, где *eis* относится только к покаянию. Не крещение покаяния ведет к прощению грехов, но крещение Иоанна — выражение покаяния, ведущего к прощению грехов.<sup>79</sup>

### Учение Иоанна Крестителя

Среди ученых нет единого мнения по поводу источников крещения Иоанна. Некоторые (Робинсон, Браун, Скоуби) полагают, что Иоанн в видоизмененной форме использовал для своего крещения покаяния омовения кумранитов. Скоуби большое внимание уделяет «Учебнику воспитания» (1QS 2:25 — 3:12), где обнаруживает запись об омовении-инициации (крещение).<sup>80</sup> Однако не вполне ясно, существовало ли у кумранитов особое омовение-инициация. Контекст этого отрывка заставляет думать, что речь идет о ежедневном омовении людей, которые уже являются членами секты.<sup>81</sup> Тем не менее вполне возможно, что Иоанн превратил кумранские омовения в эсхатологический обряд, который совершается один раз и не может быть повторен.

Другие видят источник в крещении прозелитов. Язычник, принимающий иудаизм, должен был подвергнуться ритуальному омовению (крещению) и обрезанию, а также принести жертву. Осложняется все тем, что неизвестно, сохранилось ли крещение прозелитов в новозаветные времена. Иногда такую возможность отрицают,<sup>82</sup> однако специалисты по иудейской литературе утверждают обратное.<sup>83</sup> В Мишне погружение прозелитов в воду обсуждается школами Гиллеля и Шаммая,<sup>84</sup> из чего следует, что этот обряд дожил почти что до новозаветного времени.

Некоторые ученые находят слишком парадоксальным, чтобы Иоанн обходился с иудеями так, словно они были язычниками,<sup>85</sup> но, возможно, именно в этом и состояла суть его крещения. Близилось Царство Божье, а это означало, что иудеи больше не смогут искать спасения в том, что они — потомки Авраама; что у иудеев, если они не покаются, возможности попасть в Царство Божье не больше, чем

<sup>79</sup> J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 15. См. также: C.Scobie, *John the Baptist*, 112f.

<sup>80</sup> C.Scobie, *John the Baptist*, 104f.

<sup>81</sup> См. H.H.Rowley, «The Baptism of John and the Qumran Sect», *NT Essays* (1959), 220f. A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961), 76, рассматривает эту проблему в разделе «The Annual Census».

<sup>82</sup> T.M.Taylor, «The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism», *NTS* 2 (1956), 193-97.

<sup>83</sup> См. H.H.Rowley, «Jewish Proselyte Baptism», *HUCA* 15 (1940), 313-34. См. также: T.F.Torrance, «Proselyte Baptism», *NTS* 1 (1954), 150-54.

<sup>84</sup> Пес. 8:8. См. H.Danby, *The Mishnah* (1933), 148.

<sup>85</sup> G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 47.

у язычников; что и иудеи, и язычники должны покаяться и засвидетельствовать покаяние крещением.

Между крещением Иоанна и крещением прозелитов прослеживается определенное сходство. В обоих случаях кандидаты полностью погружались в воду. Оба вида крещения включали в себя этический элемент — крестящийся должен был полностью порвать со своим прошлым и посвятить себя новой жизни. Оба эти обряда были инициацией и вводили человека в новое общество: в одном случае — в общество иудеев, в другом — в общество людей, готовых принять спасение грядущего Царства Мессии. Оба, в отличие от обычных иудейских омовений, совершались раз и навсегда.

Но между этими двумя видами крещения есть и несколько отличий. Крещение Иоанна было по своему характеру эсхатологическим, т. е. его *raison d'être* можно определить как подготовку людей к грядущему Царству. Именно в силу этого крещение Иоанна невозможно было повторить. Самое же главное отличие состоит в том, что крещение прозелитов распространялось только на язычников, тогда как Иоанн крестил иудеев.

Возможно также, что кумранское прозелитское крещение здесь ни при чем и что крещение Иоанна восходит к обрядовым омовениям Ветхого Завета. Священники совершали омовения, готовясь к служению в святилище, а простые люди — в самых разных строго оговаривавшихся случаях (Лев. 11 — 15; Чис. 19). Многие известные пророческие высказывания содержат призыв к моральному очищению, отождествляемому с водным омовением (Ис. 1:16; Иер. 4:14), в некоторых из них предвосхищается очищение, которое произведет Бог в последние времена (Иез. 36:25; Зах. 13:1). Более того, в Ис. 44:3 дар Духа связывается с будущим очищением. Какими бы ни были источники крещения Иоанна, ритуалу погружения он придает новое значение, призывая к покаянию перед лицом грядущего Царства.

### *Иисус и Иоанн*

Значение служения Иоанна Иисус объясняет в сложном по содержанию отрывке в Мф. 11:2 и далее. После заключения в темницу Иоанн посылает своих учеников к Иисусу с вопросом: Христос Он или нет. Многие в связи с этим считают, что, находясь в темнице Ирода Антипы, Иоанн испытал разочарование и усомнился в истинности своего призвания и служения. А между тем Мф. 11:2 дает нам ключ к разгадке: «Иоанн же, услышав в темнице о делах Христовых...». Дело в том, что Иоанн ожидал совсем другого. Не было никакого крещения, ни Духом, ни огнем. Не настало Царство. Мир остался таким, как прежде. Иисус проповедовал любовь, исцелял больных — и все. Не к этому готовился Иоанн. Он никогда не сомневался в своем призвании и вести; он лишь усомнился, Иисус ли — Та Лич-

ность, что принесет миру Царство с его апокалиптическим могуществом.

В ответ Иисус заявляет, что мессианское пророчество Ис. 35:5-6 исполнилось в Его миссии. Настали дни мессианского искупления. Далее Он восхваляет Иоанна; это — величайший из живших когда-либо людей, однако последний в Царстве Небесном будет более великим, чем он. «От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное *biazetai* [об этом см. с. 86 и далее]... ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мф. 11:11,13). Затем Иисус утверждает, что Иоанн — это Илия, возвещающий день Господа (Мал. 4:5). Нельзя сказать наверняка, означает ли выражение «от дней Иоанна Крестителя» *начиная* со времен Иоанна (включая их) или же *после* времен Иоанна (исключая их). Уинк придает этой строке большое значение, утверждая, что предлог *apo* в темпоральных конструкциях всегда предполагает включение текущего момента. По его толкованию, здесь имеется в виду, что Царство уже началось во времена Иоанна.<sup>86</sup> Однако, на наш взгляд, это не совсем так. В Мф. 1:17 временной отрезок «от Давида до переселения» включает в себя то, что фактически было после Давида, но до переселения; Давид принадлежит к периоду «от Авраама до Давида». Выражение «и с того дня никто уже не смел спрашивать Его» (Мф. 22:46) означает «после того дня», сам же «тот день» исключается. В тот день они задавали Иисусу вопросы. Более того, судя по контексту, Иоанн не принадлежит Царству, хоть и является величайшим из пророков. Меньший в Царстве Божьем больше Иоанна (Мф. 11:11).<sup>87</sup> Мы считаем, что Иисус хотел назвать Иоанна величайшим из пророков; в самом деле, он — последний пророк. Им завершается эпоха закона и пророков. После Иоанна в мир приходит Царство Божье, и последний человек в эту новую эпоху более благословен, чем Иоанн, потому что наслаждается личным общением с Мессией и Его благословениями. Иоанн — глашатай, возвещающий конец старой эпохи и зарю новой.

### *Иоанн в четвертом евангелии*

Рассказ о служении Иоанна в четвертом евангелии весьма отличается от изложения тех же событий в синоптических евангелиях, ибо Иоанн описывает Грядущего как Агнца Божьего, принимающего на Себя все грехи мира (Ин. 1:29). Современные критики обычно рассматривают Евангелие от Иоанна как радикальное переистолкование служения Иоанна Крестителя, сделанное християнской церковью в свете действительного служения Иисуса. (См. примечание издателя на с. 283.) Апокалиптическое провозглашение откладывается ради сотериологии. Поэтому рассказ Иоанна — не история, а бого-

<sup>86</sup> W. Wink, *John the Baptist*, 29. См. также: J. Jeremias, *NT Theology* (1971), 47.

<sup>87</sup> Уинк считает этот стих более поздним церковным добавлением. *Ibid.*, 25.

словское переистолкование.<sup>88</sup> Но такой вывод совершенно не очевиден, тем более что его сторонники не учитывают некоторых важных фактов. В повествовании соблюдены историческая последовательность и психологическая достоверность. События, описанные в синоптических евангелиях, в Евангелии от Иоанна подразумеваются. Это ясно видно из Ин. 1:32-33, где крещение Иисуса уже произошло и миссия священников и левитов, подвергающих сомнению авторитет Иоанна, приводит к некоторым событиям, описанным в синоптических евангелиях. Нельзя сказать, что в четвертом евангелии излагается другая история, — оно следует независимой традиции.

Дальнейшее провозглашение мессианского служения Крестителя следует понимать как собственное толкование Иоанном опыта крещения Иисуса в свете пророческого озарения. Надо помнить, что, хотя сходство служения Иоанна с современными ему эсхатологическими и апокалиптическими идеями в синоптических евангелиях велико, отличия не менее велики и поразительны. «Мистерию пророческого видения и божественного вдохновения» не объяснить, оставаясь в рамках натуралистической методологии.<sup>89</sup> Следовательно, историк-христианин не станет отрицать ее реальность, потому что это — один из основных фактов библейской истории. То же самое пророческое вдохновение, которое сподвигло Иоанна провозгласить неотвратимость божественных деяний, направленных на мессианское спасение, сейчас, в свете знания об Иисусе, побуждает его говорить дальше. Когда Иисус пришел к Иоанну за крещением, Иоанн увидел, что стоит перед человеком, качественно отличающимся от других людей. У Иисуса не было грехов, в которых Он мог бы исповедаться, и не было вины, в которой Он мог бы покаяться. Мы не можем сказать, признал ли Иоанн Иисуса безгрешным на основании разговора с Ним или только посредством пророческого откровения. Возможно, здесь было и то и другое. В любом случае, Иоанн был убежден в своей собственной греховности по сравнению с безгрешностью Иисуса. Тем не менее Иисус настаивал на крещении, посредством которого «надлежит нам исполнить всякую правду» (Мф. 3:15). В момент крещения Бог показал Иоанну, что Иисус не только безгрешен, но и на самом деле Тот Грядущий, Которого Иоанн предвещает (Ин. 1:31-33). Далее, размышляя о значении этих событий, с помощью Духа он добавил новые черты к своему посланию: Грядущий — это Агнец Божий, Который берет на Себя все грехи мира.<sup>90</sup>

<sup>88</sup> См., например, C.J. Wright, *Jesus the Revelation of God* (1950), 112-13.

<sup>89</sup> См. С.Н. Kraeling, *John the Baptist*, 50. «What John knew of the Christ, he knew by way of revelation». L. Morris, *John* (1971), 149.

<sup>90</sup> Если бы это было сказано только в свете христианского переосмысления, нам следовало бы ожидать более явного указания на смерть Иисуса. Глагол *airō* не с такой очевидностью подразумевает очищение от грехов, как глагол *pherō* (1 Пет. 2:24; см. также: Ис. 54:4); он означает «забирать», а не «нести». По поводу богословия Агнца Божьего см. главу 19. В последних критических работах заметна

Другой элемент описания Иоанном Грядущего, согласно переводу RSV, — то, что Он является Сыном Божиим (Ин. 1:34). Тем не менее в переводе NEB это место передается как «Избранник Божий», и такой вариант прочтения считают правильным Браун и Моррис.<sup>91</sup> Они ссылаются на еще один вариант текста, существенно иной, который находится в папирусе, вероятно относящемся к III веку, и определенно присутствует в первоначальном тексте Синайского кодекса, древнелатинском и древнесирийском переводах и у некоторых отцов церкви. Как указывают и Браун, и Моррис, замену «Божьего Избранника» на «Божьего Сына» объяснить было бы нетрудно, в то время как обратная замена вряд ли была бы оправданна. Если мы примем такое прочтение, то Иоанн говорит, что Иисус призван Богом, в чем нет никакой богословской проблемы.

---

тенденция допускать историчность четвертого евангелия. J. A. T. Robinson, *Twelve NT Studies* (1962), 25. Р.Э. Браун считает, что Креститель произнес эти слова, но не с тем значением, какое увидел в них авторевангелия. R. E. Brown, *CBQ* 22 (1960), 292-98.

<sup>91</sup> R. E. Brown, *John*, 55; L. Morris, *John*, 153-54.



### 3. Зачем нужно Царство: мир и человечество

Вскоре после крещения Иоанном Крестителем Иисус начал Свое служение, провозглашая Царство Божье. Марк описывает начало этого служения так: «После же того, как предан был Иоанн, пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царствия Божия и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк. 1:14-15). Матфей, подводя итоги этого служения, пишет: «И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях» (Мф. 4:23). Лука рассказывает об эпизоде в Назарете, когда Иисус прочел пророчество о пришествии помазанника Духом Господа, Который будет провозглашать благоприятное лето Господне, а затем объявил: «Ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» (Лк. 4:18-21). Мы не сможем понять послание и чудеса Иисуса, если не истолкуем их в контексте Его взглядов на мир и человечество, а также на грядущее Царство.

#### *Эсхатологический дуализм*

Литература: G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 83-97; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964), 264-71; P. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (1972<sup>2</sup>); L. Morris, *Apocalyptic* (1972); G. E. Ladd, «Apocalyptic and NT Theology», in *Reconciliation and Hope*, ed. R. Banks (1974), 285-96; C. Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (1982), 156-89.

Ветхозаветные пророки ждали дня Господня и пришествия Господа, Который очистит мир от зла и греха и установит совершенное Божье Царство на земле. Таким образом, в Ветхом Завете мы обнаруживаем противопоставление текущего положения вещей и искупленного миропорядка в Царстве Божьем.<sup>92</sup> Разница между старым и новым порядком описывается по-разному, с разной степенью сходст-

ва и различия; Амос (Ам. 9:13-15) обрисовывает Царство в весьма мирских выражениях, а Исаия говорит о новом порядке как о новых небесах и новой земле (Ис. 65:17).

Идея нового искупленного порядка по-разному подается в поздней иудейской литературе. Иногда о Царстве Божьем говорится как о чем-то земном, словно новый порядок является лишь усовершенствованным старым;<sup>93</sup> иногда оно предполагает радикальное преобразование всего старого, и тогда новый порядок описывается трансцендентальным языком.<sup>94</sup> У некоторых из поздних апокалиптиков за учреждением временного земного царства следует вечный преобразенный порядок.<sup>95</sup>

Историческое развитие образа привело даже к возникновению новой идиомы — этот век и Век Грядущий.<sup>96</sup> Мы не можем с точностью проследить, как возникло это выражение. Впервые оно, пожалуй, употребляется в 1 Еноха 71:15, где имеется в виду «грядущий мир»; по-видимому, от еврейского *'ôlām habbā'* — грядущий век.<sup>97</sup> Идиома вошла в широкое употребление в иудейской литературе только в I веке по Р.Х. в книгах 3 Ездры и Апокалипсисе Варуха.<sup>98</sup>

Выражение о двух веках распространилось в раввинской литературе начиная с Пиркей Авод, содержащего высказывания раввинов с III века до Р.Х.<sup>99</sup> По всей видимости, употребляться оно стало не ранее чем с конца I века по Р.Х.<sup>100</sup>

Каким бы ни было происхождение данного конкретного выражения, идея, которую оно передает, восходит к ветхозаветному противопоставлению настоящего мира и будущего искупленного порядка. Все послание и служение Иисуса, как они представлены в синоптических евангелиях, дается в этом обрамлении. Полностью идиома встречается в Мф. 12:32: «Если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем». Какое бы место ни

<sup>92</sup> Термина «Царство Божье» нет в Ветхом Завете, когда там описывается новый порядок после дня Господня, но сама эта идея проходит через все писания пророков. См. J. Bright, *The Kingdom of God* (1953).

<sup>93</sup> См.: 1 Ен. 1 — 36; Пс. Сол. 17 — 18.

<sup>94</sup> 1 Ен. 37 — 71.

<sup>95</sup> 3 Езд. 7:28 и далее; Апок. Вар. 40:3.

<sup>96</sup> К сожалению, часто значение этого выражения весьма затемнено, потому что слово *aîōn* (евр. *'ôlām*) переводится как «мир», а не как «век». В AV этот неправильный перевод встречается повсеместно.

<sup>97</sup> H. Sasse, *TDNT*, 1:207. Сасс считает, что «этот неправедный мир» в 1 Ен. 48:7 — вариант той же идиомы. См. также 1 Ен. 16:1: «Этому веку придет конец».

<sup>98</sup> См. 3 Езд. 7:50: «Бог... сотворил не один век, а два» (здесь и далее номера стихов даются по Библиям, содержащим полную седьмую главу 3 Книги Ездры — с 1-го по 140-й стих); 8:1: «Этот век Всевышний сотворил для многих, а будущий для немногих». См. также: 3 Езд. 7:113; Апок. Вар. 14:13; 15:7.

<sup>99</sup> Пиркей Авод 4:1, 21, 22; 6:4, 7.

<sup>100</sup> P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (1934), p. 65. Авод 2:7, где говорится о «жизни в Грядущем Веке», может восходить к Гиллелю I века до Р.Х. См. G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), 150.

занимало это выражение в формулировке Матфея,<sup>101</sup> он вкладывает его в уста богатого юноши, который просит указать ему путь к вечной жизни. В последующих разговорах с учениками Иисус противопоставляет их положение «во время сие» с вечной жизнью, которую они испытают «в веке грядущем жизни вечной» (Мк. 10:30). Словосочетание «время сие» (*en tō kairō toutō*) — синоним «этого века» (см. Рим. 8:18).

Как правильно объясняет Кульман, основой истории искупления является эсхатологический дуализм.<sup>102</sup> В Новом Завете нет слова «вечность», и нам не следует представлять себе вечность на греческий манер, т.е. как нечто, отличное от времени. Согласно Библии, вечность — это бесконечное время. В эллинизме люди жаждали освободиться из круга времени, чтобы попасть в безвременный мир вне его,<sup>103</sup> но в библейском представлении и сейчас, и в будущем люди существуют во времени. Отк. 10:6, передаваемое в переводе AV как «времени больше не будет» (синод.: «времени уже не будет»), в RSV поправляется на «не будет больше промедления». Во всем Новом Завете идея вечности передается либо выражением *eis ton aiōna*, что переводится как «вовек» (Мк. 3:29), либо *eis tous aiōnas* (Лк. 1:33,35), а иногда — *eis tous aiōnas tōn aiōnōn* (Гал. 1:5; 1 Пет. 4:11; Отк. 1:18) — «во веки веков».

Грядущий Век и Царство Божье иногда являются взаимозаменяемыми терминами. В ответ на вопрос богатого юноши, как ему получить жизнь вечную, Иисус указывает, что вечная жизнь — это жизнь в Грядущем Веке (Мк. 10:30). Грядущий Век всегда рассматривается с точки зрения искупительного замысла Божьего, связанного с человечеством, а не с позиций неправедных. Достижение этого «века», т.е. Века Грядущего, — благословение, которое Бог приготовил для Своего народа. Он начнется с воскресения мертвых (Лк. 20:35), и смерти после того больше не будет. Те, кто доживет до этого времени, будут бессмертны, подобно ангелам. Только тогда они поймут в полной мере, что значит быть детьми Божьими (Лк. 20:34-36). Таким образом, жизнь в воскресении — это вечная жизнь — жизнь Грядущего Века — жизнь в Царстве Божьем.

Не только воскресение намечает переход от этого века к грядущему; парусия Христа также будет признаком завершения этого века (Мф. 24:3). Сын Человеческий придет с силой и великой славой, Он пошлет ангелов, чтобы собрать избранных со всех концов земли в Царство Божье (Мф. 24:30-31).

Излагая притчи о Царстве, Матфей трижды говорит о конце этого века (Мф. 13:39,40,49), но мысль об этом пронизывает все евангелия.

<sup>101</sup> В Мк. 3:29 говорится: «Подлежит он вечному осуждению».

<sup>102</sup> O. Cullmann, *Christ and Time* (1950), 37ff.

<sup>103</sup> E. Jenni, «Time», *IDB* 4:648.

Притча о пшенице и плевелах (Мф. 13:36-43) противопоставляет происходящее в этом веке тому, что будет в Царстве Божьем. В этом веке пшеница и сорняки — христиане и грешники — живут вместе в одном обществе. Их разделение произойдет только в момент сбора урожая — суда. Тогда «делающие беззаконие» будут исторгнуты из Царства Божьего и понесут божественную кару, в то время как «праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф. 13:42-43).

Природа этого века такова, что он противоположен Грядущему Веку и Царству Божьему. Это показано в притче о разных типах почвы. Сеятель бросает семена — «слово о Царствии» (Мф. 13:19). Кажется, что это слово проросло во многих жизнях, но тревоги этого века (Мк. 4:19; Мф. 13:22) душат слово, и оно не приносит плода. С такой точки зрения этот век сам по себе не грешен; просто жизненные заботы века так поглощают людей, что они пренебрегают посланием о Царстве Божьем и становятся грешниками.

Павел идет дальше Иисуса и говорит о «настоящем лукавом веке» (Гал. 1:4). Мудрость этого века не может привести к Богу (1 Кор. 2:6). Он увещевает римлян не приспособляться к этому веку, но преобразиться с помощью новой силы, которая действует в верующих во Христа (Рим. 12:2). Все это соответствует представлению о двух веках, которое появляется в синоптических евангелиях.

В этом эсхатологическом дуализме Иисус и Павел придерживались того же самого отношения к миру, что преобладало в иудаизме. Это отношение к истории по сути своей апокалиптично. Некоторые ученые считают этот взгляд неестественным развитием подлинной еврейской пророческой надежды, рассматривавшей мирское царство в рамках истории. Тем не менее можно утверждать, что ветхозаветная пророческая надежда на пришествие Царства всегда предполагала катастрофическое вмешательство Бога и всегда говорила как о сходствах, так и об отличиях старого и нового порядка.<sup>104</sup> Вос полагал, что эсхатологический дуализм, возникший в иудаизме, был посредством божественного откровения принят авторами новозаветной эпохи.<sup>105</sup> Если это так, то мы имеем дело с вполне естественным развитием ветхозаветной пророческой надежды.

Короче говоря, этот век, продолжающийся с момента сотворения по день Господень, который определен в евангелиях как парусия Христа, воскресение и суд, является веком смертного и слабого человеческого существования, зла, смерти и греха. Грядущий Век принесет исполнение всего, что значит Царство Божье; это будет век воскресения в вечную жизнь в Царстве Божьем. Все в евангелиях указывает на то, что жизнь в Царстве Божьем в Грядущем Веке будет

<sup>104</sup> Это одна из основных тем главы об обетованиях Ветхого Завета в нашей книге «Иисус и Царство» (1964).

<sup>105</sup> G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1952), 28.

жизнью на земле — но преображенной царственным правлением Бога, когда народ Его в полной мере получит божественные благословения (Мф. 19:28).

Следовательно, когда Иисус провозгласил пришествие Царства Божьего, Он опирался на наследие еврейско-иудейских мыслителей, считавших, что люди живут под властью греха, зла и смерти и что их надо от этого спасти. Провозглашение Им Царства Божьего включало в себя надежду, восходящую к ветхозаветным пророкам и предвещающую новый век, когда все зло века настоящего будет очищено посредством воздействия Бога на человеческое и земное существование.

### Мир духов

**Литература:** A. Fridrichsen, «The Conflict of Jesus with the Unclean Spirits», *Theology* 22 (1931), 122-35; W. O. E. Oesterley, «Angelology and Demonology in Early Judaism», in *A Companion to the Bible*, ed. T. W. Manson (1939), 332-47; E. Langton, *Good and Evil Spirits: A Study of the Jewish and Christian Doctrine* (1942); G. H. C. MacGregor, «Principalities and Powers», *NTS* 1 (1954), 17-28; G. B. Caird, *Principalities and Powers* (1956); J. Kallas, *The Significance of the Synoptic Miracles* (1961); T. Ling, *The Significance of Satan* (1961); H. Schlier, *Principalities and Powers in the NT* (1961); D. S. Russell, «Angels and Demons», *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964), 235-62; W. Manson, «Principalities and Powers: The Spiritual Background of the Work of Jesus in the Synoptic Gospels», *Jesus and the Christian* (1967), 77-90; J. G. Kallas, *Jesus and the Power of Satan* (1968); C. B. Bass, «Satan and Demonology in Eschatological Perspective», in *Demon Possession*, ed. J. W. Montgomery (1976), 364-71; J. D. G. Dunn and G. H. Twelftree, «Demon-Possession and Exorcism in the NT», *Churchman* 94 (1980), 210-25; R. Yates, «The Powers of Evil in the New Testament», *EQ* 52 (1980), 97-111; W. Wink, *Naming the Powers* (1984); G. H. Twelftree, *Christ Triumphant: Exorcism Then and Now* (1985); W. Wink, *Unmasking the Powers* (1986); A. G. Van Aarde, «Demonology in NT Times», in *Like a Roaring Lion*, ed. P. de Villiers (1987), 22-37; W. Wink, *Engaging the Powers* (1992).

### Сатана

После Своего крещения Иисус, ведомый Духом, отправился в пустыню, где подвергся дьявольскому искушению (Мф. 4:1). Одно из искушений заключалось в том, что сатана взял Его на очень высокую гору — вероятно, это происходило в Его воображении — и показал все царства этого мира с их славой. Затем дьявол сказал Иисусу: «Тебе дам власть над всеми сими [царствами] и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее» (Лк. 4:6). В синоптических евангелиях сатана<sup>106</sup> изображается как сверхъестественный злой дух, возглавляющий войско подчиненных ему злых духов, называемых бесами. Следовательно, он — «бесовский князь» (Мк. 3:22).

Все эти понятия присутствуют в Ветхом Завете, где Бог изображен окруженным небесным сонмом духов, которые служат Ему и исполняют Его поручения (Пс. 81:1; 88:7; Дан. 7:10). Многие ученые видят

<sup>106</sup> «Сатана» происходит от еврейского глагола со значением «противодействовать, противостоять». В Септуагинте это слово обычно переводится как *diabolos*, что значит «хулиитель». От еврейского наследия сохраняется значение «противник» (1 Пет. 5:8). Эти два слова взаимозаменяемы, как в евангелиях, так и других книгах Нового Завета. Его называют также Веельзевулом (Мк. 3:22, произношение неточно), «искусителем» (Мф. 4:3), «лукавым» (Мф. 13:19), «врагом» (Мф. 13:39).

во Вт. 32:8, где в RSV стоит «сыны Божьи», отражение представления о том, что Бог надзирает за народами с помощью подчиненных Ему духов.<sup>107</sup> В Книге Иова сатана — один из этих «сынов Божьих» (Иов 1 — 2), и он предстает перед Богом, чтобы обвинить Иова и получить разрешение подвергнуть его испытанию. В 1 Пар. 21:1 сатана толкает Давида на грех.<sup>108</sup>

В иудейских писаниях, относящихся к периоду между двумя заветами, тема злых духов процветала. Сатаной главу этих духов называют редко; встречаются такие имена, как Мастема, Азazelь, Семиаза, Велиар и Асмодей. В кумранских текстах его чаще всего именуют Велиал. Слово «бесы» не используется, но главному злему духу подчинены воинства злых духов. У Еноха это духи великанов, которые произошли от союзов падших ангелов, называемых «стражками», с женщинами (1 Ен. 15). Эти злые духи — источник всего зла на земле. Падение ангелов описано в 1 Еноха 6, где приводятся имена восемнадцати их вождей, всеми ими командовал Семиааз. Они сошли с небес на землю, потому что пожелали смертных женщин и сочтались с ними. Эти ангелы научили людей всему; и вся земля была развращена их деяниями, в особенности Азazelем, которому приписывается грех (1 Ен. 10:8). Иногда у Еноха при обозначении злых духов встречается слово сатана, такие духи обвиняют людей, как в Ветхом Завете (1 Ен. 40:7; 65:6), и искушают, вводя их во грех (1 Ен. 69:4 и далее).<sup>109</sup> Их глава, сатана, упомянут дважды (1 Ен. 54:3,6).

Основная функция сатаны в евангелиях — сопротивление испу-кительному замыслу Бога. В повествовании об искушениях он претендует на власть над миром, и Иисус не сомневается в этой власти. Испу-кение заключается в попытке отвлечь Его от божественной миссии Страдающего Раба и заставить предаться сатане. Та же мысль, но отчетливее, звучит у Павла, который называет сатану «богом века сего» (2 Кор. 4:4). Такое же богословие царства зла мы находим в иудаизме. В Завете Дана настоящее описывается как «царство врага» (Зав. Дан. 6:4). В «Учебнике воспитания» об этом веке говорится как о времени «владычества Велиала» (1QS 1:17,23; 2:19), как и в «Свитке Войны» (1QM 14:19). Та же мысль отражена в Мф. 12:29, где Иисус вторгается в «дом сильного» — этот век, — чтобы расхитить вещи его.

<sup>107</sup> См. также Дан. 10:13,20-21.

<sup>108</sup> О сатане и небесном воинстве в Ветхом Завете см.: E. Jacob, *Theology of the OT* (1958), 70-72; T. H. Gaster, «Satan», *IDB* 4:224-25; G. E. Wright, «The Faith of Israel», *JB* 1:359-62; J. Kallas, *The Significance of the Synoptic Miracles* (1961), ch. 4.

<sup>109</sup> О демонологии в иудаизме см.: D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964), 235-62. О том, что сатана является падшим ангелом, в библейской литературе нигде не говорится явно, кроме Иуд. 6 и 2 Пет. 2:4.

Ни в иудаизме, ни в Новом Завете антитеза царства зла и Царства Божьего не превращается в подлинно дуалистическую. Падшие ангелы беспомощны перед лицом Бога и Его ангелов. В Новом Завете все духовные силы — творения Бога и, следовательно, подчинены Его силе. В апокалиптической литературе они погибают в день суда.

Учение о сатане и бесах имеет несколько богословских следствий. Зло навлекает на людей не Сам Бог, не слепой случай и не капризная судьба. Зло коренится в самом человеке. Но оно при этом — сильнее, чем люди. Однако зло — это не хаотичный конфликт сил, как в анимизме, оно направлено на то, чтобы помешать воле Божьей. Более того, сотворение духовных сил, способных занять враждебную по отношению к Богу позицию, не случайно. «Если удалить фантастические и мифологические ответвления апокалиптической схемы, остается центральный постулат, на котором основаны все попытки найти удовлетворительное решение проблемы зла, а именно — что это цена, которую надо уплатить за свободу».<sup>110</sup>

В синоптических евангелиях деятельность сатаны рассматривается с нескольких точек зрения. В одном случае о женщине, которая восемнадцать лет была калекой, говорится как об одержимой сатаной (Лк. 13:16). Но в основном сатана действует в этической сфере. В притче о пшенице и сорняках, которые метафорически обозначают смешанное общество этого века, пшеница подразумевает «сынов Царствия», а сорняки — «сынов лукавого» (Мф. 13:38). Здесь общество разделено на два противодействующих класса: тех, кто слышит и принимает слово о Царстве, и тех, кто не знает или отвергает его. Более того, задача сатаны — по возможности изгнать слово о Царстве из сердец, которые ожесточены и не хотят принимать его (Мк. 4:15). Он пытался своими искушениями отвлечь Иисуса от Его искупительной миссии и через Петра внушал Ему, что Мессия не должен страдать и умереть (Мк. 8:33). Сатана вошел в Иуду, побудив его выдать Иисуса священникам (Лк. 22:3). Он хотел также внушить Петру сомнения в подлинности его веры (Лк. 22:31). Тогда замыслы сатаны были расстроены благодаря молитве Иисуса.

Сатанинское зло создает космический фон для миссии Иисуса и провозглашения Им Царства Божьего. По поводу существования злого духа ни наука, ни философия ничего сказать не могут. На самом деле, поверить в то, что за всем злом мировой истории стоит некий злой дух, даже легче, чем поверить в существование доброго духа — Бога. Наша задача в первую очередь — показать, что богословие Царства Божьего по своей сути является богословием конфликта и победы над царством сатаны.

Очень важен один момент. Нигде, ни в синоптических евангелиях, ни в других местах Нового Завета, нет проявлений умозрительно-

<sup>110</sup> T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 158.

го интереса к сатане или бесам, как бывает у некоторых иудейских апокалиптиков, когда они дают сатане разные имена. Новый Завет подходит к сатане в первую очередь с чисто практическими целями, в связи с искуплением. Он признает сверхъестественную силу зла и заботится об избавлении людей Богом во Христе от этих злых сил.

### **Бесы**

В синоптических евангелиях самым характерным свидетельством власти сатаны является способность бесов овладевать личностями людей. Понятно, что бесы представлены сверхъестественными злыми духами. В самом начале Своего служения в Капернауме Иисус лицом к лицу столкнулся с бесовской силой. Бес тут же узнал Иисуса и сказал Ему: «Оставь, что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас! знаю Тебя, кто Ты, Святой Божий» (Мк. 1:24). Иудаизм подспудно пронизан ожиданием, что сатанинские силы будут уничтожены в конце времен, когда настанет Царство Божье. Бес признал в Иисусе сверхъестественную силу и способность сокрушить сатанинскую власть здесь и сейчас.

Одержимость бесами проявлялась по-разному. Иногда она сопровождалась расстройствами физического свойства: глухотой (Мф. 9:32), слепотой и глухотой (Мф. 12:22), эпилепсией (Мф. 17:15,18). Только в одном месте одержимость бесами идентифицируется с умственным заболеванием. Очевидно, одержимый из земли Гадаринской, который жил среди могил и обладал нечеловеческой силой, был умственно нездоров. Говорится, что после исцеления человека этого нашли одетым и в здравом рассудке (Мк. 5:15). Это значит, что человек этот был помешанным, но мы не можем утверждать, что тут речь шла о простом сумасшествии. Оно было вызвано тем, что чуждые силы сокрушили центр его личности.<sup>111</sup>

Однако было бы неправильно объяснять любую одержимость бесами просто как древнее обозначение того, что сегодня мы относим к различным формам заболевания. В синоптических евангелиях одержимость бесами встречается и отдельно от других заболеваний. Иисус исцелял больных и одержимых (Мк. 1:32). Одержимость — это не эпилепсия и не паралич (Мф. 4:24), не проказа (Мф. 10:8). Тем не менее изгнание бесов было одним из наиболее ярких проявлений могущества Иисуса. В те времена были маги и волшебники, которые претендовали на умение изгонять бесов.<sup>112</sup> Вера в бесов и их изгнание в древнем мире в значительной мере были связаны с волшебством. Иисус же, напротив, изгонял их исключительно словом: «Что это? что это за новое учение, что Он и духам нечистым повелевает со властью, и они повинуются Ему?» (Мк. 1:27).

<sup>111</sup> W.Foerster, TDNT 2:19.

<sup>112</sup> См. Деян. 19:19-20 и рассказ об изгнании бесов у Иосифа Флавия, Ant. 8.2.5.



Для многих современных толкователей роль экзорцизма в служении нашего Господа стала камнем преткновения. Так как библейское богословие — предмет прежде всего описательный, наша основная задача — установить, какой была миссия Иисуса в ее историческом контексте; и мы, как оказывается, неминуемо приходим к выводу, что послание Иисуса о грядущем Царстве Божьем предполагает сражение со злом и покорение его духовного царства. Вместе с тем, мы не можем не обращать внимания на применение новозаветного богословия в наше время.

Некоторые ученые допускают, что Иисус верил в сатану и бесов, но представляют это просто как приспособление к нравам эпохи, никоим образом не отражающее содержание учения Иисуса; таким образом, утверждение, что бесов не существует, никак не ставит под сомнение Его авторитет учителя. Замысел Иисуса был этическим, и Он использовал понятия Своего времени как символы для достижения этических целей. Он не собирался давать нам информацию о существовании или поведении сверхъестественных существ.<sup>113</sup> Такое объяснение совершенно неадекватно.<sup>114</sup>

Другое толкование похоже на первое. Иисус был сыном Своего времени и заблуждался, веря в бесов. То, что древние называли одержимостью, на самом деле было умственным расстройством, и современный человек описал бы одержимость бесами как симптомы естественной болезни.<sup>115</sup> Мак-Кэсленд утверждает, что Иисус был мудрым и высокоморальным человеком. Он действительно был очень авторитетен, Его вел Дух Святой. Но если это так, возникают серьезные трудности, когда мы допускаем, что Иисус заблуждался, веря в существование бесов, ибо экзорцизм был в служении Иисуса не второстепенным моментом, но проявлением великого замысла грядущего Царства Божьего в этом лукавом веке. Мы должны признать, что изгнание бесов было сознательным участием Иисуса в конфликте, протекающем в духовном мире, конфликте, который отражает самую суть послания Мессии. Сказать, что «бесы и ангелы для Благой Вести Иисуса — лишь второстепенные иррациональные элементы, не обладающие явным значением для учения в целом»,<sup>116</sup> — значит войти в противоречие с фактической стороной евангелий. Бесовский элемент совершенно необходим для понимания того, как Иисус представлял Себе грех и потребность человечества в Царстве Божьем. Люди находятся в рабстве у некоей личной силы, которая сильнее их. Сама суть послания Господа нашего — необходимость спасти людей от цепей сатанинского царства и привести их в Царство Божье. Если

<sup>113</sup> G. B. Stevens, *The Theology of the NT* (1906), 86-91.

<sup>114</sup> E. Langton, *Essentials of Demonology* (1949), 173.

<sup>115</sup> S. V. McCasland, *By the Finger of God* (1951).

<sup>116</sup> J. W. Bowman, *The Religion of Maturity*, 258.

мы не принимаем этого во внимание, мы не учитываем важнейших фактов Благой Вести.

Третье толкование идет дальше, чем два первых. Оно гласит, что библейское представление о бесах истинно: в человеческом опыте присутствует бесовский элемент. «Когда мы обращаемся к истории, мы часто видим, что она не просто безлична и незначительна, но иррациональна и *безумна*. Лицо, которое оттуда глядит на нас, часто похоже на ненормальное. Разумеется, люди, когда Иисус на них глядел, не всегда представляли перед Ним как разумные моральные единицы или самодостаточные автономные духи; Он видел их души как поле битвы, театральную сцену или арену, где происходят трагические столкновения между враждебными космическими силами, Святым Духом и сатаной».<sup>117</sup>

Конечно, на протяжении истории церкви вера в бесов и ведьм заставила суеверных людей совершить много зла. Но хотя этим понятием часто злоупотребляли, ни наука, ни философия не могут доказать или разумно обосновать, что сверхъестественных созданий или духов не существует. Если мы по *a priori* рационалистическим причинам будем отвергать веру Иисуса в существование царства злых духовных сил, трудно будет понять, почему нам не отказаться и от веры Христа в личного Бога или не подойти с тем же ко всей современной литературе.<sup>118</sup> Если принять во внимание теории приспособления, умственных заболеваний и влияния могущественной личности, «для нас приоткрывается часть тайны и мы распрощаемся со множеством вопросов без ответов».<sup>119</sup>

### Мир

Хотя Иисус и разделял характерное для Нового Завета в целом представление об этом веке как царстве сатаны, Он не считал сотворенный мир злом. Греческий дуализм противопоставлял ноуменальный мир, к которому принадлежит душа человека, миру феноменальному, включающему в себя человеческое тело. Мудрец — это тот, кто так воспитал свой ум и укротил аппетиты тела, что душа освободилась от своей оболочки, влияния материального мира. У поздних мыслителей-гностиков материальный мир *ipso facto* является царством зла. Еврейские же мыслители, со своей стороны, рассматривали мир как Божье творение, благое само по себе, хоть и обезображенное злом.

Иисус разделял иудейскую точку зрения на мир. Он считал Бога Творцом, а человечество и мир — Его творением (Мк. 13:19; Мф. 19:4). Иисус постоянно приводит примеры из мира природы, чтобы проиллюстрировать Свое учение, причем упорядоченность природы

<sup>117</sup> W. Manson, «Principalities and Powers», *Jesus and the Christian* (1967), 87.

<sup>118</sup> O. C. Whitehouse, «Satan», *HDB* 4:411.

<sup>119</sup> E. Langton, *Essentials of Demonology*, 162.

служит доказательством неизменной и неустанной заботы Бога о Своих созданиях.<sup>120</sup> Бог не только сотворил мир, но и поддерживает его. Он одевает лилии полевые и питает птиц (Лк. 12:22 и далее). Он заботится даже о воробьях — самых незначительных из птиц (Лк. 12:4-7). Бог заставляет солнце светить для добрых и злых и проливает дождь на праведных и неправедных (Мф. 5:45). Он — Господь небес и земли (Лк. 10:21). В учении и поведении Иисуса нет отрицания мира или аскетизма. Он даже навлек на Себя гнев религиозных пуритан Своего времени из-за привычки есть с людьми, которые считались нечистыми (Мф. 9:10; Лк. 15:1-2). Он часто использовал метафорическое сравнение с пиром, говоря о радостях эсхатологического Царства Божьего.<sup>121</sup> Его даже обвиняли в том, что Он «любит есть и пить вино» (Мф. 11:19). Несмотря на то, что сатана — правитель века сего, мир по-прежнему остается Божьим. Само по себе в творении ничто не плохо, и человеческие страдания вызваны не телесными желаниями. Иисус учил Своих апостолов верить, что Бог удовлетворит их физические потребности.

В то же время высшее благо человечества не может быть обретено на уровне творения. Здесь его достоянием может стать лишь то, что «он приобретет весь мир, а душе своей повредит» (Мк. 8:36). В данном контексте «мир» (*kosmos*) — это не физический мир и не мир человечества, но вся совокупность земного человеческого опыта. Достичь на человеческом уровне всего желаемого — не зло, но это ничего не дает для подлинной жизни человека. Человек может добиться всего на этом уровне, но пренебречь своей истинной жизнью, которую возможно обрести только в общении с Богом. Когда богатства этого мира становятся высшей целью человека и вытесняют божественное, они превращаются в орудие греха и гибели (Лк. 12:16-21,30). Такое легко может случиться с теми, кто любит свое имущество. Только Богу, помогающему людям думать прежде всего о Себе, под силу преодолеть природой заложенную в человеке любовь к миру (Мк. 10:27).

### Человечество

Старое либеральное толкование человечества оказало существенное влияние как на богословские, так и на пасторские круги. «В сочетании этих идей — Бог Отец, Провидение, положение человека как сына Божьего, бесконечная ценность человеческой души — выражена вся Благая Весть».<sup>122</sup> «Сама идея семьи — отцовство, сыновство, братство — представляет собой унифицирующее понятие учения о человеческой природе; все остальное мы можем оценивать на основании этих понятий, в том числе — и в целом представление о Царстве

<sup>120</sup> E.C.Rust, *Nature and Man in Biblical Thought* (1953), 162.

<sup>121</sup> См. G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 172f.

<sup>122</sup> A. Harnack, *What Is Christianity?* (1901), 74.

Божьем». <sup>123</sup> Робинсон проводит разграничение между временным и внешним — и постоянным в учении Иисуса. Эсхатология относится к временным элементам; постоянное — это отношения людей и Бога как детей и Отца. Из этой постоянной идеи он делает четыре вывода. Во-первых, это высшая ценность людей как детей Божьих. В глазах Бога человеческая жизнь уникальна и бесценна. Во-вторых, это обязанности людей как детей Божьих. Человечество обязано относиться к Богу с сыновним почтением и повиновением. В-третьих, из этого естественным образом следует вывод о «братстве человечества». Это универсальное братство, потому что Бог — всеобщий Отец. В-четвертых, он признает, что грех разрушил отношения между Отцом и сыновьями, тем не менее Бог все равно остается Отцом. Миссия Иисуса — восстановить то, что в идеале и так принадлежит человечеству. <sup>124</sup>

Однако представление Иисуса о человечестве здесь передано неверно. Мы увидим позже (см. с. 101-103), что в то время как отцовство Бога является одним из основных элементов представления Иисуса о Боге, Он никогда не говорит о Боге как об Отце кого-либо из Своих учеников. Отцовство — это дар Царства Божьего.

Действительно, Иисус считает, что человечество обладает большей ценностью, чем животный мир. Хотя люди тоже Божье творение, они ценнее, чем птицы в небесах или полевые лилии (Мф. 6:26-30; 10:31). Бог заботится о людях; даже волосы на их головах Им сочтены (Мф. 10:30).

Как Божьи творения, люди должны служить Богу. Они не могут предъявлять никаких претензий к своему божественному Творцу. Сделав все, что могут, они все равно не сделают ничего, что превышало бы их обязанности как рабов (Лк. 17:7-10). Как Божьи творения, люди полностью зависят от Бога. Они не могут сделать свои волосы белыми или черными; они не могут стать выше; они не могут определить продолжительность своей жизни (Мф. 5:36; 6:27). Человек может надеяться на свое имущество, но Бог может лишить богатого земледельца его богатства до того, как он успеет им насладиться (Лк. 12:16-21). Бог может отправить человека в ад (Мф. 10:28) и судить его в зависимости от его поведения и выполнения порученных ему заданий (Мф. 25:41 и далее).

Иисус считал всех людей грешниками. <sup>125</sup> Это доказывает тот факт, что Он призывает всех покаяться и последовать за Ним. Трагедия человеческого опыта не зависит от степени греховности людей; но все люди должны покаяться, иначе они погибнут (Лк. 13:1-5). Даже Израиль, народ завета, — грешники; Иисус пришел, чтобы

<sup>123</sup> Н. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man* (1926), 78-79.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 80-92.

<sup>125</sup> Об этом прекрасно написано в: W.G. Kümmel, *Man in the NT* (1963), 18ff.

искать и спасти их (Мф. 10:6; 15:24; Лк. 19:10). Когда Иисус говорит, что пришел призвать не праведников, но грешников (Мк. 2:17), или когда Он говорит о праведниках, которые не нуждаются в покаянии (Лк. 15:7), Он не имеет в виду, что есть действительно праведные люди, которым покаяние не нужно. Его слова — лишь отражение представлений религиозных иудеев, которые считали себя праведными и не слушали Его увещаний. «Его намерением было сказать оппонентам, считавшим себя праведниками, а не грешниками, что Его призыв спасения обращен к тем, кто готов Его слушать, потому что осознает свою греховность. Ошибка Его оппонентов заключалась в том, что они не замечали своей греховности, в то время как Иисус полагал, что все люди, в том числе и эти “праведники”, грешны».<sup>126</sup>

Человек обретает свою подлинную ценность в отношениях с Богом. Притча о неразумном богаче учит нас, что человек не может довольствоваться в жизни запасами зерна или физическим комфортом; он должен копить также небесное сокровище (Лк. 12:15-21). Неразумно завоевать весь мир и утратить свою истинную жизнь (Мф. 16:26), которая обретается только в общении с Богом. Человечество, таким образом, сотворено для того, чтобы мы стали детьми Бога. Люди приятны Богу не сами по себе, потому что они — заблудшие грешники; но потому, что каждый человек способен откликнуться на Божью любовь и стать сыном Божьим. Только тогда, когда грешник кается, небеса ликуют (Лк. 15:7).

---

<sup>126</sup> Ibid., 20.

## 4. Царство Божие

**Литература:** J. Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (1892, Eng. ed. 1971); A. von Harnack, *What Is Christianity?* (1901); A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911); R. Bultmann, *Jesus and the Word* (1934); T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935); C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936); W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957); R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963); H. N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963); G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964); B. E. Gärtner, «The Person of Jesus and the Kingdom of God», *Th Today* 27 (1970), 32-43; R. Hiers, *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition* (1970); J. Jeremias, *NT Theology* (1971); W. G. Kümmel, «Eschatological Expectation in the Proclamation of Jesus», in *The Future of Our Religious Past*, ed. J. Robinson (1972); B. Chilton, «Regnum Dei Deus Est», *SJTh* 31 (1978), 261-70; C. L. Mitton, *Your Kingdom Come* (1978); B. Chilton, *God in Strength: Jesus' Announcement of the Kingdom* (1979); R. Recker, «The Redemptive Focus of the Kingdom of God», *CTJ* 14 (1979), 154-86; A. J. Hultgren (ed.), «The Kingdom of God», *WW* (1982); D. C. Allison, *The End of the Ages Has Come* (1985); A. J. Borg, «A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus», *Forum* 2 (1986), 81-102; G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (1986); C. C. Caragounis, «Kingdom of God, Son of Man and Jesus' Self-Understanding», *TB* 40 (1989), 3-23; O. Betz, «Jesus' Gospel of the Kingdom», in *The Gospel in the Gospels*, ed. P. Stuhlmacher (1991), 53-74.

Современные ученые практически единодушно придерживаются мнения, что Царство Божье — основная идея послания Иисуса. Марк начинает рассказ о миссии Иисуса словами: «После же того, как предан был Иоанн, пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царствия Божия и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1:14-15). Матфей подводит итоги этого служения так: «И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия» (Мф. 4:23). Лука в своем введении не упоминает Царства Божьего, но цитирует пророчество Исаии о пришествии Царства, после чего передает высказывание Иисуса: «Ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» (Лк. 4:21).

### **Толкования Царства Божьего**

**Литература:** Обзоры истории толкований см.: G. E. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom of God* (1952), 21-60; H. N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), xi-xxxiv; N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (1963); G. Lundström, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (1963); G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 3-38; B. Chilton (ed.), *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (1984); W. Willis (ed.), *The Kingdom of God in 20th Century Interpretation* (1987).

Существует множество разных толкований Царства Божьего с бесконечным количеством разных деталей и подробностей. В период от Августина до реформаторов преобладающее представление о Царстве так или иначе было связано с церковью. Сейчас так мало кто думает, даже среди ученых-католиков. Церковь — это народ Царства, но отождествляться с самим Царством она не может.

С классическим вариантом старого либерального подхода можно ознакомиться, прочитав книгу Гарнака «Сущность христианства», где Царство Божье представлено как чисто пророческая вера, которой учил Иисус: отцовство Бога, «братство людей», бесконечная ценность индивидуальной души и этика любви. Очевидный апокалиптический элемент учения Иисуса был только оболочкой, обусловленной временем, а внутри этой оболочки содержалось Его истинное религиозное послание. Неэсхатологических толкований Царства Божьего — целый легион. Многие ученые понимали Царство прежде всего в свете личного религиозного опыта — как правление Бога в отдельной душе.<sup>127</sup>

В 1892 г. Иоганн Вайсс выпустил небольшого объема книжку под заголовком «Проповедь Иисуса о Царстве Божьем»,<sup>128</sup> в которой он утверждает, что отношение Иисуса к Царству напоминало отношение иудейских апокалиптиков, — это и будущее, и эсхатология. Победа Царства Божьего над сатаной уже одержана на небесах; следовательно, Иисус провозглашает его пришествие на землю. Царство будет исключительно сверхъестественным деянием Бога, и когда оно настанет, Иисус будет божественным Сыном Человеческим.

Альберт Швейцер подхватил эту идею и истолковал всю жизнь Иисуса с точки зрения эсхатологического понимания Царства, пришествия которого Иисус ожидал в непосредственном будущем, — это толкование получило название *konsequente Eschatologie* (последовательной эсхатологии). Этическое учение Иисуса было создано только для краткого промежутка времени, оставшегося до конца века сего (временная этика), а не для обычной жизни людей в обществе. Царство не пришло, и Иисус умер в отчаянии и разочаровании. Для Швейцера «исторический Иисус» был именно таким — разочаровавшимся апокалиптиком I века.

Со времен Вайсса и Швейцера большинство ученых признавало, что апокалиптический элемент — суть, а не оболочка учения Иисуса, однако лишь немногие современные ученые рассматривают Царство исключительно с эсхатологической точки зрения. Исключение из правила — Ричард Хайерс. Рудольф Бультман принимает идею скорого прихода эсхатологического Царства правильным историческим

<sup>127</sup> См. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 135.

<sup>128</sup> Johannes Weiss, Eng. ed. *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (1971).

толкованием послания Иисуса, но подлинное значение следует понимать в экзистенциальном ключе: близость и требования Бога.

В Великобритании наиболее авторитетным толкованием стала «реализованная эсхатология», предложенная Ч.Х.Доддом. Додд, в отличие от Гарнака, не просто сбрасывает со счетов апокалиптический язык; он трактует этот язык как серию символов, обозначающих некую реальность, недоступную для непосредственного человеческого восприятия. Царство Божье, описанное апокалиптическим языком, на самом деле представляет собой трансцендентальный порядок вне времени и пространства, а миссия Иисуса — принести его в историю. Это трансцендентная «иная полнота» вошла в историю. «Иная полнота» Додда носит скорее платонический, чем библейский характер. Это событие воплощает в истории все надежды пророков. Вот что понимает Додд под «реализованной эсхатологией». Додда критикуют за то, что он умаляет футуристический аспект Царства,<sup>129</sup> и в последних своих публикациях он признает, что Царство все же должно свершиться и «вне истории».<sup>130</sup> Однако многие ученые последовали за Доддом, считая, что наиболее яркая отличительная черта учения Иисуса — присутствие Царства.

Если в чем-то большинство ученых и достигло согласия, так это в представлении о Царстве как реально существующем настоящем и будущем. В.Г.Кюммель считает, что основное значение Царства — это эсхатон, новый век, аналогичный веку иудейских апокалиптиков. Иисус провозгласил, что этот новый век близок. Кюммель утверждает, что век этот уже присутствует, пока что только в образе Христа, но не Его учеников. Будущее эсхатологическое Царство уже проявилось в служении Иисуса. Не вполне понятно, каким образом, по Кюммелю, Царство может быть одновременно и будущим эсхатоном, и текущей деятельностью Иисуса. Другие ученые разрешили эту проблему, придя к выводу, что Царство — это будущее, но оно так близко, что его силу уже можно ощутить, — так рассвет предшествует солнечному дню;<sup>131</sup> иначе говоря, присутствовали признаки Царства, а не оно само.<sup>132</sup>

Иеремиас отстаивает другую позицию. Он хвалит Ч.Х.Додда за реальный скачок в истории толкования, которым стала теория о воздействии Царства на настоящее, однако он и критикует того же Додда за недостаточное внимание к эсхатологическому аспекту. Вместо «реализованной эсхатологии» Додда Иеремиас предлагает «эсхатологию в процессе реализации».<sup>133</sup> Иеремиас понимает все служение

<sup>129</sup> См. ниже.

<sup>130</sup> С. Н. Dodd, *The Founder of Christianity* (1970), 115.

<sup>131</sup> С. Т. Craig, *The Beginning of Christianity* (1943), 87.

<sup>132</sup> М. Dibelius, *Jesus* (1949), 68-88.

<sup>133</sup> «Sich realisierende Eschatologie». См.: J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (1963; rev. ed.), 21, 230.



Иисуса как событие, посредством которого реализуется Царство. Он относит к этому периоду реализации даже Иоанна Крестителя, потому что Дух сошел на него, таким образом время спасения началось.<sup>134</sup> Весть Иисуса о Царстве Божьем и случаи чудесного изгнания Им бесов были проявлением Царства в истории. Однако Иисус ожидал неизбежного эсхатологического свершения Царства, которое включало бы в себя Его собственное воскресение и парусию. Иеремияс поддерживает мнение Додда: Иисус рассматривал Свое воскресение, парусию и свершение Царства как единое событие, в ходе которого проявляется триумф Бога.<sup>135</sup> Ученики на собственном опыте испытали парусию Иисуса, когда Он являлся им после воскресения.<sup>136</sup> Только после Пасхи ранняя церковь стала разделять парусию и воскресение.<sup>137</sup> Непросто заметить существенную разницу между взглядом Иеремияса и подходом Додда, которого он критикует.

В определенных кругах евангельских христиан Америки и Великобритании широко распространился довольно новаторский взгляд на Царство. Приняв в качестве предпосылки, что все ветхозаветные пророчества об Израиле должны исполниться *буквально*, диспенсационалисты резко разграничивают между собой Царство Божье и Царство Небесное. Последнее — это правление небес (Бога) на земле и прежде всего относится к теократическому Царству, которое обещано Израилю в Ветхом Завете. Евангелие от Матфея рассказывает только об иудейской стороне Царства. Когда Иисус объявлял, что Царство Небесное близко, Он имел в виду земное теократическое Царство, обещанное Израилю. Но Израиль отказался от предложенного Царства, и, вместо учреждения Царства в Израиле, Иисус обратился к народу с новым посланием, предлагая мир и служение всем, кто в Него поверит, и начав формирование новой семьи верующих, не ограниченной никакими расовыми барьерами. Тайнство Царства Небесного в Мф. 13 заключается в христианской вере как форме Божьего правления над всей землей, имеющего место между двумя пришествиями Христа. Закваска (Мф. 13:33) всегда символизирует зло; в Царстве Небесном — церкви верующих — истинное учение будет искажаться ложным. Нагорная проповедь — закон Царства Небесного; это Моисеев закон ветхозаветного теократического Царства, истолкованный Иисусом, и он должен действовать в Царстве земном. Царство Небесное, отвергнутое Израилем, станет реальностью по возвращении Христа, когда Израиль обратится и ветхозаветные обетования о возрождении Царства Давида исполнятся в буквальном смысле. Основная идея этого богословия в том, что существует два Божь-

<sup>134</sup> J. Jeremias, *NT Theology* (1971), 47, 82.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 286.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 310.

<sup>137</sup> *Ibid.*, 286.

их народа, Израиль и церковь, у которых разные судьбы, согласно двум божественным замыслам.<sup>138</sup>

В течение одного года (1963 — 1964) независимо друг от друга были написаны и вышли три книги, в которых Царство истолковывается в основном с точки зрения истории искупления. Царство — это царственное правление Бога. С ним связано два момента: исполнение ветхозаветных обетований в исторической миссии Иисуса и завершение века и времени, ведущее к началу Века Грядущего.<sup>139</sup>

### *Царство Божье в иудаизме*

**Литература:** J. Bright, *The Kingdom of God* (1953); S. Mowinckel, *He That Cometh* (1956); G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 41-97; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (1979).

В Ветхом Завете нет выражения «Царство Божье», однако сама эта идея встречается у пророков. О правлении Бога как Царя там говорится с двух точек зрения. Бог часто называется Царем как Израиля (Исх. 15:18; Чис. 23:21; Вт. 33:5; Ис. 43:15), так и всей земли (4 Цар. 19:15; Ис. 6:5; Иер. 46:18; Пс. 28:10; 98:1-4). Хотя Бог — Царь и сейчас, есть места, где упоминается о дне, когда Он станет Царем и будет править Своим народом (Ис. 24:23; 33:22; 52:7; Соф. 3:15; Зах. 14:9 и далее).<sup>140</sup> Это ведет нас к выводу, что, хотя Бог и так является Царем, Он должен Царем стать, т.е. Его царственность должна проявиться в мире людей и народов.

О форме будущего Царства разные пророки говорят по-разному. Многие ученые различают в Ветхом Завете и иудаизме два различных типа надежды. Подлинно еврейская, пророческая надежда — это надежда на историческое царство, которым будет править потомок Давида, в земном понимании (Ис. 9; 11). Когда эта надежда ослабела после возвращения из изгнания, иудеи перестали ожидать исторического царства. Теперь они надеялись на апокалиптическое вмешательство Бога в лице божественного Сына Человеческого, который установит всецело трансцендентальное Царство «вне истории» (Дан. 7). Автор этой книги уже говорил, что Царство в Ветхом Завете описывается весьма разнообразно, но всегда предполагает вмешательство Бога в историю и полную реализацию искупительного Божьего замысла. Царство — это всегда земная надежда, хотя земля освобождается от проклятия зла. Однако ветхозаветная надежда всегда носит этический, а не спекулятивный характер. Она позволяет свету будущего сиять в настоящем, чтобы Израиль мог столк-

<sup>138</sup> Недавние труды на эту тему: J. D. Pentecost, *Things to Come* (1958); A. J. McClain, *The Greatness of the Kingdom* (1959); J. Walvoord, *The Millennial Kingdom* (1959); C. C. Ryrie, *Dispensationalism Today* (1965); *The New Scofield Reference Bible* (1967). Критику этой точки зрения можно найти в труде автора этой книги *Crucial Questions about the Kingdom of God* (1952).

<sup>139</sup> См. труды Х. Н. Риддербоса, Р. Шнекенберга и Дж. Э. Лэдда.

<sup>140</sup> См. G. von Rad, *TDNT* 1:567-69. В прекрасных трудах Брайта Царство Божье рассматривается в первую очередь как надежда на будущее.

нуться с историей здесь и сейчас. По этой причине ближайшее и далекое будущее соприкасаются. В ближайшем будущем Бог будет действовать для спасения или осуждения Израиля, а в неопределенном будущем — для свершения эсхатологической надежды. Пророки не проводили резких разграничений между близким и далеким будущим, потому что и в том, и в другом Бог будет действовать ради Своего народа.

В апокалиптическом иудаизме прослеживается несколько разных надежд. Для одних авторов важнее земной, исторический аспект Царства (Ен. 1 — 36; Пс. Сол. 17 — 18), для других — более трансцендентальные его стороны (Ен. 37 — 71). Однако эти акценты всегда эсхатологичны. Фактически, иудейские апокалиптики утратили ощущение того, что Бог воздействует на текущий исторический момент. В этом отношении они пессимистичны — когда речь идет не о конечных деяниях Бога по учреждению Его Царства, а о деяниях Бога в современной истории, направленных на спасение и благословение Его народа. Иудейские апокалиптики отрещивались от истории, считая, что в ней действуют силы зла. Божий народ мог только страдать и скорбеть, ожидая того века, когда Бог установит Свое Царство в Веке Грядущем.<sup>141</sup>

Кумранская община возлагала на Царство похожие надежды. Они ожидали, что когда настанут последние времена, с небес сойдут ангелы и вместе с ними — «сынами света» — вступят в битву против врагов — «сынов тьмы», — и тогда кумраниты одержат победу над всеми народами, будь то мирские иудеи или язычники.<sup>142</sup>

В раввинской литературе развивается схожая эсхатология, но чаще используется термин «Царство Небесное». Царство Божье было правлением Бога — осуществлением Им всевышней власти.<sup>143</sup> На протяжении истории человечества Бог отправлял Свою власть через закон. Те, кто исполняет закон, повинуются царской власти Бога. Таким образом, язычник, который обращается в иудаизм и подчиняется закону, «становится подданным Царства Божьего».<sup>144</sup> Повиновение закону равнозначно опыту Царства или правления Божьего. Отсюда следует, что Царство Божье на земле относится только к Израилю. Кроме того, оно не *приходит* к людям; оно уже здесь, воплощено в законе и доступно всем, кто повинуется ему.

Однако в последние времена Бог явит Свою всевышнюю власть всему миру. Одна очень древняя молитва заканчивается пожеланием: «И да установит Он [Бог] Свою власть при жизни твоей, и в твои дни, и при жизни всего дома Израилева, поскорее, в ближайшее

<sup>141</sup> См. G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 72-97.

<sup>142</sup> См. о «Свитке войны» в: A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961), 164-97; H. Ringgren, *The Faith of Qumran* (1963), 152ff.

<sup>143</sup> G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), 91-101.

<sup>144</sup> Loc. cit.

время». <sup>145</sup> В Успении Моисея говорится: «И тогда Его Царство будет явлено во всем Его творении» (Усп. Моис. 10:1). В этом веке Бог правит только теми, кто исполняет закон; по истечении этого века Бог подчинит Себе всех, кто *сопротивляется* Его воле. В настоящее время опыт Божьего правления зависит от свободного решения людей; <sup>146</sup> но когда оно *явится* в последние времена, «Небесный поднимется со Своего царского престола» (Усп. Моис. 10:3), чтобы покарать грешников и собрать праведных Израиля в искупленном благословенном мире. <sup>147</sup>

Существовало и другое движение в иудаизме, приверженцы которого — зилоты — были особо озабочены установлением Царства Божьего. В первые десятилетия I века по Р.Х. зилоты неоднократно восставали против Рима. В Новом Завете упоминается бунт под предводительством Иуды и Февды (Деян. 5:36-37) и еще один, возглавлявшийся безымянным египтянином (Деян. 21:38). Иосиф Флавий рассказывает и о других мятежах, не упомянутых в Новом Завете. Он ничего не говорит о взглядах этих бунтовщиков, но известно, что вождь последнего восстания, 132 г. по Р.Х., Бар-Кохба, был воспитан рабби Акибой, самым знаменитым раввином той эпохи, в мессианском духе. <sup>148</sup> Зилоты были иудейскими радикалами, они не хотели спокойно ждать, когда Бог установит Царство, но желали ускорить его приближение своими мечами. <sup>149</sup> Возможно, и даже вполне вероятно, что природа всех восстаний против Рима была мессианской, т.е. вспыхивали они не просто из политических или националистических соображений, но имели религиозный характер и были направлены на учреждение Царства Божьего. <sup>150</sup>

В любом случае, все иудеи рассматривали Царство Божье как Божье деяние — возможно, при участии также людей, — призванное нанести поражение злым врагам Израиля и собрать его народ вместе, в земле обетованной, под управлением одного лишь Бога.

### Значение *basileia tou theou* («Царства Божьего»)

Среди ученых нет единого мнения по поводу значения *basileia* (евр. *mal'kût*). Многие считают, что *basileia* — это «эсхатон», конечный эсхатологический порядок. <sup>151</sup> Если принять это за отправную точку, то трудно представить себе, как эсхатон может быть и буду-

<sup>145</sup> Ibid., 99. Вероятно, относится к концу I века до Р.Х.

<sup>146</sup> См. K.G.Kuhn, «Basileus», TDNT 1:572.

<sup>147</sup> Об этой двусторонности образа см.: J.Jeremias, NT Theology (1971), 99.

<sup>148</sup> E.Schürer, The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135), rev. ed. (1973), ed. M.Black, G.Vermes, and F.Millar, 1:534-57. О его недавно обнаруженных письмах см.: J.T.Milik, Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea (1959), 136.

<sup>149</sup> E.Schürer, The Jewish People, 80.

<sup>150</sup> S.Mowinkel, He That Cometh (1956), 284ff.

<sup>151</sup> См. W.G.Kümmel, Promise and Fulfilment (1957).

щим, и настоящим; он должен быть исключительно будущим. Однако еврейское слово несет в себе абстрактное представление о царстве, правлении, владычестве. «Да проповедуют славу царства Твоего, и да повествуют о могуществе Твоем... Царство Твое — царство всех веков, и владычество Твое во все роды» (Пс. 144:11,13). «Господь на небесах поставил престол Свой, и царство Его всем обладает» (Пс. 102:19).<sup>152</sup> В позднем иудаизме Царство Божье обозначало Божье правление или власть.<sup>153</sup> Такая отправная точка помогает также понять евангелия. В RSV *basileia* несколько раз переводится на английский язык как «царственность» или «царская власть» (в синод.: «царь», «царство» — Лк. 19:12; 23:2; Ин. 18:36; Отк. 17:12). В других отрывках очевидно значение «правление».<sup>154</sup> Пришествие Царства, о котором мы молимся, когда произносим молитву Господню, обозначает то, что совершит Бог на земле, т.е. совершенную реализацию Его власти (Мф. 6:10). «Царство», для которого Иисус избрал Своих учеников (Лк. 22:29), — это «царское правление».<sup>155</sup>

Для толкования послания Иисуса это важно, потому что одна из основных проблем — как Царство Божье может быть одновременно настоящим и будущим. Если Царство — прежде всего эсхатон, эсхатологический век спасения, трудно представить себе, как такое будущее царство может существовать в настоящем. Между тем мы видели, что как в Ветхом Завете, так и в раввинском иудаизме Царство Божье — Его правление — может иметь не одно значение. Бог — Царь уже сейчас, но Он должен еще *стать* Царем. Вот ключ к проблеме евангелий.

### Царство Небесное

Выражение «Царство Небесное» встречается только у Матфея,<sup>156</sup> где оно используется тридцать два раза. Несколько раз у Матфея<sup>157</sup> и во всех других книгах Нового Завета говорится о «Царстве Божьем». «Царство Небесное» — это семитическое выражение, в котором небеса заменяют имя Бога (см. Лк. 15:18). Так как евангельская традиция показывает, что Иисус сознательно не избегал слова «Бог», возможно, выражение «Царство Небесное» свойственно для иудейско-христианской среды и скорее сохраняет евангельское предание Матфея, чем отражает подлинные слова Иисуса.<sup>158</sup> Возможно, Он пользовался обоими выражениями, а в евангелиях, которые писались для

<sup>152</sup> См. G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 43ff.

<sup>153</sup> См. G. Dalman, *The Words of Jesus*, 91-101; G. F. Moore, *Judaism* (1927), 2:371-76.

<sup>154</sup> См. G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 130; а также «The Kingdom of God — Reign or Realm?» *JBL* 31 (1962), 230-38.

<sup>155</sup> BAGD, 134.

<sup>156</sup> Исключение составляют некоторые рукописные варианты Ин. 3:21.

<sup>157</sup> Мф. 12:28; 19:24; 21:31,43.

<sup>158</sup> J. Jeremias, *NT Theology* (1971), 97.

язычников, опускались семитические идиомы, не имевшие для них смысла.

Следует заметить, что оба эти речения — как «Царство Божье», так и «Царство Небесное» — до времен Иисуса встречаются в иудейской литературе редко.<sup>159</sup> Иеремияс подчеркивает, что в учении Иисуса много фраз о *basileia*, не использовавшихся в литературе того времени, — этот факт заслуживает внимания, которого ему пока что не уделяли.<sup>160</sup>

### Эсхатологическое царство

Мы уже видели, что мысль Иисуса основана в первую очередь на эсхатологическом дуализме двух веков. Это приближающееся Царство Божье (Мф. 6:10) или его явление (Лк. 19:11), которое положит конец этому веку и откроет Век Грядущий. Однако важно заметить, что *basileia* может обозначать как проявление или пришествие царского правления Бога, так и эсхатологическое царство, в котором будет править Бог. В этом плане унаследовать вечную жизнь и войти в Царство Божье — то же самое, что войти в Грядущий Век. Когда богатый юноша спросил Иисуса, что он должен сделать, чтобы унаследовать жизнь вечную, он имел в виду эсхатологическую жизнь из Дан. 12:2. Иисус ответил, что богатому трудно войти в Царство Божье.<sup>161</sup> Затем, повернувшись к Своим ученикам, Он заверил их, что они, оставившие свои дома и семьи, чтобы последовать за Ним, получат жизнь вечную в Грядущем Веке (Мк. 10:17-31).

Пришествие Царства Божьего будет означать полное и окончательное уничтожение дьявола и его ангелов (Мф. 25:41), создание искупленного общества, не запятнанного злом (Мф. 13:36-43), совершенное общение с Богом на мессианском пиру (Лк. 13:28-29). В этом смысле Царство Божье — синоним Грядущего Века.

От иудейского учения учение Иисуса, наверное, отчетливее всего отличается универсализацией концепции. И в Ветхом Завете, и в иудаизме Царство всегда относится к Израилю. В Ветхом Завете иногда говорится о язычниках, которые будут покорены Израилем (Ам. 9:12; Мих. 5:9; Ис. 45:14-16; 60:12,14), иногда они изображаются обращенными (Соф. 3:9,20; 2:2-4; Зах. 8:20-23). Но Царство всегда принадлежит Израилю. Поздний иудаизм в этом отношении еще более замкнут, и Царство Божье стало означать владычество Израиля над его политическими противниками: «Тогда ты, о Израиль, будешь счастлив, и перед тобой склонится шея и крылья орла... и ты будешь смотреть сверху вниз на врагов и видеть их в геенне, и ты узнаешь их и возрадуешься» (Усп. Моис. 10:8-10).

<sup>159</sup> G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 126-27.

<sup>160</sup> J. Jeremias, *NT Theology*, 96.

<sup>161</sup> Обратите внимание, что в параллельном отрывке, Мф. 19:23-24, «Царство Божье» и «Царство Небесное» употребляются как синонимы.

Мы видели, что Иоанн Креститель отказался от такого узкоиудейского отношения к Царству и считал, что и самые благочестивые иудеи нуждаются в покаянии, чтобы войти в него. Иисус определил реакцию на Свою собственную личность и послание как решающий фактор для проникновения в эсхатологическое Царство. Фактически, Иисус утверждал, что Израиль, природные «сыны Царства», могут его лишиться, и их место займут другие (Мф. 8:12). Истинные «сыны Царствия» — те, кто откликнется на призыв Иисуса и примет Его слово (Мф. 13:38). Чтобы попасть в эсхатологическое Царство, человек должен принять весть о Царстве Божьем с абсолютной детской верой (Мк. 10:15).

### *Царство в настоящем*

Ожидание пришествия эсхатологического Царства в учении Иисуса не было чем-то новым. Оно восходит к пророкам и неоднократно развивалось в иудаизме. Как справедливо утверждает Ч.Х. Додд характернейшие места Благой Вести, составляющие ее отличительную особенность, — те, где говорится о наступлении Царства в настоящем. Аналогов этим высказываниям в иудейских учениях или молитвах того периода нет.<sup>162</sup>

Иисус относился к Своему служению как к исполнению ветхозаветного обетования в истории, за исключением апокалиптического свершения.<sup>163</sup> В особенности отчетливо это видно в двух отрывках. В синагоге Назарета Иисус читает из Ис. 61:1-2 мессианское пророчество о пришествии помазанника, который провозгласит лето Господне благоприятное; затем Он торжественно заявляет: «Ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» (Лк. 4:21). Когда Иоанн Креститель, терзаемый сомнениями, посылает своих учеников к Иисусу, чтобы спросить Его, действительно ли Он — Грядущий, Иисус в ответ цитирует мессианское пророчество из Ис. 35:5-6 и велит рассказать Иоанну, что пророчество и впрямь исполняется (Мф. 11:2-6). Везде в синоптических евангелиях миссия Иисуса описывается как исполнение ветхозаветных обетований.

Высказывания о Царстве Божьем как реальности настоящего следует истолковывать в этом контексте. Самое выразительное из них — это Мф. 12:28: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов,<sup>164</sup> то конечно достигло до вас Царствие Божие». Из чудес, совершенных Иисусом, одним из наиболее характерных было изгнание бесов. Иисус повергал людей в изумление тем, что Ему достаточно было произнести слово — и несчастные сразу же избавлялись от сатанинских цепей (Мк. 1:28). На обвинение в использовании сатанинской власти

<sup>162</sup> С. Н. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1935), 49.

<sup>163</sup> См. G. E. Ladd, «Fulfillment without Consummation», *Jesus and the Kingdom*, 101-17.

<sup>164</sup> В параллельном отрывке, Лк. 11:20, сказано: «перстом Божиим».

Иисус отвечает, что Его сила — от Бога, и это доказывает, что настало Царство Божье.

По поводу действительного значения греческого слова *ephthasen* («достигло») в Мф. 12:28 велось много споров. Многие говорят, что это слово обозначает близость события, а не его принадлежность к настоящему моменту. По мнению других, этот глагол подразумевает текущее присутствие, а не просто близость.<sup>165</sup>

В настоящем присутствовал не эсхатон, а царское могущество Бога, Который одолевал сатану и избавлял людей от силы зла. «Или, как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного? и тогда расхитит дом его» (Мф. 12:29). Тем самым Иисус заявляет, что вторгся в дом сатаны и «связал» сильного.

Эти два стиха содержат в себе саму суть богословия Царства Божьего. Иисус утверждает, что Бог не ждет конца века сего, чтобы явить Свою царскую власть и уничтожить сатанинское зло, — Он проявляет эту силу сейчас, чтобы сокрушить сатану. Иначе говоря, Царство Божье, согласно учению Иисуса, проявляет себя двояко: в конце этого века сатана будет уничтожен, а задача Иисуса — связать его. Прежде чем сатана будет уничтожен окончательно, люди получат избавление от его власти.<sup>166</sup> «Связывание» — это, конечно, метафора, в действительности означающая победу над сатаной, уменьшающую его власть. Иногда ученые, не распознав метафору, понимают это место в буквальном смысле и считают, что сатана был полностью обезврежен.<sup>167</sup> Однако сатана продолжает проявлять активность: он мешает людям принять слово о Царстве, когда они отвергают его (Мф. 13:19); он мог говорить устами Петра (Мк. 8:33); он овладел Иудой (Лк. 22:3) и хотел овладеть Петром (Лк. 22:31). Кульман, иносказательно истолковывая «связывание» сатаны, говорит, что он был привязан, но на длинную веревку.<sup>168</sup> Сатана не обезврежен, но силы его подорваны. Кульман приводит также пример из области военных действий. Можно выиграть крупное сражение, но при этом полная победа еще не одержана.<sup>169</sup> Вся миссия Иисуса, включая Его высказывания, деяния, смерть и воскресение, представляла собой первое поражение, нанесенное сатанинским силам, которые окончательно будут повергнуты, когда настанет Царство Божье. «Каждый раз, изгоняя злого духа, Иисус предвосхищает тот час, когда сатана лишится силы. Победы над его орудиями — предвкушение эсхатона».<sup>170</sup>

<sup>165</sup> См. Рим. 9:31; 2 Кор. 10:14; Флп. 3:16. G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 137ff.

<sup>166</sup> G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 145-57.

<sup>167</sup> E. Best, *The Temptation and the Passion* (1965), 12.

<sup>168</sup> O. Cullmann, *Christ and Time* (1964), 198.

<sup>169</sup> Ibid., 84.

<sup>170</sup> J. Jeremias, *NT Theology*, 95.



Ученые не пришли к единому мнению по поводу того, *когда* произошло ограничение власти сатаны. Многие в этой связи ссылаются на конкретное событие, когда Иисус одержал победу над сатаной в пустыне;<sup>171</sup> но «простейшее объяснение таково: случаи экзорцизма рассматриваются как славные победы над дьяволом и его царством. Каждый раз, когда бес изгоняется из тела, сатана терпит поражение и частично сдает позиции».<sup>172</sup> «Каждый случай изгнания бесов виделся Иисусу поражением сатаны».<sup>173</sup>

Еще одно свидетельство победы над сатаной — власть, которой наделил Иисус Своих учеников, когда велел им путешествовать по Галилее, проповедуя Царство Божье (Лк. 10:9). Когда миссионеры вернулись, они радостно рассказали, что даже бесы повиновались им во имя Иисуса. Тогда Иисус сказал: «Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию» (Лк. 10:18). Нет смысла комментировать видение, в котором Иисус видит сатану сброшенным с небес.<sup>174</sup> Из контекста явствует, что Иисус рассматривал успешное выполнение семьдесятью учениками их миссии как свидетельство поражения сатаны. Здесь вновь используется иносказание: миссия Иисуса уподобляется решающей битве, которая Им выиграна. Сатана связан; свою власть он утратил; но его окончательная гибель произойдет только в последние времена.<sup>175</sup>

Перед нами неразрешимая загадка новозаветного богословия, обнаружившаяся не только в синоптических евангелиях, но и в других книгах. Враги Царства Божьего — это не враждебные грешные народы, как в Ветхом Завете, но духовные силы зла. Победа Царства Божьего — это победа в духовном мире: триумф Бога над сатаной. Павел утверждает это в 1 Кор. 15:25: «Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои». Возникает интересный вопрос: почему Новый Завет не изображает эту битву как происходящую исключительно в мире духовном? Почему победа над дьяволом может быть одержана только на исторической сцене? Это никак не объясняется, но ответ заключается в том, что в сражении принимают участие люди. Иисус, что отчасти превосходит человеческое понимание, сражается с силами зла, побеждает их, и в конце века сего они будут окончательно уничтожены.

В этом — отличие христианской Благой Вести от иудаизма. Апокалиптика того времени воспринимала мир находящимся под властью зла, считая, что Бог устранился из человеческой истории. В Видениях Еноха говорится, что Бог после порабощения Израиля перестал лично руководить Своим народом. Он предал народ на растерза-

<sup>171</sup> E. Best, *The Temptation and the Passion*, 15.

<sup>172</sup> R. Leivestad, *Christ the Conqueror* (1954), 47.

<sup>173</sup> A. Fridrichsen, *Theology*, 22 (1931), 127.

<sup>174</sup> J. Jeremias, *NT Theology*, 85.

<sup>175</sup> См. G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 150-54.

ние диким зверям. Бог «остался недвижим, хоть и видел это, и радовался, когда их терзали, пожирали и грабили, он отдал их зверям на расправу» (Ен. 89:58). В день суда Израиль будет избавлен, а его мучители — наказаны; но пока история длится, Бог сохраняет пассивность и не обращает внимания на страдания Своего народа.

Послание Иисуса заключалось в том, что Бог, в Его лице, вмешался в человеческую историю и победил зло, хоть окончательное избавление от него наступит только в последние времена.

О присутствии Царства с определенностью говорится в Лк. 17:20. На вопрос фарисеев о том, *когда* наступит апокалиптическое Царство, Иисус довольно загадочно отвечал, что Царство уже среди них, но они его не ожидали видеть таким. Пришествие Царства не сопровождалось никакими видимыми знамениями, которых ждали фарисеи и без которых они не могли быть удовлетворены. Выражение *entos hutyōn* означает «внутри вас», т.е. в ваших сердцах или «среди вас». В Мк. 10:15 ясно говорится, что человек должен принять Царство в сердце своем;<sup>176</sup> вряд ли Иисус хотел сказать фарисеям: «Царство Божье внутри вас». Оно было рядом с ними, в лице Иисуса, что более соответствует всему контексту учения.<sup>177</sup>

### Новая структура эсхатологии

Учение Иисуса о Царстве Божьем кардинально меняет временную прямую искупления. Ветхий Завет и иудаизм были полны ожиданием единственного дня — дня Господня, когда Бог установит Свое Царство на земле. Схематически это можно изобразить в виде следующей прямой:



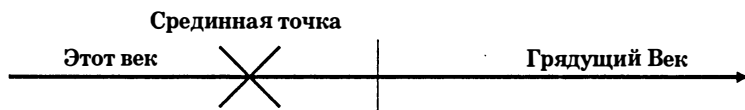
Кульман утверждает, что Христос видоизменил эту прямую, снабдив ее новым центром. В целом прямая выстраивается так же, как и в иудаизме, но ее центр переместился.<sup>178</sup> Кульмана справедливо критикуют за то, что он слишком акцентирует срединную точку истории и слишком мало внимания уделяет ее концу.<sup>179</sup>

<sup>176</sup> Л. Х. Маршалл называет эту идею «отправной точкой для понимания послания Иисуса о Царстве». Л. Н. Маршалл, *The Challenge of NT Ethics* (1947), 26ff.

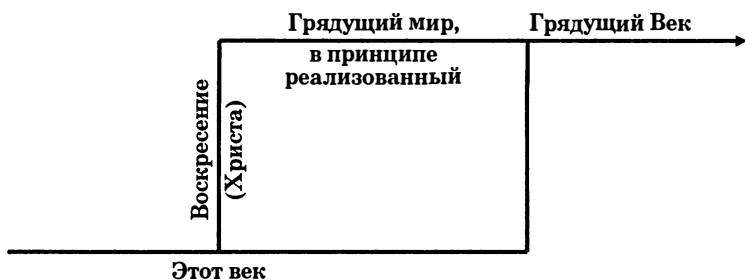
<sup>177</sup> Подробнее об этом см.: G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 224.

<sup>178</sup> O. Cullmann, *Christ and Time*, 82.

<sup>179</sup> С. К. Барретт in *ET* 65 (1953-54), 372.



Задолго до него Геерхард Вос предложил похожую, но, вероятно, более приемлемую временную прямую.<sup>180</sup>



На этой схеме хорошо видно, что Грядущий Век — это переход на качественно новый уровень по сравнению с настоящим и что промежуток между воскресением и парусией — период, когда два эти века накладываются один на другой. Церковь живет «между двумя временами»; старый век продолжается, но в нем уже действуют силы нового века.

Мы, со своей стороны, предлагаем еще видоизменить временную прямую Нового Завета:



Дуализм в Новом Завете проявляется двояко: Божья воля вершится на небесах; Его Царство несет ее на землю. В Грядущем Веке небеса сойдут на землю, и исторический опыт будет возведен до уров-

<sup>180</sup> G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1952), 38.

ня искупленной жизни (Отк. 21:2-3). На это намекают евангелия, хотя эта мысль в них и не развивается подробно. «Сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк. 20:35-36). Речь идет о совершенно немислимом типе существования. У человека не найдется адекватных средств, чтобы описать существование, в котором не будут знать ни физиологических уз пола, ни общественных уз семьи. Но такова воля Божья: нанести поражение злу и наконец ввести Свой народ в блаженное бессмертие вечной жизни Грядущего Века.

Эта схема показывает нам также, что Царство Божье активно заявляло о себе и в ветхозаветные времена. В таких событиях, как исход или вавилонское рабство, Бог действовал как Царь, избавляя или осуждая Свой народ. Однако в подлинном смысле Царство Божье *пришло* в историю только в лице Иисуса и с Его миссией.

## 5. Новый Век спасения

Литература: см. главу 4.

В предыдущей главе мы рассмотрели значение слова *basileia* («царство»), которое нельзя понимать однозначно, ибо оно обозначает сложное и многогранное понятие. Основное значение этого слова — правление или Царство Бога. Оно может подразумевать эсхатологическое деяние Бога, Который Своим царственным могуществом уничтожает врагов и спасает Свой народ. Оно также обозначает будущее Царство спасения, в котором Божий народ будет вместе наслаждаться благословениями. Как таковое оно является синонимом Грядущего Века.

Яркой отличительной особенностью учения Иисуса о Царстве можно считать его проявление в истории в Его собственной личности и миссии. Поэтому мы не должны удивляться тому, что слова *basileia tou theou* («Царство Божье») обозначают новое правление искупительного благословения, в которое люди входят, когда принимают весть Иисуса о Царстве Божьем.

### *Царство как настоящее благословение*

Есть несколько отрывков, где говорится о Царстве как о текущей реальности. Иисус заявляет, что печальна будет участь фарисеев и книжников, так как они «затворяют Царство Небесное человекам, ибо сами не входят и желающих войти не допускают» (Мф. 23:13). В параллельном стихе у Луки об этом говорится еще определеннее: «Горе вам, законникам, что вы взяли ключ разумения: сами не вошли и входящим воспрепятствовали» (Лк. 11:52). В другом месте Иисус говорит религиозным вождям Израиля: «Мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие» (Мф. 21:31). Наиболее естественно было бы толковать эти отрывки как относящиеся к текущей ситуации. «Изгои входят в Царство, а пользующиеся уважением вожди

явно не реагируют. Даже то, что на их глазах изгой потоком устремляются в Царство, не изменяет их отношения». <sup>181</sup>

Наиболее интересным и одновременно наиболее трудным для понимания является высказывание в Мф. 11:11-13. Посланцы Иоанна Крестителя спрашивают Иисуса, Мессия ли Он. В ответ Иисус ссылается на мессианское пророчество из Ис. 35:5-6, по сути дела, говоря: «Пророчество исполняется; настал век мессианского спасения» (Мф. 11:2-6). Далее, говоря о Крестителе, который в тот момент был в темнице Ирода, Иисус объявляет: «Из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царстве Небесном больше его. От дней же Иоанна Крестителя доньше Царство Небесное силою берется (*biazetai*), и употребляющие усилие восхищают его; ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мф. 11:11-13).

В связи с этим текстом возникает три серьезные проблемы: значение слова *biazetai*, а также выражений «употребляющие усилие» и «меньший в Царстве Небесном». Глагол *biazō* означает «применять силу или совершать насилие», а данная форма может быть либо пассивной — «подвергаться насилию», либо активной — «применять силу». На шести возможных толкованиях этого слова мы останавливаемся в другой книге,<sup>182</sup> здесь же ограничимся выводами, к которым мы пришли. Динамическому взгляду на Царство Божье как царственное правление Бога, проявившееся в деятельности Иисуса, лучше всего соответствует прочтение этой глагольной формы как «Царство Божье наступает в могуществе своем» (RSV mg); с филологической точки зрения такое толкование вполне приемлемо.<sup>183</sup> Правление Бога прокладывает себе путь с неудержимой силой, побуждая людей с энтузиазмом стремиться к нему.<sup>184</sup> Деяния Иисуса привели к возникновению мощного движения. Сила Божья активно действует среди людей. Она требует ответной реакции такой же силы. Вот чем учение Иисуса отличается от учения раввинов. Раввины учили людей принять бремя Царства и закон как норматив Божьей воли. Иисус считал, что этого недостаточно. Напротив, Бог мощно действует через Его собственное служение; и поскольку динамичная сила Царства наводнила мир, люди должны реагировать на это кардинальными действиями. Иногда в описании Иисуса эта реакция подразумевает применение насилия: «И если соблазняет тебя рука твоя, отсеки ее... и если глаз твой соблазняет тебя, вырви его» (Мк. 9:43,47). Готовность к подобному насилию требуется от тех, кто желает вступить в Царство.<sup>185</sup> В другом месте Иисус велит возненави-

<sup>181</sup> F. V. Filson, *Matthew* (1960), 227.

<sup>182</sup> G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 155-58.

<sup>183</sup> Помимо *Jesus and the Kingdom*, 158-59, см. также: M. Black in *ET* 63 (1951-52), 290; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963), 131; H. N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), 54.

<sup>184</sup> R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, 132.

деть родных, оставив их ради Него (Лк. 14:26). Он говорил, что принес не мир, но меч (Мф. 10:34). На присутствие Царства Божьего необходимо реагировать кардинальными действиями.

Ясно, что Лука понимал этот отрывок именно так. Он говорит: «С сего времени Царствие Божие благовестуется, и всякий усилием (*eis autēn biazetai*) входит в него» (Лк. 16:16). Здесь *biazetai* тоже используется в активной форме.

В обоих этих высказываниях Царство Божье предстает как динамическое правление Бога, проявившееся в деятельности Иисуса; это также текущее царство благословения, в которое входят принявшие слово Иисуса. Иисус называет Иоанна Крестителя величайшим из людей. Все пророки и закон ведут к Иоанну. Он — последний из пророков. После Иоанна<sup>186</sup> начался новый этап, возникла новая ситуация, в результате чего, «как ни велик был Иоанн, последний из подданных возникающего Царства больше него; не из-за собственных достижений и ценности, но от Божьего дара, который подданные Царства имеют, в отличие от Иоанна».<sup>187</sup> Здесь противопоставляются не Иоанн и другие люди, а старый век пророков и новый век Царства, начавшийся со служения Иисуса.<sup>188</sup>

### Царство как дар в настоящем

Задаваясь вопросом о сути этого нового благословенного Царства, мы обнаруживаем, что *basileia* — это не только динамическое правление Бога и Царство спасения, но также дар жизни и спасения. Это — еще одна своеобразная черта учения Иисуса. Царство Божье — совокупный термин, включающий в себя все, что касается мессианского спасения.<sup>189</sup> Дэлмен признает, что Царство в учении Иисуса было «благом, за которое борются, которое даровано, которым обладают и которое принимают».<sup>190</sup>

Царство в его эсхатологическом свершении — это нечто, безвозмездно наследуемое праведными (Мф. 25:34). Здесь это слово обозначает не правление Бога и не Грядущий Век, а благословение жизни как дар Божьего правления в Грядущем Веке (Мф. 24:46). В ответ на вопрос молодого человека о том, как унаследовать жизнь вечную (Мк. 10:17), Иисус говорит о вступлении в Царство (Мк. 10:23-24) и принятии жизни вечной (Мк. 10:30) как о синонимичных понятиях. Царство — это дар Отца небольшому стаду учеников Иисуса (Лк. 12:32).

<sup>185</sup> Подробнее это толкование см.: R. Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man* (1943), 111; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (1949), 134; S. E. Johnson, *IB* 7:383.

<sup>186</sup> О значении *apo*, не включающем текущий момент, см.: *Jesus and the Kingdom*, 197.

<sup>187</sup> F. V. Filson, *Matthew*, 138.

<sup>188</sup> См. G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 197.

<sup>189</sup> R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, 94.

<sup>190</sup> G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), 121.

Если Царство Божье — это дар жизни, принимаемый Его людьми, в то время как Его правление проявляется в эсхатологической славе, и если Царство Божье — это также Божье правление в истории до эсхатологического завершения, то, значит, мы должны ожидать от Божьего правления в настоящем некоего предварительного благословения, даруемого Его народу. Именно так и оказывается. Царство — не только эсхатологический дар, относящийся к Веку Грядущему; это также дар, принимаемый в текущем веке.

Мысль об этом звучит во множестве высказываний. Царство подобно сокровищу или драгоценной жемчужине, обладание которыми важнее, чем обладание любым другим имуществом (Мф. 13:44-46). Его следует искать здесь и сейчас (Мф. 6:33) и принимать, как принимают дар дети (Мк. 10:15 = Лк. 18:16-17). В данном высказывании Царство — это правление Бога, но еще и дар этого правления. Божественное правление — это не внушающая страх сила, перед которой люди вынуждены склониться, но дар. Дети — образец доверия и готовности принять, которые требуются от «сынов Царства». Царство принадлежит им не потому, что они заслуживают этого своей добродетельной кротостью, но потому, что они откликнулись. «Царство принадлежит таким, потому что они принимают его как дар... Это — дар божественного правления».<sup>191</sup> В Мф. 19:14 выражена та же мысль: Царство Божье принадлежит тем, кто уподобился детям уже сейчас. Обещание, что просящие получают, а ищущие найдут (Мф. 7:7), следует понимать в этом контексте. «Искать надо Царства Божьего, когда же оно будет найдено, остальное приложится (Лк. 12:31). Дверь, в которую надо стучать, — это вход в Царство Божье».<sup>192</sup>

В заповедях блаженства Царство рассматривается как дар. Нищие духом и преследуемые за праведность получают этот дар (Мф. 5:3,10). Непросто понять, к будущему или к настоящему относится Царство, о котором здесь говорится. Нет сомнений, что в заповедях блаженства присутствует эсхатологический оттенок. Высказывания о наследовании земли, о милости (в день суда) и видении Бога прежде всего эсхатологичны. Однако основная цель заповедей блаженства — скорее объяснить людям, что они благословенны сейчас, чем обещать им благословение в последние времена.<sup>193</sup> Утешение, ожидающее тех, кто страдает от духовной нищеты,<sup>194</sup> совершается и в настоящем, и в будущем, равно как и насыщение голодных (Мф. 5:4,6). Дар

<sup>191</sup> V. Taylor, *Mark* (1952), 423. Тэйлор лишает последнюю фразу ее эсхатологического значения, и в этом мы с ним не согласны. См. также: T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 135. Принятие текущего правления Бога — это условие проникновения в эсхатологическое правление.

<sup>192</sup> T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 81.

<sup>193</sup> Это признает даже Виндиш, хоть он и приписывает истолкование в таком смысле богословскому экзегезису (*The Meaning of the Sermon on the Mount* [1051], 175f.)

<sup>194</sup> См. J. W. Bowman and R. W. Tapp, *The Gospel from the Mount* (1957), 31f.



Царства, упомянутый дважды, вероятно, включает в себя и настоящее, и будущее. Заповеди блаженства объясняют как эсхатологическое спасение, так и текущее благословение.

### *Дар спасения*

Говоря о Царстве Божьем как даре, рассмотрим далее слово «спасение». В евангелиях слова «спасти» и «спасение» обозначают как эсхатологическое, так и текущее благословение.

Спасение — это прежде всего эсхатологический дар. В ответе Иисуса молодому богатому правителю по поводу жизни вечной спасение — синоним вечной жизни и входа в Царство Божье в Грядущем Веке (Мк. 10:17-30). Это эсхатологическое спасение в других местах описывается просто как спасение чьей-то (подлинной) жизни, противопоставленное утрате физической жизни (Мк. 8:35; Мф. 10:39; Лк. 17:33). Это эсхатологическое спасение может подразумевать просто вхождение в жизнь (вечную) (Мк. 9:43; Мф. 25:46) или радость Господню (Мф. 25:21,23).

Это будущее спасение имеет два значения: избавление от смертности и совершенное общение с Богом. О воскресении в евангелиях говорится немного, но Лк. 20:34-36 (а также Мк. 12:24-27) ясно показывает, что эсхатологическое спасение затрагивает всего человека. После воскресения человек обретет нечто общее с ангелами — он станет обладать бессмертием. Эта не знающая смерти жизнь в воскресении — жизнь в Грядущем Веке (Лк. 20:35). Все зло, связанное с физической немощью, болезнями и смертью, будет уничтожено в жизни Царства Божьего (Мф. 25:34,46).

Эсхатологическое спасение означает не только искупление тела, но и восстановление общения между Богом и человечеством, утраченного из-за греха. Чистые сердцем увидят Бога (Мф. 5:8) и будут радоваться со своим Господом (Мф. 25:21,23). Обычно, чтобы сказать об эсхатологическом свершении, используются метафорические сравнения, взятые из повседневной жизни. Урожай будет собран, зерно сложено в закрома (Мф. 13:30,39; Мк. 4:29; Мф. 3:12; Отк. 14:15). Овцы будут отделены от козлов и укрыты в овине (Мф. 25:32). Чаще всего встречается сравнение с дружеским пиром. Иисус будет снова пить вино со Своими учениками в Царстве Божьем (Мк. 14:25). В Царстве они будут есть и пить за столом Иисуса (Лк. 22:30). Люди соберутся со всех краев земли, чтобы сесть за стол с ветхозаветными святыми (Мф. 8:11-12; Лк. 13:29). Свершение сравнивается с брачным праздником (Мф. 22:1-14; 25:1-12) и пиром (Лк. 14:16-24). Все эти метафорические иносказания говорят о восстановлении общения между Богом и людьми, которое было нарушено из-за греха.<sup>195</sup>

<sup>195</sup> J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (1963), 222.

Религиозная сторона спасения обрисована с помощью резкого противопоставления спасения гибели. Греческое слово *apollymi* имеет два значения: уничтожать, убивать и терять (в пассиве: теряться, погибать). Оба эти значения, погибать и быть уничтоженным, используются для описания эсхатологической гибели (*apōleia*, Мф. 7:13). Не быть спасенным — значит погибнуть (Мк. 8:35; Мф. 10:39; 16:25; Лк. 9:24; 17:33), а погибнуть — значит все потерять (Мк. 8:36), утратить себя (Лк. 9:25). Таким образом, утратить жизнь — значит погибнуть. Бог способен уничтожить не только тело, но и душу; и эта гибель сравнивается с огненной геенной (Мф. 10:28; Мк. 9:42-48), неугасимым пламенем (Мф. 18:8; 25:41) и тьмой (Мф. 8:12; 22:13; 25:30). Так как огонь и тьма не могут считаться однородными понятиями, основная идея заключается не в форме этой окончательной гибели, а в ее религиозном значении. Оно отражено в словах: «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Мф. 7:23; Лк. 13:27). Таково значение гибели: лишиться радости и удовольствия Божьего присутствия в Его Царстве.

Миссия Иисуса — спасти заблудших дома Израиля (Мф. 10:6; 15:24) — должна рассматриваться на этом эсхатологическом фоне. Заблудшие «потеряны» в настоящем и будущем, потому что сбились с Божьего пути и пренебрегли своей жизнью. Из-за их сегодняшних блужданий таким людям грозит вечная гибель. Блудный сын считался мертвым; его «спасение» или возвращение в дом отца означало возрождение к жизни (Лк. 15:24).

Миссия Иисуса по спасению заблудших связана как с настоящим, так и с будущим. Он искал грешников не только для того, чтобы спасти их от будущей гибели, но и для того, чтобы ввести их в спасение сейчас. Раскаявшемуся Закхею Иисус сказал: «Ныне пришло спасение дому сему... ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19:9-10). Мы согласны с Арндтом, Гингрихом и Данкером, которые вслед за Бауэром считают, что это слово в Лк. 19:10 означает «погибать, умирать».<sup>196</sup> Заблудшие не просто сбились с пути, им угрожает гибель, если их не спасти. Бог обещал через Иезекииля: «Потерявшуюся отыщу... спасу овец Моих» (Иез. 34:16,22). *Иисус утверждал, что выполняет Свою миссию.* Спасение, которое Иисус дал Закхею, было в настоящем, хотя благословение Его придет в будущем.

Притчи о заблудившейся овце, о потерянной монете и о блудном сыне — не эсхатологические, они ведут речь о текущем спасении (Лк. 15). Возвращение блудного сына к радостям отчего дома — символ благословения настоящего спасения, которое Иисус дает Закхею, мытарю и грешникам, приглашенным Им общаться с Собой. Старший брат — это фарисеи и книжники. Они считали себя подлинным

<sup>196</sup> BAGD, 95.

Израилем, исполняющим закон Божий, — так и старший брат жил под отеческим кровом. Но он тоже был блудным, потому что никогда не имел ни подлинного общения с отцом, ни подлинной радости от жизни в его доме.

Этот мотив — дар настоящего общения в предвосхищении эсхатологического свершения — звучал во время общения за столом, которое само по себе было подобно притче. Книжники возмущались тем, что Иисус обедал с мытарями и грешниками (Мк. 2:15 и далее). Но это не была обычная трапеза, а праздничный пир. Во время обычной трапезы иудеи, в отличие от язычников, не возлежали за столом, а ели сидя. Возлежали они только в особых случаях: на праздниках, брачных или царских пирах.<sup>197</sup> Под пиром иудеи часто метафорически подразумевали эсхатологическое спасение,<sup>198</sup> и общение Иисуса с Его учениками надо понимать как предвосхищение радости общения в эсхатологическом Царстве. Религиозное значение такого пира отражено в словах Иисуса: «Я пришел призвать не праведников, но грешников» (Мк. 2:17). Он выполнял Свою мессианскую миссию, собирая грешников для общения с ними.

То, что этот случай был не единичным, подтверждается двумя другими высказываниями. Лука пишет, что одним из основных поводов для критики со стороны книжников и фарисеев было общение и совместные трапезы Иисуса с грешниками (Лк. 15:1-2). Во всех трех последующих притчах подчеркивается, что возрождение погибших грешников — радостное событие. Основная истина — ликование небес по поводу спасения каждого грешника (Лк. 15:7), а на земле эта радость предвосхищается на пиру, где Иисус общается с падшими грешниками.

Радостное общение — характерная черта служения Иисуса, так что его даже называли чревоугодником и пьяницей (Мф. 11:18). Та же самая нота мессианской радости слышна в ответе Иисуса на упрек в том, что Он и Его ученики не следуют примеру фарисеев и не постятся. Не пристало поститься на свадьбе. Рядом с женихом следует радоваться, а не поститься (Мк. 2:18-19). Свидетельствами о сравнении Мессии с женихом в иудаизме мы не располагаем, но свадебный пир иудеи сравнивали с Царством Божьим.<sup>199</sup> На протяжении семи дней свадебных торжеств друзья и гости жениха освобождались от соблюдения многих серьезных религиозных обязанностей, чтобы принять участие в празднествах. Описывая Свое присутствие среди учеников, Иисус прибегает к мессианскому символу свадьбы. День спасения настал, звучат свадебные песни; нет места для скорби, только для ликования. Поэтому ученики Иисуса не могут поститься.<sup>200</sup>

<sup>197</sup> См. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (1955), 20-21, и ссылки. Перевод RSV «сидел за столом» отражает современное языковое восприятие.

<sup>198</sup> G. F. Moore, *Judaism* (1927), 2:363ff.

<sup>199</sup> См. J. Jeremias, *TDNT* 4:1101.

Присутствие мессианского спасения прослеживается также в чудесных исцелениях Иисуса, в рассказах которых используется греческое слово «спасти». Присутствие Царства Божьего в лице Иисуса означает избавление от кровотечения (Мк. 5:34), слепоты (Мк. 10:52), одержимости бесами (Лк. 8:36) и даже самой смерти (Мк. 5:23). Иисус говорил, что эти избавления — свидетельства присутствия мессианского спасения (Мф. 11:4-5). Они были залогом жизни эсхатологического Царства, в конечном итоге ведущего к бессмертию тела. Царство Божье относится не только к душе человека, но к человеку вообще.

Ограниченность этих случаев избавления от физических недугов указывает на природу текущего Царства в противоположность его будущим проявлениям. В эсхатологическом Царстве все «сподобившиеся достигнуть того века» (Лк. 20:35) будут спасены от болезней и смерти и будут бессмертны в воскресении. В настоящее время спасительная сила Царства достигла лишь немногих. Не все больные и увечные были спасены, не все мертвые воскресли. В евангелиях только трижды упоминается о возвращении человека к жизни. Для того чтобы исцелиться, люди должны были обратиться непосредственно к Иисусу или Его ученикам (Мк. 6:56). Спасительная сила Царства действовала еще не повсеместно. Она жила в Иисусе и в тех, кого Он наделил властью (Мф. 10:8; Лк. 10:9).

Однако даже не все те, кто непосредственно общался с Иисусом, испытали исцеление Царства; для такого физического спасения требовалась вера. Это не срабатывало *ex opere operato*. «Вера твоя спасла тебя» (Мк. 5:34; 10:52). Для получения физического благословения необходим был духовный отклик. При всей их важности чудесные исцеления не были самоцелью. Они не составляли высшего благо мессианского спасения. Это видно из построения фразы в Мф. 11:4-5. Проповедь Благой Вести важнее, чем исцеление слепых, хромых, прокаженных и глухих, важнее даже, чем воскрешение мертвых.<sup>201</sup> «Благая Весть» — это само присутствие Иисуса, а также радость и общение, которые Он нес бедным.

Спасение от физических немощей было лишь внешним аспектом духовного спасения, как это следует из слов, относящихся к изгнанию бесов. Это чудо было одним из наиболее убедительных свидетельств присутствия Царства (Мф. 12:28), но оно представляло собой только предварительную процедуру, позволяющую Богу занять Его место. В противном случае человек был подобен чистому, но пустому дому (Мф. 12:44 = Лк. 11:25). Если сила Божья не войдет в эту жизнь, бес вернется и приведет с собой других, и человек окажется еще в

<sup>200</sup> J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 117; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936), 115f.; H. Seesemann, *TDNT* 5:163.

<sup>201</sup> G. Friedrich, *TDNT* 2:718.

худшем положении, чем прежде. Случаи исцеления и изгнания духов — негативная сторона спасения; его позитивная сторона — пришествие силы и жизни Божьей.

Связь между физическим спасением и его духовной стороной прослеживается в исцелении десяти прокаженных. Все десять были «очищены» и «исцелены» (Лк. 17:14 и далее). Тому единственному самарянину, который вернулся, чтобы выразить свою благодарность, Иисус сказал: «Вера твоя спасла тебя» (Лк. 17:19). Такие же слова Он говорит везде в случаях исцеления. Должны ли мы считать, что остальные девять человек не исцелились? Многие комментаторы полагают, что текст содержит неточности. Но в свете того, что как раз эти слова явно указывают на «духовное» спасение (Лк. 7:50), мы можем согласиться с толкователями, считающими, что этот самарянин-одиночка получил больше благословения, чем остальные девять. Его «спасение» или исцеление было не просто физическим. Он выздоровел духовно.<sup>202</sup>

То, что это текущее спасение — не только физическое, но и духовное, подтверждает и история с грешницей в доме Симона. Ее слезы и изъявление чувств — признаки покаяния. Иисус говорит ей: «Вера твоя спасла тебя; иди с миром» (Лк. 7:50). Здесь не было чуда исцеления. Ее заболевание было моральным и духовным. Значение «спасения» поясняется словами: «Прощаются тебе грехи» (Лк. 7:48).

### *Дар прощения*

Упоминание о прощении указывает, что значение мессианского спасения гораздо глубже. Согласно Марку, конфликт между Иисусом и фарисеями начался, когда Иисус посягнул на право прощать грехи. Его заявление сочли богохульством, потому что правом прощать грехи обладает только Бог (Мк. 2:7). И книжники, если взглянуть на происшедшее их глазами, были правы (Пс. 102:3; Ис. 43:25). У пророков прощение — одно из благословений мессианского века. Господь — Судья, Правитель и Царь — спасет Свой народ, и не будет больше болезней, так как Господь простит все преступления (Ис. 33:24). Спасенные будут прощены, а их грехи — брошены в морскую пучину (Мих. 7:18-20). Бог заключит новый завет с народом и запечатлит закон в сердце каждого, даровав совершенное общение с Собой и прощение грехов (Иер. 31:31-34; см. также Иез. 18:31; 36:22-28). В доме Давида забьет источник, который омоет народ Божий от греха (Зах. 13:1).

Осуществить все это мог только Бог, за одним возможным исключением.<sup>203</sup> В одном пророчестве говорится о Рабе Господа, Который примет на Себя все грехи людей и принесет Себя в жертву за грех (Ис.

<sup>202</sup> См. L. Ragg, *St. Luke* (1922), 228; W.F. Arndt, *St. Luke* (1956), 372.

<sup>203</sup> «Прощение — прерогатива Бога, которой Он ни с кем не делится и которую Он никому не доверяет» (G. F. Moore, *Judaism* 1:535).

53:11-12); но иудаизм не относил это пророчество к Мессии вплоть до III века.<sup>204</sup> Нам не известно ни одного источника, в котором было бы сказано, что Мессия обладает властью прощать грехи. Более того, считалось, что Бог прощает грехи, но иудаизму так и не удалось разрешить противоречие между справедливостью и благодатью Бога.<sup>205</sup> Праведный человек — не тот, кто безвозмездно прощен Богом, но тот, у кого заслуги перевешивают грехи. В день суда Бог будет измерять людскую праведность, и в основе этой эсхатологической возможности получить оправдание лежала теория заслуг. Человек предстанет перед Богом, если совершил добрых дел больше, чем преступлений. Если это так, человек будет угоден Богу.<sup>206\*</sup>

В этом контексте легко понять изумление и растерянность книжников, когда Иисус объявил о безвозмездном прощении грехов. Иоанн Креститель обещал прощение (Мк. 1:4); Иисус исполнил это обещание. Исцеление паралитика послужило внешним доказательством того, что «Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» (Мк. 2:10). Сын Человеческий в Дан. 7:13 — божественная личность, представитель святых Всевышнего, Который сойдет с облаков, принесет Царство Божье и будет судить людей. Таким образом, Иисус утверждает, что Он — Небесный Судья, но явился на земле среди людей и имеет право прощать грехи. Это было знамением присутствия мессианского спасения.

Значение прощения грехов для Царства Божьего как понятия поясняется в притче о прощении (Мф. 18:23-35). Речь идет о соотношении в Царстве Божьем божественного и человеческого прощения. Божественное прощение предшествует человеческому и обуславливает его. Иеремияс подчеркивает эсхатологический элемент суда, но признает, что притча говорит в первую очередь о милости Божьей; поэтому эсхатологический суд будет основан на предшествующем опыте дара Божьего прощения.<sup>207</sup> Безвозмездный дар Божьего прощения требует и от людей умения прощать.

<sup>204</sup> G. Quell in *TDNT* 2:187.

<sup>205</sup> Обратите внимание, как пытается разрешить эту проблему современный иудейский ученый: J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (1925), 379.

<sup>206</sup> См.: G. Schrenk, *TDNT* 2:196-97; W. O. E. Oesterley and G. H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue* (1907), 244-51.

\* Сегодня большинство ученых считает, что представление об иудаизме как религии заслуг, в которой отношения с Богом зависят от праведности добрых дел, преувеличено. Иудаизм следовало бы воспринимать как «номизм завета», то есть ориентированную на закон религию в более широком контексте завета. Божья благодать выразилась в избрании и избавлении Израиля из Египта, предшествовавших призыву исполнять закон. Те иудеи, которые в I веке впали в законничество как таковое (т.е. пытались делами заслужить расположение Бога), неправильно понимали свою веру. Среди христиан тоже иногда встречалось подобное непонимание. См. в особенности Е. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia, 1977).

<sup>207</sup> J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 213.

Учение Иисуса о прощении не было новым, но Он дал пропащим грешникам новый опыт прощения. Он не сказал той женщине в доме Симона, что Бог прощает ее, и не стал объяснять, как ей достичь спасения; Он просто объявил, что ее грехи прощены (Лк. 7:48). Это и было ее «спасением». Иисус сделал то, что провозглашал. Присутствие Царства Божьего не было новым учением о Боге; это было новое деяние Бога в лице Иисуса, Который нес людям в настоящем опыт того, что пророки предрекали в эсхатологическом Царстве.<sup>208</sup>

### Дар праведности

Праведность тесно связана с прощением. Праведность — это прежде всего не этическое качество, но правильные отношения, божественное отпущение вины греха.<sup>209</sup> Искать Царства значит искать Божьей праведности (Мф. 6:33); а принять Царство Божье значит принять сопутствующую ему праведность.

Праведность в иудейской мысли считалась человеческой деятельностью.<sup>210</sup> Раввины учили, что праведность — это поступки человека, повинующегося закону и творящего добрые дела. Иисус учил, что это одновременно требование Бога и Божий дар. Чтобы войти в эсхатологическое Царство, нужна праведность, превосходящая праведность книжников и фарисеев (Мф. 5:20). Эта праведность предполагает свободу от гнева, от вождления, зависти (Мф. 5:21-48). Если человек будет собственными силами пытаться достичь столь совершенной праведности, никто не сможет ее достичь; она должна быть даром Божиим.

Такова самая суть этического учения Иисуса: отказ от попытки добиться праведности самостоятельно и желание стать как дети, которые ничего не имеют, но все получают. Книжники не хотели отказываться от своей гордости и своей праведности, чтобы стать никем и принять праведность от Бога. Пока они считали себя праведными (Мк. 2:17; Лк. 18:9),<sup>211</sup> они не испытывали потребности в Божьем даре. Фарисею, убежденному в собственной праведности, противопоставлен сборщик налогов, который полностью полагается на Божью милость. У него ничего нет: ни праведных дел, ни заслуг. Поэтому он открыт для Бога. «Сей пошел оправданным в дом свой» (Лк. 18:14), — подчеркивает Господь. Очевидно, праведность прощенного — не его собственное достижение, но Божий дар. Эта притча учит тому же, о чем говорит Павел в своей доктрине оправдания, за тем лишь исключением, что здесь ничего не сказано о кресте.<sup>212</sup>

<sup>208</sup> См. замечательные соображения о прощении в: V. Taylor, *Mark*, 200f.

<sup>209</sup> G. Schrenk in *TDNT* 2:185-95.

<sup>210</sup> G. Schrenk, *TDNT* 2:196.

<sup>211</sup> Иисус использует традиционную иудейскую терминологию «праведный» и «неправедный», «но в синоптических евангелиях резко осуждаются лицемерие внешней праведности и уверенность *dikaïos* в собственном благочестии». G. Schrenk, *TDNT* 2:190.

В Нагорной проповеди праведность тоже предстает Божьим даром. Обещание удовлетворить тех, кто алчет и жаждет правды (Мф. 5:6), относится к людям, которые осознают свою собственную неправедность, но жаждут и алчут быть правыми в глазах Бога. В отличие от иудейской теории заслуг, *dikaiosynē* («праведность») рассматривается как дар, который Бог дает тем, кто его просит.<sup>213</sup>

Итак, непредвиденным образом эсхатологическое спасение присутствует во многих сторонах послания и служения Иисуса, причем оно гораздо шире, чем привычная для Его современников терминология Царства Божьего. Иисус принес не новое учение, а новое событие. Он дал людям возможность уже сейчас предвкушать эсхатологическое спасение. Иисус не обещал прощения грехов; Он дарил его. Он не просто убеждал людей в будущем общении в Царстве; Он предлагал им общаться с Собой как с носителем Царства. Он не просто обещал отмщение в судный день; Он даровал статус праведности в настоящем. Он не только учил эсхатологическому избавлению от физических немощей; Он демонстрировал искупляющую силу Царства, спасая людей от болезней и даже смерти.

Таково значение присутствия Царства как новой эры спасения. Принять Царство Божье, повиноваться Божьему правлению значило принять дар Царства и насладиться его благословениями. Пророчество уже исполняется, но окончательно оно свершится только в Грядущем Веке.

---

<sup>212</sup> G.Schrenk, *TDNT* 2:215.

<sup>213</sup> G.Schrenk, *TDNT* 2:198. См. также: D.A.Hagner, «Righteousness in Matthew's Theology», in *Worship, Theology, and Ministry in the Early Church*, ed. M.J.Wilkins and T.Paige (1992), 101-20.



## 6. Бог Царства

Литература: R. Bultmann, *Jesus and the Word* (1926), 133-219; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 89-115; H. F. D. Sparks, «The Doctrine of the Divine Fatherhood in the Gospels», in *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Nineham (1955), 241ff.; H. W. Montefiore, «God as Father in the Synoptic Gospels», *NTS* 3 (1956), 31-46; J. Jeremias, *The Central Message of the New Testament* (1965); A. W. Argyle, *God in the NT* (1966); J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (1967), 11-65; H. Conzelmann, «The Idea of God», *Theology of the NT* (1969), 99-105; J. Jeremias, *NT Theology* (1971), 56-75; R. Hamerton-Kelly, *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teachings of Jesus* (1979).

Динамическое понимание *basileia tou theou* («Царство Божье») основано прежде всего на лингвистическом и экзегетическом изучении значения и использования самого термина. Далее это динамическое толкование подкрепляется богословием евангелий в его строгом понимании, т. е. их учением о Боге.

Царство — это Царство Божье, а не человеческое: *basilieia tou theou*. Акцент ставится на третьем слове, а не на первом; это Царство *Бога*. «Мы всегда должны помнить, что в учении Иисуса понятие Бога определяет все, в том числе представления о Царстве и Мессии».<sup>214</sup> Если Царство — это правление Бога, то все аспекты Царства должны определяться характером и деяниями Бога. Присутствие Царства следует понимать с точки зрения текущей деятельности Бога; а будущее Царства — это искупительное проявление царственного правления в последние времена.

Это относится и к иудаизму. Божье Царство было всевышним правлением Бога вообще. Бог все время оставался Царем, Который правил всем существующим. Более того, Божье правление всегда и везде могло быть познано через закон; и в последние времена Бог должен был оказать воздействие на историю для учреждения Своего Царства. Провозглашение присутствия Царства Иисусом означает, что Бог начал действовать в истории ради искупления Своего народа.

<sup>214</sup> T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 211.

Это не лишает смысла эсхатологическое содержание Царства, потому что Бог, действующий в истории через личность и миссию Иисуса, снова будет действовать в последние времена, явив Свое могущество и спасительную власть. И настоящее, и будущее отражают Царство Божье, потому что и в настоящем, и в будущем Бог действует ради искупления.

### *Ищущий Бог*

Этот тезис основан на изучении особого понимания Бога, которое мы находим в учении Иисуса. Мы обнаруживаем здесь потрясающий факт: новаторскому элементу учения Иисуса о Царстве соответствует новый элемент в Его учении о Боге, а именно: Бог — ищущий Бог. Мы не хотим сказать этим, что Иисус намеревался поделиться новой теоретической истиной о Боге. Люди должны познать Самого Бога, а не учение о Нем. Это не исключает вопроса о том, какое представление о Боге отражено в учении и служении Иисуса. В определенном смысле Бог иудаизма не был Богом Ветхого Завета. Бог пророков активно участвовал в истории Своего народа, спасая и осуждая его; Бог иудаизма удалился от грешного мира и больше не действовал в истории ради искупления.<sup>215</sup> Единственное искупительное деяние ожидалось в последние времена; но до тех пор Бог не участвовал в истории.

Иисус в Своей вести о Царстве провозглашал, что Бог не только будет действовать в конце, Он уже действует в истории для искупления. В самом деле, Бог и во времена пророков не принимал в истории такого активного участия. Исполнялись ветхозаветные обетования; пришло мессианское спасение; Царство Божье приблизилось. Бог навел на Свой народ. В лице Иисуса Бог по собственной инициативе стал искать грешников, чтобы привести заблудших к благословениям Своего правления. Это был ищущий Бог.

Некоторые ученые истолковывают отношение Иисуса к Царству в традициях раввинской мысли, с одной оговоркой: роль закона теперь выполняет религиозный опыт Иисуса. Сутью Царства Божьего было внутреннее переживание Бога Отца Иисусом. Его задачей было поделиться этим опытом со всеми людьми. По мере того как люди проникаются Иисусовым опытом познания Бога, Царство Божье, Его правление, «приходит» к ним. Чем больше людей проникается этим опытом, тем больше распространяется по миру Царство Божье.<sup>216</sup>

Хотя в таком толковании есть важный элемент, который следует сохранить, оно не вполне отвечает истине, так как не принимает во внимание динамический характер Божьего Царства. Исконная суть

<sup>215</sup> См. статью W.G. Kümmel in *Judaica* 1 (1945), 40-68. Бультман говорит о том же явлении так: «Бог будущего — это не Бог настоящего» (*Jesus and the Word* [1934], 148).

<sup>216</sup> Н.Е. W. Turner, *Jesus Master and Lord* (1953), 256-60.

послания и миссии Господа — представление о Боге как Ищущей Любви. Бог перестал ждать, когда грешники раскаются; Бог теперь Сам ищет грешников.

Это нашло отражение в миссии, возложенной на Иисуса. Фарисеи вменяли Ему в вину нарушение их законов праведности и общение с грешниками, а Он отвечал, что Его миссия — служение грешникам (Мк. 2:15-17). Во врачевании нуждаются те, кто знает, что они больны. Таким грешникам Иисус должен принести спасительную Благоую Весть о Царстве. Он не отрицает, что они грешны, и не оправдывает их. Напротив, Он указывает на их потребность в спасении и для этого осуществляет Свое служение.

Великая истина о Боге, ищущем грешников, развивается в Лк. 15, в трех притчах, которыми Иисус ответил на упрек в том, что Он сидит с грешниками за столом и поддерживает с ними братское общение. Он сказал, что, согласно божественному замыслу, заблудившуюся овцу надо искать, — также надо искать потерянную монету и раскрывать двери блудному сыну, даже если он не заслуживает прощения. В каждой из притчей отражена идея божественной инициативы: пастырь ищет овцу; женщина подметает пол, чтобы найти монету; отец жаждет возвращения блудного сына. Главный герой притчи о блудном сыне — не сын, а любящий его отец. Притча прежде всего говорит не о греховности человечества, а о любви и благодати Божьей.

Иудейские ученые признают, что такая забота о грешнике — нечто новое. Как утверждает Эйбрехемс, готовность Бога сделать первый шаг признавали и фарисеи, но все-таки обычно именно грешнику приходилось проявить инициативу, чтобы вернуться к Богу.<sup>217</sup> Монтефьоре пишет, что «величие и оригинальность» Иисуса открыли «новую главу в отношении людей ко греху и к грешникам», потому что Он искал грешников, а не избегал их.<sup>218</sup> Для иудаизма забота о грешниках — вещь совершенно неслыханная, что отчетливо видно из настроений 3 Ездры, где автор, сожалея о малом числе праведников, говорит: «Истинно не помышляю Я о делах тех созданий, которые согрешили, прежде смерти, прежде суда, прежде гибели; но услаждаюсь подвигами праведных, и вспоминаю, как они странствовали, как спасались и старались заслужить награду» (3 Езд. 8:38 и далее). Суть Благой Вести о Царстве в том, что Бог по собственной инициативе ищет и спасает заблудших.

<sup>217</sup> I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (First Series, 1917), 58.

<sup>218</sup> C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* (1927), 1:55. Наблюдение Монтефьоре весьма ценно, хотя утверждение о том, что Иисус относился к грешникам как к детям Божьим, и спорно. Иисус искал грешников не потому, что люди — Божьи дети, а потому что Бог хотел их усыновить.

### Приглашающий Бог

Ищущий Бог еще и приглашает. Иисус изображает эсхатологическое спасение как пир или праздник, на который приглашено множество гостей (Мф. 22:1 и далее; Лк. 14:16 и далее; см. также Мф. 8:11). Отталкиваясь от этого контекста, нам следует понимать, что частое общение Иисуса с Его последователями за столом было подобно инсценированной притче о предложении благословений Царства Божьего.<sup>219</sup> Для иудеев застольное общение представляло собой самый доверительный тип отношений, что сыграло важную роль в служении Иисуса (Мк. 2:15). Фарисеев оскорбляло, что Он ест с грешниками (Лк. 15:2). Его называли «человеком, который любит есть и пить вино, другом мытарям и грешникам» (Мф. 11:19). Слово «звать» значит приглашать. «Приглашение грешников на Великий Пир Царства и было сутью служения Господа».<sup>220</sup>

Иисус призывал людей к покаянию, но этот призыв был также и приглашением. По сути дела, то, что призыв Иисуса к покаянию был приглашением, как раз и отличает его от иудейского учения. В иудаизме учение о покаянии играло важную роль, потому что оно было средством достижения спасения.<sup>221</sup> Покаяние понималось достаточно широко в свете закона; оно предполагало, с одной стороны, отказ от дурных поступков и преступлений против закона, а с другой — повиновение закону как выражению Божьей воли. «Иго закона» можно было бы также назвать «игом покаяния». Последовательность была такой: человек кается, Бог прощает. Действия человека должны предшествовать божественным. «По иудейскому учению, прощение грехов зависит от грешника, потому что посредников нет».<sup>222</sup>

Когда Иисус побуждал к покаянию, Он не просто призывал людей отказаться от греха и обратиться к Богу; это был призыв откликнуться на божественное приглашение, а приглашение это подразумевало, ни много ни мало, возможность получить в дар Божье Царство. Этим призыв Иисуса к покаянию отличался от призыва Иоанна Крестителя. Иоанн призывал людей отказаться от греха ввиду грядущего суда; Иисус просил принять приглашение.<sup>223</sup>

Весть Иисуса о Царстве Божьем — это провозглашение, словом и делом, того, что Бог действует и динамически проявляет Свою искупительную волю в истории. Бог ищет грешников; Он приглашает их принять мессианские благословения; Он требует от них благоприятного отклика на Свое благодатное предложение. Бог снова говорит с

<sup>219</sup> См. также G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), 81.

<sup>220</sup> A. E. J. Rawlinson, *Mark* (1925), 20.

<sup>221</sup> См.: W. O. E. Oesterley and G. N. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue* (1907), 245ff.; G. F. Moore, *Judaism*, 1:507-34. Мур определяет покаяние как «иудейское учение спасения» (500).

<sup>222</sup> Oesterley and Box, *The Religion and Worship of the Synagogue*, 247.

<sup>223</sup> См. G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 82f.

людьми. Появился новый пророк, даже более чем пророк, — Тот, Кто несет людям то самое благословение, которое обещает.

### **Бог Отец**

Бог ищет грешников и приглашает их подчиниться Своей власти, чтобы стать их Отцом. Между Царством Божьим и Его отцовством существует неразрывная связь; в особенности часто родство этих двух понятий проявляется в эсхатологическом контексте. Эсхатологическое спасение предполагает, что праведник входит в Царство своего Отца (Мф. 13:43). Именно Отец уготовил для блаженных эсхатологическое наследство Царства (Мф. 25:34). Именно Отец вручит ученикам Иисуса дар Царства (Лк. 12:32). Высший дар Бога Отца — это участие всевышней воли Бога в делах мира. В тот день Иисус будет наслаждаться возобновленным общением со Своими учениками в Царстве Отца (Мф. 26:29). Так как величайшая радость детей Божьих — причастность к благословениям Царства, Иисус учил Своих учеников молиться: «Отче наш... да приидет Царствие Твое» (Мф. 6:9-10). Ясно, что царственность и отцовство Бога — тесно связанные между собой понятия.<sup>224</sup>

Эти эсхатологические высказывания указывают на один важный факт, связанный с отцовством Бога. Не все люди будут наслаждаться благословениями и общением, но только те, кто войдет в эсхатологическое Царство. Понятие отцовства определяется понятием Царства. Именно как Отец Бог дарует людям вход в эсхатологическое Царство; отсюда следует, что те, кто не войдет в Царство, не будут наслаждаться общением с Богом как Отцом.

Дар отцовства относится не только к эсхатологическим временам; это и текущий дар. Более того, будущее благословение Царства зависит от текущих отношений. Это видно из того, что Иисус учил Своих учеников называть Бога Отцом и относиться к Нему как к таковому. Но несмотря на существование этих текущих отношений, отцовство неотделимо от Царства. Те, кто знает Бога как Отца, получают высшее благо жизни Царства Божьего и его праведности (Мф. 6:32-33; Лк. 12:30).

Здесь возникает важный вопрос об источнике и природе учения Иисуса об отцовстве Бога. Это понятие встречается в Ветхом Завете, где термин отцовство используется для характеристики отношений завета между Богом и Израилем. Израиль — первенец Бога, так как существует завет (Исх. 4:22). Поэтому Бог часто воспринимается как Отец народа (Вт. 32:6; Ис. 64:8; Мал. 2:10). Эти отношения не даны от природы,<sup>225</sup> но сотворены по инициативе Бога. Когда Израиль сохранял верность Богу, Бог был Отцом всего народа, теперь же Бог остае-

<sup>224</sup> G.Schrenk, *TDNT* 5:995.

<sup>225</sup> У Павла есть учение о всеобщем отцовстве Бога, основывающееся на факте сотворения (Деян. 17:28-29), которое представляет другое течение мысли.

ся Отцом лишь для тех израильтян, которые Ему по-прежнему верны (Пс. 102:13; Мал. 3:17). В постканонической литературе в основном акцентировалась идея отцовства Бога по отношению к каждому отдельному человеку (Сир. 23:1; Прем. Сол. 2:16). Полное значение отцовства — эсхатологическое, люди испытывают его в Царстве Божьем (Пс. Сол. 17:30; Юб. 1:24). В раввинской литературе отцовство Бога — это этические отношения между Ним и Израилем.<sup>226</sup>

Приверженцы старых либеральных представлений о Царстве Божьем подхватили это понятие отцовства из учения Иисуса и сделали его определяющей темой, толкуемой в самом общем смысле. Они предполагали, что Иисус перенял иудейское учение об отцовстве Бога, углубил и обогатил его и распространил на всех людей вообще. Бог — Отец всех, потому что любовь Его совершенна, она — сумма всех Его моральных совершенств. Бог — всеобщий Отец, потому что Он всегда остается таким, каким должен быть.<sup>227</sup>

Авторы недавних критических трудов признают, что, «вопреки распространенному мнению, нет оснований утверждать, что Иисус учил “отцовству Бога и братству людей”».<sup>228</sup> Из внимательного изучения терминологии выясняются две вещи: 1) Иисус никогда не объединял Себя с учениками в общую категорию «детей Божьих». В Ин. 20:17 об этом говорится отчетливее, чем в синоптических евангелиях: «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и [к] Богу Моему и Богу вашему». Иисус — Сын Мессия, учеников нельзя объединять с Ним как сынов Божьих. 2) Иисус ни разу не называл детьми Бога никого, кроме Своих учеников. Люди становились детьми Бога, когда признавали Его как Сына и Мессию.<sup>229</sup>

Идею всеобщего отцовства Бога обычно усматривали в высказывании Иисуса: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного; ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:44 и далее). Считали, что Иисус здесь велит людям любить своих врагов, потому что Бог — всеобщий Отец, и что ученики Иисуса должны любить всех людей, потому что Бог любит всех людей, как родных детей. Такое толкование придает этому высказыванию значение, которого оно не несет. На самом деле Бог здесь рассматривается только как Отец учеников

<sup>226</sup> См. T.W.Manson, *The Teaching of Jesus*, 89-92.

<sup>227</sup> W.Beyschlag, *NT Theology* (1895), 1:79ff; T.Rees, «God», *ISBE* (1929), 2:1260ff; G.H.Gilbert, «Father», *DCG* 1:580ff. См. также H.W.Montefiore in *NTS* 3 (1956), 31-46.

<sup>228</sup> H.F.D.Sparks in *Studies in the Gospels* (D.E.Nineham, ed., 1955), 260.

<sup>229</sup> По поводу учения об «ограниченном сыновстве» см.: H.F.D.Sparks in *Studies in the Gospels*, 241-62; G.S.Duncan, *Jesus Son of Man* (1949), 43-45; T.W.Manson, *The Teaching of Jesus*, 98, 102; J.Jeremias, *The Prayer of Jesus* (1967), 43; C.F.D.Moule, «Children of God», *IDB* 1:560.

Иисуса. Благодать Бога, посылающего дождь всем, праведным и неправедным, не следует смешивать с божественным отцовством. При таком истолковании оказывается, что Бог — Отец всех тварей. «Взгляните на птиц небесных: они не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их» (Мф. 6:26). Бог заботится о птицах не как Отец, и не как Отец Он дарует благословения тем, кто не являются Его детьми. Отцовство Бога принадлежит тем, кто откликнулся на ищущую Божью любовь и подчинился власти Его Царства. Бог ищет людей не потому, что Он — их Отец, но потому, что Он хотел бы стать их Отцом.

В духе всеобщего отцовства Бога пытались толковать и притчу о блудном сыне (Лк. 15:11-24). Образ блудного сына, согласно этому прочтению, призван показать, что каждый по природе — сын Божий, ему нужно только вернуться домой. Здесь не учитывается тот факт, что эта история взята из реальной жизни и передает основную истину, игнорируя детали. Неверно было бы говорить, что все люди от природы — дети Божьи, как неверно было называть детьми Божьими немых зверей (Лк. 15:1-7). Основная истина этих трех притч — призыв Бога. Бог подобен ищущему заблудшую овцу, ищущей потерянную монету, ждущему возвращения блудного сына. Это притча об отце, а не о сыне. Все три притчи объединяет мотив принадлежности — заблудившаяся овца принадлежит к стаду; потерянная монета принадлежит хозяйке; сын принадлежит к семье своего отца. Место человечества — в доме Отца.

Конечно, всеобщее отцовство Бога, исходя из этого, потенциально возможно, но текущее положение дел не таково. Когда сын был в чужой земле, его принадлежность к семье не имела никакого значения. Однако он принадлежал к этой семье; когда он «пришел в себя», он вернулся домой. Так и Бог не просто хочет, но жаждет принять каждого, кто придет в себя и вернется к Отцу, чтобы насладиться Отцовскими благословениями.

Значение отцовства Бога исследовал Иеремиас. Понятно, что Иисус для обращения к Богу пользовался арамейским словом *'abbā'* и тому же учил Своих учеников. Эта арамейская форма обращения встречается в посланиях в своем греческом варианте (Рим. 8:15; Гал. 4:6). Слово *'abbā'* взято из детской речи и звучит примерно как «папа». Обычно иудеи не употребляли это слово, обращаясь к Богу, оно звучало слишком фамильярно и могло показаться неуважительным. Иисус обращался к Богу, как Его дитя, и учил апостолов тому же. Он запретил им использовать слово «отец» в повседневной речи как вежливое обращение (Мф. 23:9); теперь так можно было обращаться только к Богу. Слово *'abbā'* отражает новые, близкие и доверительные отношения между людьми и Иисусом.<sup>230</sup>

<sup>230</sup> J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, 57-61.

### Бог Судья

Бог ищет грешника и предлагает ему дар Царства — и при этом остается Богом, Который воздаст по заслугам тому, кто отвергает Его благодатное предложение. Его забота о грешниках не исключает божественной святости и не превращает ее в снисходительную доброту. Бог — это ищущая любовь, но Он и святая любовь. Он — Отец Небесный. Его имя свято (Мф. 6:9). Поэтому те, кто отвергает предложение Его Царства, подвергнутся суду.

В самом деле, сам факт того, что Бог — ищущая любовь, навлекает проклятие на человечество. Люди должны откликнуться на предложение любви; в противном случае они будут осуждены. Бультман говорит о Боге как о «Требующем».<sup>231</sup> Когда Иисус обращается к человеку, этот человек предстает перед Богом и должен принять решение. В результате он либо получит спасение Царства, либо будет судим.

Тема воздаяния за праведность неоднократно звучит в провозглашениях Иисусом Царства. Согласно проповедям Крестителя, пришествие эсхатологического Царства будет означать спасение для праведных, но суровый суд — для неправедных (Мф. 3:12). Иисус учил тому же. Тот, кто не захочет наследовать Царство, будет ввергнут в пучину огненную (Мф. 25:34,41). Тем, кто отказывается входить в Царство и пытается помешать другим (Мф. 23:13), Иисус говорит: «Змии, порождения ехиднины! как убежите вы от осуждения в геенну?» (Мф. 23:33). Сила Царства присутствовала в Иисусе и активно действовала через Него ради освобождения людей от оков греха. Бог не только предлагает безвозмездное прощение кающимся, но даже ищет грешников, чтобы привести их к Себе. Если какой-то человек так слеп, что не может отличить силы Царства Божьего от действий дьявола и думает, что Царство Божье — от бесов, то он никогда не будет прощен, он — грешник навеки (Мк. 3:29). Ужасная гибель ожидает тех, кто пытается отвратить верующих от Царства Божьего (Мф. 18:6). Великая истина о Боге как ищущей любви не отрицает праведности и справедливости Бога. Царство Божье — это и спасение, и суд.

Эсхатологический суд Царства Божьего в принципе реализовался в миссии Иисуса среди людей. Люди отвергли Иисуса и Его весть и тем самым навлекли на себя эсхатологическое проклятие (Мк. 8:38; Мф. 10:32-33). Когда ученики Иисуса ходили по разным городам, провозглашая Царство, и их отвергали, они должны были отряхнуть пыль с ног, что было тоже инсценировкой притчи — о суде,<sup>232</sup> и тогда

<sup>231</sup> *Der Fordernde*; см. R. Bultmann, *Theology* (1951), 1:24.

<sup>232</sup> Согласно раввинской традиции, отряхнуть пыль с ног обозначало, что эти люди объявлялись язычниками и общение с ними прекращалось (Strack and Billerbeck, *Kommentar*, 1:581). Судя по контексту, получается, что эти города навсегда становились чуждыми Царству Божьему и не могли входить в состав подлинного Изра-



их заявление: «Однако знайте, что Царство Божье близко», превращалось из обетования в угрозу. Такой город должен был подвергнуться ужасному осуждению.

Иисус также провозгласил суд над городами, в которых проповедовал и совершал деяния Царства: это Хоразин, Вифсаида, Капернаум (Мф. 11:20-24; Лк. 10:13-15). Природа осуждения, постигшего Капернаум, не вполне ясна. Лука (Лк. 10:14), подобно Матфею (Мф. 11:22), описывает суд, который постигнет Хоразин и Вифсаиду в эсхатологическом ключе. Но и Лука (Лк. 10:15), и Матфей (Мф. 11:23) о Капернауме говорят, только с менее эсхатологическим оттенком, что этот гордый город, являвшийся центром служения Иисуса в Галилее и неоднократно слышавший Весть о Царстве, низвергнется в ад. Хотя Матфей и добавляет эсхатологическую нотку (Мф. 11:24), очевидно, что упомянутое осуждение является историческим, так как следует добавление, что если бы деяния Царства, которые видели улицы Капернаума, совершились в Содоме, «он оставался бы до сего дня» (Мф. 11:23). В приговоре Капернауму Иисус использует отрывок Ис. 14:13-15, относящийся к Вавилону, хоть и не цитирует эти строки дословно.<sup>233</sup>

И у Матфея, и у Луки зафиксирован один важный момент: осуждение за отказ от Царства происходит не только в эсхатологический день, но и в истории. Капернаум, вознесшийся в своей мирской гордости, подвергнется величайшему унижению. Капернаум постигнет судьба Содома — он будет наказан. Вот в чем значение ссылки на Ис. 14: Капернаум, как и Вавилон, будет разрушен. Иисус, подобно пророкам, мог предвидеть божественное осуждение не только эсхатологическое, но и в истории. Разрушение Капернаума будет судом Царства Божьего.

Об осуждении в историческом контексте Иисус говорил не только здесь. В ряде высказываний Он предрекает суд над Иерусалимом и его жителями за их духовную слепоту и неспособность распознать предсказанное пророками мессианское спасение. Иисус плакал о судьбе Иерусалима, потому что этот город отказался от предложения Царства (Мф. 23:37-39; Лк. 13:34-35). Метафора о насадке, которая собирает цыплят под крыло, взята из Ветхого Завета (Вт. 32:11; Пс. 16:8; 35:8); об иудее, который обращает в веру язычника, говорится, что он приводит язычника под крылья Шехины (присутствие Бога).<sup>234</sup> «Истолковать это очень просто — имеются в виду люди, приводимые в Царство Божье».<sup>235</sup> Если вы отвергнете это приглашение, дом ваш будет разорен и опустеет. Неясно, относятся ли слова о доме к храму и общему благосостоянию иудеев, но смысл остается тем же,

иля, «сынов Царства», принявших Весть. Их ожидал суд, а не благословение.

<sup>233</sup> F. V. Filson, *Matthew* (1960), 141; T. W. Manson, *Sayings*, 77.

<sup>234</sup> Strack and Billerbeck, *Kommentar*, 1:943.

<sup>235</sup> T. W. Manson, *Sayings*, 127.

потому что для иудеев их собственное благополучие и состояние храма всегда были неразрывно связаны. Иерусалим отверг предложение Царства, поэтому город, который иудеи ожидали видеть будущей столицей искупленного мира, и храм, единственное святилище человечества, были оставлены Богом и пришли в запустение.

Эта мысль повторяется в Лк. 19:41-44. Иисус плакал над Иерусалимом, потому что город не узнал «времени посещения твоего». Это слово (*episkopē*) отражает пророческую идею Бога, Который навещает Свой народ.<sup>236</sup> Из этого высказывания понятно, что Бог в благодати Своей посетил Иерусалим в лице Иисуса, чтобы принести городу мир. Царство Божье приблизилось к Израилю в благодати и милости. Но Израиль отверг милостивое предложение и избрал путь, ведущий к катастрофе.<sup>237</sup> Эта катастрофа — историческое событие, несущее городу смерть и разрушение.

Нет необходимости рассматривать здесь другие высказывания об историческом суде, которому подвергнутся Иерусалим (Лк. 21:20-24; 23:27-31) и храм (Мк. 13:2; 14:58; 15:29). Уайлдер справедливо утверждает, что Иисус может рассматривать будущее двояко. Иногда Он изображает грядущее как неизбежную историческую катастрофу, иногда — как апокалиптическое трансцендентальное событие.<sup>238</sup> И историческое, и эсхатологическое божественные посещения навлекают на Израиль суд за то, что он отверг Царство Божье. Бог снова активно действует в истории. Он пришел к Своему народу в лице Иисуса, чтобы принести ему благословения Царства. Но предложение отвергнуто, и последует суд: как в истории, так и эсхатологический в последние времена. И тот, и другой суд — Божье царственное правление.

<sup>236</sup> *Episkopē* в Септуагинте используется в таких отрывках, как Ис. 10:3; 23:17; 24:22; 29:6.

<sup>237</sup> T. W. Manson, *Sayings*, 321f.

<sup>238</sup> A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1950), ch. 3.

## 7. Тайна Царства

Библиографию см.: W.S. Kissinger, *The Parables of Jesus* (1979).

**Литература:** С. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936); W. O. E. Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of the Jewish Background* (1936); O. Piper, «The Mystery of the Kingdom of God», *Int* 1 (1947), 183-200; C. E. B. Cranfield, «St. Mark 4:1-34», *SJTh* 4 (1951), 398-414; 5 (1952), 49-66; N. A. Dahl, «The Parables of Growth», *StTh* 5 (1951), 132-66; A. M. Hunter, *Interpreting the Parables* (1960); M. Black, «The Parables as Allegory», *BJRL* 42 (1960), 273-87; H. N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), 121-35; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963), 143-59; I. H. Marshall, *Eschatology and the Parables* (1963); G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 214-38; E. Linemann, *Jesus of the Parables: Introduction and Exposition* (1966); D. O. Via, *The Parables* (1967); R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term Mystery in the NT* (1968); A. M. Hunter, *The Parables Then and Now* (1971); J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (rev. ed., 1972); C. E. Carlston, *The Parables of the Triple Tradition* (1975); J. C. Little, «Parable Research in the Twentieth Century», *ET* 87 (1976), 356-60; L. Sabourin, «Parables of the Kingdom», *BTB* 6 (1976), 115-60; S. J. Kistemaker, *The Parables of Jesus* (1980); P. R. Jones, «The Modern Study of Parables», *SWJT* 22 (1980), 7-22; J. Lambrecht, *Once More Astonished: The Parables of Jesus* (1981); R. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus* (1981); P. Ricoeur, «The "Kingdom" in the Parables of Jesus», *ATR* 63 (1981), 165-69; K. E. Bailey, *Poet and Peasant and Through a Peasant's Eyes* (1983); R. Bauckham, «Synoptic Parables Again», *NTS* 29 (1983), 129-34; R. H. Stein, «The Parables of Jesus in Recent Study», *WW* 5 (1985), 248-57; B. Gerhardsson, «The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels: A Comparison with the Narrative Meshalim in the OT», *NTS* 34 (1988), 339-63; D. Wenham, *The Parables of Jesus* (1989); B. Scott, *Hear then the Parables: A Commentary on the Parables of Jesus* (1989); C. Blomberg, *Interpreting the Parables* (1990); B. Gerhardsson, «If We Do Not Cut the Parables Out of Their Frames», *NTS* 37 (1991), 321-35.

Наш основной тезис заключается в том, что Царство Божье — икупительное правление Бога, динамично действующее для установления Его правления над людьми, и что это Царство, которое будет явлено в результате апокалиптического акта в последние времена, уже вошло в историю человечества в лице и деяниях Иисуса ради преодоления зла, избавления людей от его власти и дарования им благословений Божьего правления. Царство Божье включает в себя два великих свершения: в рамках истории и в конце ее. Именно в этом контексте следует рассматривать притчи о Царстве.

### Каноны толкования

Современные исследователи разработали для толкования притчей два канона, которых необходимо придерживаться для правильного исторического понимания этих мест Писания. Первый канон был сформулирован Юлихером: притчи нельзя рассматривать как аллегории.<sup>239</sup> Аллегория — вымышленная история, придуманная автором в дидактических целях. Так как все в аллегории, до мельчайших подробностей, контролируется автором, каждую деталь можно продумать так, чтобы придать ей свое особое и очень важное значение. Пример простой аллегории — история о терне и кедре в 4 Цар. 14:9-10.

Притча же — это история из повседневной жизни, содержащая моральную или религиозную истину. Автор не выдумывает эту историю, поэтому он не может распоряжаться всеми ее деталями, которые часто не имеют особого значения для основной мысли. Притча призвана передать одну-единственную истину, а не совокупность истин.

Этот принцип ясно прослеживается в притче о неверном управителе (Лк. 16:1-13). Если сосредоточиться на деталях, может показаться, что лучше быть сообразительным, чем честным; хотя совершенно очевидно, что такое невозможно. То, что овец — *девятью* (Лк. 15:4), а монет — *десятью* (Лк. 15:8), не имеет никакого значения. Бессмысленно в притче о милосердном самарянине искать аллегорическое значение в разбойниках, священнике и левите, масле и вине, двух монетах, Иерусалиме, Иерихоне и гостинице или пытаться понять, зачем там нужен осел. Поэтому в каждой из притчей о Царстве мы должны искать только основную истину.

Второй важный принцип толкования притчей заключается в том, что их надо понимать в историческом контексте жизни и служения Иисуса, а не в контексте жизни церкви. Притчи — это не пророчества о том, как будет действовать на мир Благая Весть, или о будущем церкви. При экзегезисе притчей следует учитывать собственную миссию Иисуса в Палестине. Конечно, нас это никак не связывает, и если существует аналогия между миссией Иисуса и положением мира и церкви, важно, и даже нужно, определить, как притча может быть применена к более позднему контексту. Однако здесь нас интересует только историческое значение притчей в служении Иисуса.

Юлихер здесь был не прав, так как искал в притчах общие религиозные истины универсального применения. В недавно вышедших трудах, в особенности у Ч.Х.Додда, много внимания уделялось *Sitz im Leben* («жизненному контексту») притчей в провозглашении Иисусом Царства Божьего. Иеремияс считает, что этот важный новый шаг вперед, сделанный историческим критицизмом, открывает

<sup>239</sup> A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (1910).

новую эпоху в толковании притчей.<sup>240</sup> Однако он критикует Додда за односторонний подход, ведущий к пренебрежению эсхатологией и ее футуристическим содержанием. Иеремияс предлагает скорректировать выводы Додда, приняв его метод; он пытается обнаружить первоначальное значение притчей, восстанавливая их исходную историческую форму. Иеремияс — сторонник «эсхатологии в процессе реализации».<sup>241</sup> Миссия Иисуса положила начало эсхатологическому процессу, который, как Он ожидал, скоро подойдет к своему эсхатологическому завершению. Ранняя церковь разделила единый процесс на два события и таким образом отнесла к парусии притчи, которые изначально не имели эсхатологического значения.

Но Иеремияс заходит слишком далеко, полагая, что изначальное значение притчей может быть восстановлено только в ключе того, что они означали для слушателей Иисуса. Это значило бы, что настоящий жизненный контекст притчей — иудаизм, а не учение Иисуса, а такое предположение ограничивало бы своеобразие Его учения. Мы не можем не учитывать, что учение Иисуса выходит за рамки иудаизма. Поэтому правильный контекст, в котором мы должны рассматривать притчи, — учение Иисуса, а не иудаизм.

### Тайна Царства

Притчи как таковые вряд ли могут быть истолкованы исторически адекватно в контексте жизни Иисуса, если не допустить, как это сделал Иеремияс, такого радикального преобразования. Исторический *Sitz im Leben* притчей можно обозначить одним словом: «тайна». Итог притчей о Царстве Марк подводит, передавая слова Иисуса, обращенные к апостолам: «Вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах, так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не разумеют, да не обратятся, и прощены будут им грехи» (Мк. 4:11-12). Тайна Царства — это пришествие Царства в историю как предвестие его апокалиптического явления. Иначе говоря, это «исполнение без свершения». Одна эта истина иллюстрируется несколькими притчами в Мк. 4 и Мф. 13.<sup>242</sup>

В Ветхом Завете слово *mystērion* встречается у Даниила, а представление о Боге, раскрывающем людям Свои секреты, вообще свойственно ветхозаветному восприятию.<sup>243</sup> Новозаветное использование слова основано на Книге Даниила. Бог послал царю сон, смысл которого оставался ему не ясен и мог быть открыт только через видение,

<sup>240</sup> *The Parables of Jesus* (1963), 21.

<sup>241</sup> Собственная формулировка Иеремияса — «*sich realisierende Eschatologie*». См.: *Die Gleichnisreden Jesu* (1947), 114; *The Parables of Jesus*, 230.

<sup>242</sup> В Мф. 13:11 и Лк. 8:10 говорится о «тайнах» Царства. Марк, судя по формулировке, имеет в виду одну истину, в то время как другие предполагают, что у нее несколько аспектов. См.: O. Piper in *Int* 1 (1947), 183-200.

<sup>243</sup> R.E. Brown, *The Semitic Background of the Term «Mystery»* (1968), 1-30.

посланное Даниилу, богодухновенному слуге. Этот сон был связан с замыслами Бога о последних временах.<sup>244</sup>

Понятие тайны (*rāz*) встречается также в кумранских текстах. Согласно Учителю Праведности, «Бог открыл все тайны слов рабов Своих пророков».<sup>245</sup> Это значит, что Бог послал Учителю Праведности особое озарение, чтобы он мог найти в пророческих Писаниях истинное, скрытое значение. Эти тайны относились как к событиям, которые, как ожидала кумранская община, произойдут в последние времена,<sup>246</sup> так и к «неизречимым и неизменным» решениям Бога.<sup>247</sup>

Понятие тайны часто встречается в Ветхом Завете и в иудейской литературе. Хотя сам термин начинает новую жизнь в Новом Завете, он не является новаторским, а основан на использовании в Книге Даниила. Павел понимал «тайны» как открытые Богом секреты, божественные замыслы, которые долгие годы человечеству были не известны, но теперь явлены ему через откровение (Рим. 16:25-26). Под тайной не имеется в виду нечто эзотерическое, доступное только посвященным. Тайна — это «секретные мысли, замыслы и планы Бога, сокрытые от человеческого и любого другого разума, которое ниже божественного; следовательно, тайна должна быть в откровении дана тем, для кого предназначена».<sup>248</sup> Тайна, однако, провозглашается всем, хотя понимают ее только те, кто верит. К вере призываются все; но только те, кто откликнется, на самом деле поймут.

Такое толкование тайны лишь подкрепляет представление о Царстве Божьем, которого мы придерживаемся в этой книге. Сам факт того, что Бог собирается установить Свое Царство, — не тайна; практически в каждом апокалиптическом еврейском труде так или иначе об этом говорится. Сторонники «последовательной эсхатологии» Швейцера не принимают этого во внимание. То, что Царство должно было прийти в апокалиптическом могуществе, — не тайна; это утверждает и ортодоксальное еврейское богословие. Тайна — новое явление Божьего замысла учреждения этого Царства. Эта новая истина, теперь данная людям посредством откровения в личности и миссии Иисуса, гласит, что Царство, которое в свое время настанет в апокалиптическом могуществе, как предсказано у Даниила, скрытно уже вошло в мир заранее, чтобы тайно действовать внутри людей и среди них.<sup>249</sup>

<sup>244</sup> G. Bornkamm, *TDNT* 4:814.

<sup>245</sup> Комментарий к Авв. 7:1-5. Отрывки собраны в: E. Vogt in *Biblica* 37 (1956), 247-57. См. также: R. E. Brown, *Semitic Background*, 1-30; Ringgren, *The Faith of Qumran* (1963), 60-67.

<sup>246</sup> См. F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (1959), 16, 66f.

<sup>247</sup> J. Licht, *Israel Exploration Journal* 6 (1956), 7-8.

<sup>248</sup> BAGD, 530.

<sup>249</sup> Этого взгляда придерживаются: Flew, Cranfield, Piper, and W. Manson, *Jesus the Messiah* (1946), 60. Дэл (N. A. Dahl, *StTh* 5 [1952], 156f.) соотносит эту истину

*Притча о сеятеле (Мф. 13:3-9,18-23 и ее параллели)*

Притча о сеятеле отчасти аллегорична, но оспаривать по этой причине подлинность либо самой притчи, либо ее толкования было бы неразумно. Невозможно *a priori* утверждать, что Иисус не мог использовать аллегорические притчи.<sup>250</sup> Тем не менее данную притчу нельзя считать настоящей аллегорией, так как детали явно второстепенны по сравнению с центральным учением притчи. Речь идет о четырех типах почвы, только один из которых оказывается плодородным. Суть притчи не изменилась бы, если бы речь шла о двух, трех или шести разных случаях. Ничего не изменилось бы также, если бы три типа неплодородных земель оказались бы таковыми не по тем причинам, которые приведены в притче. Семена, например, могло смыть непредвиденным ливнем. Неосторожный прохожий мог затоптать нежные побеги. Какие-то семена могли уничтожить грызуны. Все это никак не отразилось бы на основном послании: Царство Божье пришло в мир, чтобы его приняли одни и отвергли другие. Царство в настоящее время пользуется успехом лишь отчасти, и зависит этот успех от отклика людей.

Притча может быть отнесена к реакции мира на Благоую Весть, которую несет церковь, как считают толкователи старшего поколения,<sup>251</sup> но исторического значения она не имеет. *Sitz im Leben* этой притчи — объявление Иисуса о том, что Царство Божье придет к людям. Евреи считали, что пришествие Царства будет проявлением Божьего могущества, противостоять которому не сможет никто. Царство Божье сокрушит безбожные народы (Дан. 2:44). Нечестивые правители будут свергнуты, Царство — отдано святым Всевышнего, и все народы будут служить и повиноваться им (Дан. 7:27). Иисус, явно противореча деталям тем ветхозаветных обетований, которые были подробно разработаны Его современниками-апокалиптиками, утверждает, что Царство в самом деле пришло к людям, но в его задачу не входит сокрушение зла. Оно не сопровождается апокалиптической демонстрацией непреодолимого могущества. Напротив, сейчас Он несет Царство, как сеятель, бросающий в почву зерна. Он не уничтожает грешников. Слово провозглашения Царства может, как и зерно, упасть на обочину и так и не прорасти; или же может упасть на поверхность почвы и не прорасти; или же сорняки этого века, враждебного Царству Божьему, могут задушить его.

с притчами, но не связывает ее с Мк. 4:11. Иеремияс пишет: «особое откровение, а именно признание его текущего вмешательства» (*Parables*, 16). По поводу проблемы Мк. 4:12 см. *Jesus and the Kingdom*, 222ff.

<sup>250</sup> См. С.Е.В. Cranfield, *SJTh* 4 (1951), 405-12, где подробно исследуется проблема подлинности этой притчи.

<sup>251</sup> См. стандартные исследования Тренча, А.Б. Брюса и М. Додса. См. также: А. Plummer, *Mark* (1914), 125; N. Geldenhuys, *Luke* (1950), 240f.

Воздействие Царства на людей — тайное и незаметное. Оно ни к чему не принуждает; его надо принять добровольно. Если же слово о Царстве, практически идентичное самому Царству,<sup>252</sup> принято, оно приносит обильный плод. Ни в самой притче, ни в ее толковании о сборе урожая ничего не говорится. Речь идет только о процессе посева: о текущих действиях Царства Божьего и отклике на них.

### *Притча о пшенице и плевелах (Мф. 13:24-30,36-43)*

Притча о пшенице и плевелах опять же относится к тайне Царства, т.е. его скрытому и нежданному присутствию в мире. Прежде всего отметим, что некоторые детали притчи не имеют никакого значения для ее истолкования. Кто такие рабы, совершенно несущественно. Как и то, что враг ушел, посеяв плевелы. Связки, в которые надо связать плевелы, — лишь отражение местного обычая. И то, что рабы заснули, вовсе не говорит об их нерадивости. Это — обычно для работника после трудового дня. Глубокого смысла нет и в том, что плевелы собирают до сбора пшеницы.

Протестанты старого поколения, толкуя эту притчу, отождествляли Царство с церковью. Они утверждали, что в притче описывается положение вещей в Царстве-церкви. Когда придет Сын Человеческий, Он удалит из Своего Царства всех хулителей и злодеев (Мф. 13:41). Это значит, что в церкви есть как хорошие люди, так и злые, и что Царство до конечного свершения представлено в мире церковью.<sup>253</sup> Однако в притче говорится, что поле — это мир (Мф. 13:38), а не церковь.

Пришествие Царства, как это предсказано в Ветхом Завете и иудейской апокалиптической литературе, должно принести с собой конец этого века и положить начало Грядущему Веку, уничтожив неправедных. Иисус утверждает, что, посреди текущего века, в обществе, где по-прежнему добро перемешано со злом, до пришествия Сына Человеческого и славного явления Царства Божьего, силы будущего века уже пришли в этот мир, чтобы создать «сынов Царства», которые будут наслаждаться его могуществом и благословениями. Царство пришло, но общество осталось прежним. Такова тайна Царства.

Единственная проблема, возникающая при подобном толковании, связана с фразой: «Пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие» (Мф. 13:41). Здесь как будто проводится разграничение между Царством Сына и Царством Отца. Не значит ли это просто, что грешники уже в

<sup>252</sup> О присутствии Царства в словах Иисуса см.: G.E.Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 160ff.

<sup>253</sup> N.B.Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (1944), 238. Такой же точки зрения придерживается В.Ф.С. Atkinson, *The New Bible Commentary* (F.Davidson et al., eds., 1953), 790; см. также анализ притчей у А.Б. Брюса, Р.К. Тренча, С.Гебеля и Х.Б.Суита.



Царстве (возможно, в церкви), до эсхатологического завершения? Такое толкование, на первый взгляд разумное, не является ни единственным, ни особо привлекательным. Ни из евангелий, ни из других книг Нового Завета не следует, что Царство Сына Человеческого и Царство Божье отличаются.<sup>254</sup> Более того, Иисус нигде не отождествляет Царство с церковью; не следует, кроме очевидных случаев, делать этого и нам.

Ни притча, ни ее толкование такого отождествления не требуют. Мф. 13:41 вовсе не подразумевает, что делающие беззаконие, «собранные из Царства», на самом деле находились в нем. Это значит только, что они будут отделены от праведников и в Царство не попадут. Что подтверждается и Мф. 8:12, где сказано, что чужестранцы будут приходить издалека, чтобы войти в Царство Небесное вместе с патриархами, в то время как «сыны царства извержены будут во тьму внешнюю». Греческое слово со значением «извержены» показывает, что иудеи, которые, согласно истории и завету, были «сынами Царства», в новое Царство не войдут, а не будут изгнаны после того, как туда вошли. Так что слова о злодеях, которые будут «собранны из Царства», значат лишь, что их не впустят в него.

Значение притчи очевидно, если истолковывать ее в контексте тайны Царства: его текущего тайного воздействия на мир. Царство вошло в историю, но так, что не повлияло на общество. Дети Царства приняли Божье правление и Его благословения. Но им придется и дальше жить в этом веке, рядом с грешниками, в смешанном обществе. Только эсхатологическое наступление Царства будет сопровождаться разделением на грешников и праведников. Это — действительно откровение новой истины: Царство Божье уже пришло в мир, уже сотворило себе детей, наслаждающихся его благословениями, но эсхатологического суда еще не было. Однако разделение и суд еще произойдут. Царство сейчас сокрыто, но оно еще явит свою славу. Тогда смешанному обществу придет конец. Грешники будут изгнаны, а праведники воссияют как солнце в эсхатологическом Царстве.

### *Притча о горчичном зерне*

*(Мф. 13:31-32 и параллельные места)*

Притча о горчичном зерне показывает, что Царство, которое однажды станет громадным деревом, незримо, пока что тоненькими ростками уже присутствует в мире. Многие толкователи считают, что эта притча предвещает рост церкви и ее превращение в ключевую институциональную структуру.<sup>255</sup> При этом они основываются на

<sup>254</sup> O. Cullmann, *Christ and Time* (1950), 151, и *The Early Church* (A. J. B. Higgins, ed., 1956), 109ff., пытается разграничить Царство Христа и Царство Божье. С богословской точки зрения такое разграничение, может быть, и оправданно, но у него нет экзегетического обоснования. См.: Еф. 5:5; Отк. 11:15; Ин. 3:5; Кол. 1:13.

<sup>255</sup> О притчах см. Тренч, Гебель и Х. Б. Суит; см. также: N. Geldenhuys, *Luke*, 377;

отождествлении Царства и церкви,<sup>256</sup> что, как мы уже говорили, необоснованно. Другие, не связывая эту притчу с церковью, считают, что она предвещает рост круга учеников Иисуса,<sup>257</sup> которых можно считать новым обществом.<sup>258</sup> Но быстрый рост горчичного дерева — не самое подходящее обозначение постепенного, медленного роста. Логичнее было бы привести в пример рост дуба из желудя (Ам. 2:9).

Большинство современных толкователей видят суть притчи в противопоставлении незаметного начала и великого завершения,<sup>259</sup> и, конечно, в этом она и заключается. С горчичным зерном, которое на самом деле не самое маленькое в природе, всегда сравнивали что-нибудь крохотное.<sup>260</sup> Учеников Иисуса чрезвычайно интересовало, как Царство Божье может присутствовать в истории в образе такого незначительного движения, каким было Его служение. Иудеи ожидали, что Царство будет подобно гигантскому дереву, под которым найдут кров многие народы. Они не могли понять, как можно говорить о Царстве, когда таких всеобъемлющих признаков правления Бога нет и в помине. Как грядущее славное Царство может иметь нечто общее с горсткой учеников Иисуса? Иисус, не признанный религиозными вождями и общавшийся с мытарями и грешниками, больше напоминал заблуждающегося мечтателя, чем носителя Царства Божьего.

Иисус отвечает: большое дерево вырастает из маленького зернышка. Сравнительная незначительность происходящего не исключает тайного присутствия самого Царства Божьего.<sup>261</sup>

### **Притча о закваске (Мф. 13:33; Лк. 13:20-21)**

Притча о закваске<sup>262</sup> передает ту же самую важную истину, что и притча о горчичном зерне: Царство Божье, которое однажды установится по всей земле, пришло в мир едва ощутимо.

Эта притча представляет особый интерес, потому что она используется для доказательства двух диаметрально противоположных вещей. Многие толкователи считают, что главное в ней — это медлен-

B.F.C. Atkinson, *The New Bible Commentary* (F. Davidson et al., eds., 1953), 790; H. Balmforth, *Luke* (1930), 227.

<sup>256</sup> Другие толкователи, отрицающие, что Иисус предвидел церковь, полагают, что на самом деле притча именно об этом и поэтому не может быть подлинной. См.: C.G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* (1927), 1:107-8.

<sup>257</sup> C.J. Cadoux, *The Historic Mission of Jesus* (n. d.), 113-14, 131; T.W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 113.

<sup>258</sup> R. N. Flew, *Jesus and the Church* (1943), 27f.

<sup>259</sup> W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957), 131; A.E. Barnett, *Understanding the Parables of Our Lord* (1940), 55-57; B. T. D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels* (1937), 120-21.

<sup>260</sup> См. Мф. 17:20; Лк. 17:6.

<sup>261</sup> N.A. Dahl, *StTh* 5 (1952), 147-48; Jeremias, *The Parables of Jesus*, 148.

<sup>262</sup> У Марка эта притча отсутствует, но она появляется в Лк. 13:20, наряду с притчей о горчичном зерне.

ный, но неуклонный процесс проникновения и пропитывания. Эта притча используется, чтобы показать, как растет Царство. С одной стороны, в ней обнаруживают истину о том, что Царству Божьему суждено пропитать все общество, пока мир не преобразится, пройдя медленный и постепенный процесс внутреннего брожения.<sup>263</sup> Некоторые из сторонников такого подхода противопоставляют медленное распространение Царства апокалиптическому взгляду, в пользу первого.

С другой стороны, так называемые диспенсационалисты считают, что закваска — это зло, проникающее в отступившую от истинного пути христианскую церковь.<sup>264</sup> Однако в еврейской и иудейской традиции закваска не всегда символизировала зло,<sup>265</sup> представление же о Царстве как силе, преобразующей общество медленно и постепенно, может казаться привлекательным для мира, знакомого с понятиями прогресса и эволюции, но одинаково чуждо взглядам и Иисуса, и иудеев.

Историческому контексту служения Иисуса больше соответствует следующее толкование: основная мысль притчи — противопоставление малости закваски и огромного количества муки — целых три меры.<sup>266</sup> Ведь акцент ставится на том, что все тесто прокисло, а не на небольшом количестве закваски.<sup>267</sup> В этом заключается различие между этой притчей и притчей о горчичном зерне. Последняя гласит, что проявление Царства, которое станет подобно высокому дереву, сейчас похоже на крохотное зернышко. Притча о закваске, со своей стороны, учит нас, что однажды Царство распространится так, что ему не будет равных. Все тесто прокиснет.

Эта притча имеет смысл, только если рассматривать ее в жизненном контексте служения Иисуса. То, что эсхатологическое Царство будет могущественным и неодолимым, понимали все иудеи. Пришествие Царства означало полное изменение всего миропорядка. Зло, ныне существующее в мире и обществе, будет уничтожено, когда

<sup>263</sup> W.O.E. Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* (1936), 78; R. Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man* (1943), 125; W. Manson, *The Gospel of Luke* (1930), 166.

<sup>264</sup> *The Scofield Reference Bible* (1967), 1015; J.D. Pentecost, *Things to Come* (1958), 147.

<sup>265</sup> Пресный хлеб во времена Исхода символизировал спешку (Исх. 12:11,39; Вт. 16:3; см. также Быт. 18:6; 19:3); квасной же хлеб приносили в жертву на праздник опресоков (Лев. 23:17), который иначе называли праздником жатвы и первых плодов (Исх. 23:16), потому что он символизировал обычную каждодневную пищу, посылаемую Богом для пропитания. См.: O.T. Allis, *EQ* 19 (1947), 269ff. И. Эйбрыхемс (I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospel* [First Series, 1917], 51-53) показывает, что в раввинской мысли закваска далеко не всегда символизировала зло.

<sup>266</sup> J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 147; W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, 131f.; A.H. McNeil, *Matthew* (1915), 199; A.E. Barnett, *Understanding the Parables of Our Lord*, 58-60.

<sup>267</sup> H. Windisch, *TDNT* 2:905.

придет Царство Божье. Проблема заключалась в том, что служение Иисуса не вело к такому преобразению. Он проповедовал присутствие Царства Божьего, но мир оставался прежним. Как же тогда Царство могло быть таким?

Иисус отвечает, что когда в большое количество теста кладут немного закваски, кажется, что ничего не произошло. В самом деле, все выглядит так, как будто тесто поглотило закваску. Но в действительности происходит нечто такое, что тесто в результате полностью преобразуется.<sup>268</sup> И не важно, как именно совершается преобразование. Идея Царства Божьего, покоряющего мир, постепенно проникая в него и изменяя его изнутри, была абсолютно чуждой иудейской мысли. Если Иисус имел в виду именно это, Ему, без сомнения, пришлось бы повторять эту истину снова и снова, как приходилось повторять неслыханную истину о том, что Сын Человеческий должен умереть. Идее постепенности противоречат притчи о плевелах и неводе, в которых приход Царства сопровождается апокалиптическим судом и отделением добра от зла и не является результатом постепенного преобразования мира.

Суть притчи — в противопоставлении окончательной и полной победы Царства при наступлении нового миропорядка настоящей, скрытой форме Царства, пришедшего в мир ныне. Трудно было представить себе, что Иисус и небольшая группа Его учеников имеют что-то общее с будущим славным Царством Божьим. Однако Царство действительно уже присутствовало в мире. Это и есть тайна, новая истина о Царстве. Как и когда придет будущее Царство, в этой притче не говорится.

### *Притча о сокровище и жемчужине (Мф. 13:44-46)*

На этой притче мы не станем останавливаться подробно. Образ человека или поля, контраст между случайным обнаружением сокровища и целенаправленными поисками купца — не часть послания, а всего лишь местные реалии. Нельзя не признать, что человек, нашедший сокровище, ведет себя своеобразно, но это лишь придает жизненности персонажу притчи. Людям свойственно такое поведение. Нечего возразить и против того, что в обеих притчах сокровище и жемчужина приобретены за плату.<sup>269</sup>

Единственная идея обеих притчей заключается в том, что Царство Божье — неизмеримая ценность, к нему надо стремиться больше, чем к какому бы то ни было благу. Даже если человеку придется отдать все, что у него есть, это недостаточно высокая плата за обретение Царства. Подобная формулировка, разумеется, трюизм. Если бы

<sup>268</sup> См. N. A. Dahl, *StTh* 5 (1952), 148-49.

<sup>269</sup> Дж. К. Морган в своем толковании уделяет данному факту большое внимание. Это свидетельствует о том, что он совершенно не понимает методику рассмотрения притчей (G. C. Morgan, *The Parables of the Kingdom* [1907], 136).

«тайны» Царства не существовало, Иисусу незачем было бы и говорить о том, во что иудеи и так верили. Они стремились к Царству Божьему. Притчи интересны именно тем, что Царство пришло к людям неожиданно и так, что они вполне могли бы не обратить на него внимания и даже отвергнуть. Принять на себя «иго Царства» и стать фарисеем, с их чрезвычайной преданностью закону, в глазах иудеев было очень престижно.<sup>270</sup> Если кто-то предлагал подняться на борьбу с Римом для учреждения Царства, народ откликнулся с энтузиазмом.<sup>271</sup> Но следовать за Иисусом значило общаться с мытарями и грешниками. Как такое общение могло привести к Царству Божьему?

Основная идея этих притчей такова: что бы ни казалось на первый взгляд, быть учеником Иисуса значит принадлежать к Царству Божьему. Само Царство Божье присутствовало в личности и деяниях Иисуса, хотя это было не очень заметно. Вот почему это было сокровище, самое ценное из всех, самая дорогая жемчужина. Каждый человек должен овладеть этим сокровищем, чего бы это ни стоило.

### *Притча о неводе (Мф. 13:47-50)*

В последней притче о тайне Царства говорится о неводе, который был полон разнообразной рыбы, когда его вытащили из моря. Потом рыбаки рассортировали улов, собрав хорошую рыбу и выбросив плохую.

Самое древнее толкование этой притчи рассматривает ее как пророчество о церкви. Царство-церковь состоит из хороших и плохих людей, которые будут рассортированы в день суда.<sup>272</sup> Другие толкователи, настаивающие на отождествлении с церковью, считают, что в этой притче Царство Божье описано как общество людей, среди которых есть плохие и хорошие.<sup>273</sup> Слабость этой точки зрения в том, что не принимается во внимание исторический контекст этой притчи в служении Иисуса и Царство без всяких к тому оснований отождествляется с церковью.

Эта притча похожа на притчу о пшенице и плевелах, но в ней присутствует новый элемент. Обе притчи следует понимать в жизненном контексте служения Иисуса: Царство пришло на землю, но эсхатологического разделения не произошло, и потому Царство дей-

<sup>270</sup> См. Josephus, *Antiquities* 13.10.6.

<sup>271</sup> См. Деян. 5:36-37; 21:38; Ин. 6:15; T. W. Manson, *The Servant-Messiah* (1953), 8.

<sup>272</sup> См. анализ притчей у Тренча, Гебеля и Суита. Есть и недавние труды, в которых отражена такая точка зрения: В. F. C. Atkinson, *The New Bible Commentary* (F. Davidson et al., eds., 1953), 790; N. B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, 238; H. Martin, *The Parables of the Gospels* (1937), 79.

<sup>273</sup> W. O. E. Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background*, 85: «В период развития Царства в нем должны присутствовать как хорошие, так и дурные элементы». К. Ж. Каду (C. J. Cadoux, *The Historic Mission of Jesus*, 114) подчеркивает, что здесь Царство явно приравнивается к обществу.

ствуует в смешанном обществе. В притче о неводе добавляется новая деталь: даже общество, возникшее в результате воздействия Царства на мир, не может быть совершенным, пока не произойдет эсхатологическое разделение.

В историческом плане, притча разъясняет, почему последователи Иисуса были такими странными. К Нему влекло мытарей и грешников. Иудеи ждали, что Мессия не только «уничтожит нечестивые народы словами уст Своих... и... осудит грешников за их скрытые мысли»; Он должен также «собрать вместе святых, которых будет вести за Собой в праведности», и «не будет неправедных в те дни в их среде, ибо будут все они святые» (Пс. Сол. 17:28,36). Иисус не собирал вокруг Себя святых. Напротив, Он сказал: «Я пришел призвать не праведников, но грешников» (Мк. 2:17). Приглашенные на мессианский пир отказались прийти, и их места заняли оборванцы с улицы (Мф. 22:1-10). Как могло Царство Божье иметь что-то общее с таким странным собранием людей? Разве Царство не должно было уничтожить всех грешников и создать безгрешное общество?

Иисус отвечает, что однажды Царство создаст такое совершенное общество. Но пока что явившееся неожиданно Царство подобно неводу, собирающему и хорошую, и плохую рыбу. Приглашение адресовано всем, и все, кто откликнется на него, получают место учеников в Царстве. Совершенное святое общество возникнет только в последние времена.<sup>274</sup> Эту притчу можно отнести к церкви, потому что она, как наследница учеников Иисуса, действительно представляет собой смешанное общество, но в первую очередь притча относится к текущей ситуации в период служения Иисуса.

### *Притча о растущем семени (Мк. 4:26-29)*

Марк рассказывает притчу о сверхъестественном характере Царства Божьего, которой нет у других евангелистов. Нам следует помнить, что притчи — это не аллегории и что их детали не обязательно важны для понимания основной идеи. Не стоит задумываться над символическим значением сеятеля и жнеца, потому что суть притчи связана с деятельностью Царства, а не с образом сеятеля. То, что кто-то посеял зерно, означает лишь, что зерно посеяно. То, что сеятель спит и встает днем, показывает только, что он ничем не может помочь росту зерна. Часто центральной истиной притчи считают именно мотив роста, причем большое внимание уделяется его этапам: зеленый росток, потом колос, потом налившееся зерно в колосе. Таким образом проводится аналогия между миром природы и Царством Божьим. Как в природе рост происходит согласно определенным законам, так и у роста Царства Божьего есть свои законы: из крохотного зерна Благой Вести вырастает великий урожай. О постепенном

<sup>274</sup> См. N. A. Dahl, *StTh* 5 (1952), 150-51.

росте говорили представители самых разных богословских течений.<sup>275</sup>

Однако такому выводу противоречат три существенных момента. Иисус нигде не выделяет идею постепенного роста Царства. Будь это важно для Его учения, Он непременно бы это сделал, так как для иудеев I века идея постепенного роста Царства была совершенно новой. Во-вторых, в христианской и иудейской литературе часто говорится о посеве, но нигде посев не символизирует постепенного развития.<sup>276</sup> В-третьих, метафора посева и роста встречается в христианской литературе для обозначения сверхъестественного.<sup>277</sup>

Ключ к пониманию этой притчи был предложен эсхатологической школой, хотя, на наш взгляд, их истолкование следует вписать в общий контекст послания Иисуса. Царство рассматривается как эсхатологическое событие, совершенно не зависящее от усилий людей. Согласно И. Вайссу, Иисус этой притчей хочет сказать, что от Него пришествие Царства не зависит. Он не мог его предвидеть; послать его мог только Бог. Человечеству остается только ждать.<sup>278</sup> Многие другие обнаружили истину этой притчи в том, что будущий эсхатологический урожай совершенно не зависит от какой бы то ни было человеческой деятельности.<sup>279</sup>

Конечно, это — абсолютно необходимая истина, связанная с Царством. Однако такое толкование так же односторонне, как и толкование «реализованной эсхатологии», так как здесь не учитывается центральный и уникальный элемент вести Иисуса — присутствие Царства в Его собственной миссии. При таком подходе ничто, кроме объявления заранее, не связывает служение Иисуса с эсхатологическим пришествием Царства. Самая очевидная проблема такого сугубо футуристического толкования — его бессмысленность; иудеям не надо было объяснять, что эсхатологическое свершение Царства — чудо. Оно могло быть только сверхъестественным деянием Бога.

В притче присутствует идея обязательной связи между посевом и урожаем, и это — не аллегория. В том или ином смысле, служение Иисуса содержало в себе «зерно» Царства, которое однажды принесет большой урожай. Зерно было брошено в почву; урожай тоже бу-

<sup>275</sup> A. B. Bruce, *The Parabolic Teaching of Christ* (1882), 117ff.; H. B. Swete, *The Parables of the Kingdom* (1920), 16ff.; W. O. E. Oesterley, *The Gospel Parables*, 71; J. Orr, *HDB* 2:852-54; C. J. Cadoux, *The Historic Mission of Jesus*, 113-14; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, 133; G. C. Morgan, *The Parables and Metaphors of Our Lord* (1943), 145ff.

<sup>276</sup> См. ссылки в N. A. Dahl, *StTh* 5 (1952), 140-47.

<sup>277</sup> См.: 1 Кор. 15:35 и далее; 2 Кор. 9:6; Гал. 6:7-8; 1 Клим. 24. Климент считает рост в природе доказательством воскресения, которое тоже сверхъестественно.

<sup>278</sup> J. Weiss, *Die Schriften des NT* (4th ed., 1929), 1:115f.

<sup>279</sup> См.: W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, 128f., B. T. D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels*, 129ff.; M. Dibelius, *Jesus* (1949), 66-67.

дет. И то, и другое — проявление Царства Божьего. «Скрытое и неозначное в настоящем, Царство Божье проявится во славе».<sup>280</sup>

Вот основная идея притчи. Посев и сбор урожая: и то, и другое — деяния Божьи. И то, и другое — сверхъестественно. Земля сама производит плоды. Семя обладает силой, которую не люди в него вкладывали, которая превосходит все, что они могут сделать. Человек может бросить семя в почву, но само Царство — деяние Божье.

На сверхъестественный характер Царства в настоящем указывают определяющие его слова. Множество глаголов используется в качестве сказуемых, подлежащее при которых — само Царство. Царство может приблизиться к людям (Мф. 3:2; 4:17; Мк. 1:15; и т. д.); оно может прийти (Мф. 6:10; Лк. 17:20; и т. д.), прибыть (Мф. 12:28), явиться (Лк. 19:11), действовать (Мф. 11:12). Бог может дать Царство людям (Мф. 21:43; Лк. 12:32), но они не властны передавать его друг другу. Более того, Бог может забрать Царство у людей (Мф. 21:43), но они не могут забирать его друг у друга, хоть и способны помешать другим входить в него. Люди могут войти в Царство (Мф. 5:20; 7:21; Мк. 9:47; 10:23; и т. д.), но нигде не говорится, что они создают или строят его. Люди могут принять Царство (Мк. 10:15; Лк. 18:17), унаследовать его (Мф. 25:34) и владеть им (Мф. 5:4), но не могут его установить. Они могут отказаться от Царства, т. е. не захотеть принять его (Лк. 10:11) или входить в него (Мф. 23:13), но они не могут его уничтожить. Они могут желать его (Лк. 23:51), молиться о его приходе (Мф. 6:10) и искать его (Мф. 6:33; Лк. 12:31), но они не могут ускорить его приход. Люди могут войти в Царство (Мф. 5:19; 8:11; Лк. 13:29; и т. д.), но не говорится, что Царство вырастет. Они могут что-то сделать для Царства (Мф. 19:12; Лк. 18:29), но не могут воздействовать на него. Люди могут проповедовать Царство (Мф. 10:7; Лк. 10:9), но только Бог может дать его людям (Лк. 12:32).

Характер Царства отражен в следующих словах Иисуса, записанных в Евангелии от Иоанна: «Царство (*basileia*) Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство (*basileia*) Мое, то служители Мои подвизались бы [за Меня], чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство (*basileia*) Мое не отсюда» (Ин. 18:36). В RSV слово *basileia* правильно переводится как «царская власть». Источник и характер Царства Иисуса — более высокого порядка, чем этот мир; оно — от Бога, а не от этого мира. Царство — проявление Божьей воли; это деяние Самого Бога. Оно связано с людьми и может работать через них; но оно никогда не будет им подчинено. Оно остается Царством Божиим. Важно, что хотя люди должны принять Царство, это индивидуальное принятие — не пришествие Царства. Царство приходит

<sup>280</sup> С.Е.В. Cranfield, *Mark* (1959), 168.



не тогда, когда человек принимает его. Требование принять Царство основано на том, что в лице Иисуса Царство вошло в историю. Бог совершил нечто новое. Он посетил Свой народ в лице Иисуса, неся мессианское спасение. Это божественное деяние требует человеческого отклика, хоть и остается божественным.

## 8. Царство и церковь

**Литература:** G. Vos, *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church* (1903); G. Johnston, *The Church in the NT* (1943), 46-58; R. N. Flew, *Jesus and His Church* (1943), 17-99; G. Lindeskog, «The Kingdom of God and the Church», in *This Is the Church*, ed. A. Nygren (1950), 136-47; K. E. Skydsgaard, «Kingdom of God and Church», *SJTh* 4 (1951), 383-97; O. Cullmann, *Peter: Disciple-Apostle-Martyr* (1953); S. M. Gilmour, «The Kingdom and the Church», *Int* 7 (1953), 26-33; P. S. Minear, *Images of the Church in the NT* (1961); D. H. Wallace, «An Exegesis of Matthew 16:13-20», *Foundations* 5 (1962), 217-25; L. E. Keck, «An Exegesis of Matthew 16:13-20», *Foundations* 5 (1962), 226-37; R. O. Zorn, *Church and Kingdom* (1962); H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), 334-96; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963), 215-48; G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 239-73; D. M. Stanley, «Kingdom to Church», *The Apostolic Church in the NT* (1967), 5-37; R. P. Meye, *Jesus and the Twelve* (1968); R. Schnackenburg, *The Church in the NT* (1968).

Одна из наиболее трудных проблем в изучении Царства Божьего — это его отношения с церковью. Можно ли каким-то образом отождествлять Царство Божье с церковью? Если нет, то какие между ними отношения? В первые три века существования христианства Царство считалось исключительно эсхатологическим. В молитве II века говорится: «Помяни, Господи, Твою церковь... чтобы она собралась в святости с четырех сторон царства Твоего, которое Ты приготовил для нее».<sup>281</sup> Августин отождествлял Царство Божье с церковью,<sup>282</sup> что было подхвачено католической доктриной,<sup>283</sup> хотя Шнекенберг утверждает, что в последнее время католики воспринимают Царство с точки зрения *heilsgeschichtlichen* («истории спасения»), как искупительную деятельность Бога через церковь.<sup>284</sup> В некоторой степени отождествление Царства и церкви, хоть и в модифицированном виде, продолжилось в традиции Реформации<sup>285</sup> и в нынешние

<sup>281</sup> Didachē 10:5. См.: A. von Harnack, «Millennium», *Encyclopedia Britannica* (9th ed.), 16:328-29; D. H. Kromminga, *The Millennium in the Church* (1945).

<sup>282</sup> *City of God* 20.6-10.

<sup>283</sup> D. M. Stanley in *Theological Studies* 10 (1955), 1-29.

<sup>284</sup> *God's Rule and Kingdom* (1963), 116f.

<sup>285</sup> О Мф. 13:47-50 см. у Кальвина.

времена.<sup>286</sup> Для того чтобы установить, как соотносятся между собой эти понятия, надо внимательно рассмотреть каждое из них.

Многие ученые считают, что Иисус не собирался создавать церковь. Альфред Луази дал классическое определение этой точки зрения: Иисус предсказывал Царство Божье, но на самом деле это была будущая церковь.<sup>287</sup>

Поразительно, но примерно так же считают диспенсационалисты: Иисус предложил Израилю Царство в его земном (тысячелетнем) варианте, но когда они отказались, Он разработал новый замысел — создал церковь. (См. выше, с. 73.) Согласно этому толкованию, преемственности между Израилем и церковью не существует. Поэтому мы должны всесторонне изучить данную проблему.

Если миссия Иисуса, как мы решили, заключалась в предварительном исполнении эсхатологического свершения и если Царство Божье действительно вошло в историю через Его миссию, хоть и в совершенно неожиданной форме, то значит те, кто принимает провозглашение Царства, — не просто народ, наследующий эсхатологическое Царство, но и граждане Царства в настоящем, т.е., некоторым образом, церковь. Мы должны сначала исследовать отношение Иисуса к Израилю, понятие ученичества и отношение Израиля и учеников Иисуса к Царству Божьему. Затем, на этом фоне, мы сможем обсудить значение основания церкви.

### *Иисус и Израиль*

Здесь для нас важны несколько моментов. Во-первых, нельзя сказать, что Иисус имел твердое намерение учредить новое движение в Израиле или вне его. К иудейскому народу Он пришел как иудей. Он признавал авторитет Ветхого Завета, исполнял храмовые обряды, поклонялся в синагоге и всю жизнь вел Себя как иудей. Хотя иногда Он покидал иудейские пределы, Он настаивал на том, что Его миссия связана с иудеями: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 15:24). Когда Он посылал Своих учеников проповедовать, Он посылал их не вообще к язычникам, а только к Израилю (Мф. 10:5-6). Нетрудно понять причины этого. Иисус опирался на Ветхий Завет и обетования пророков и признавал, что Израиль, которому были даны завет и обетования, — подлинный «сыны царства» (Мф. 8:12). Слова о заблудших овцах дома Израиля не означают, что язычники — не заблудшие; они значат, что только Израиль — народ Божий, следовательно, ему принадлежит обетование Царства. Итак, миссией Иисуса было провозгласить Израилю, что Бог уже действует для выполнения обетований и реализации истинной судьбы Израй-

<sup>286</sup> J. Orr, *The Christian View of God and the World* (1897), 358; H. B. Swete, *The Parables of the Kingdom* (1920), 31, 56.

<sup>287</sup> A. Loisy, *The Gospel and the Church* (1908), 166.

ля. Израиль был избранным народом Божиим, поэтому век свершения предлагался не всему миру, но только детям завета.

Второй важный момент заключается в том, что Израиль в целом не принял ни Иисуса, ни Его весть о Царстве. Иисус действительно взывал к Израилю до самого конца, но, скорее всего, уже не ожидал, что народ примет Его и Он сможет установить царство морали и праведности, которое привело бы иудейский народ к нравственной победе над Римом.<sup>288</sup> Иисус действительно был разочарован и опечален реакцией иудеев (Мф. 23:37 и далее) и пророчеством о гибели Иерусалима (Лк. 19:42 и далее), но это еще не значит, что Иисус не понял сразу, какой будет эта реакция.<sup>289</sup> Мы не можем проследить точную хронологию событий или все этапы неприятия Иисуса по причине самого характера евангелий, но мы можем сделать вывод, что это неприятие Он ощутил очень рано. Лука не случайно еще в самом начале своего евангелия рассказывает, как Иисуса не приняли в Назарете (Лк. 4:16-30; см. также Мк. 6:1-6), чтобы нотка мессианского свершения и отказа Израиля от Мессии прозвучала в начале служения Иисуса.<sup>290</sup> Марк тоже с самого начала рассказывает о конфликтах и неприятии, и у него есть фраза, неявно намекающая на печальный итог: «Придут дни, когда отнимется у них жених» (Мк. 2:20). Причины, по которым иудеи отвергли Иисуса, непросты, но Дж. М. Робинсон считает, что основная из них — нежелание иудейских властей принять Царство, которое провозглашал Иисус, и покаяться, как Он того требовал.<sup>291</sup> Провозглашение Царства и призыв к покаянию были с самого начала отличительными признаками служения Иисуса, следовательно, как с исторической, так и с психологической точек зрения разумно было бы предположить, что и противодействие наблюдалось с самого начала и постепенно нарастало, вплоть до смерти Иисуса.

Есть и третий, не менее важный момент. В то время как Израиль в целом, и руководители и народ, не принял предложенное Иисусом Царство, значительное количество людей Ему поверило. Быть учеником Иисуса было не то же самое, что быть учеником иудейского рабби. Ученики раввинов повиновались не им, но Торе; ученики Иисуса — одному лишь Ему. Раввины предлагали ученикам нечто, от них не зависящее; Иисус — только Себя. Иисус требовал от Своих учеников беспрекословного повиновения. Они должны были стать не просто учениками, но *douloi*, «слугами», «рабами» (Мф. 10:24 и далее; 24:45 и далее; Лк. 12:35 и далее, 42 и далее). В иудаизме нет

<sup>288</sup> Таков основной тезис в R. Dunkerley, *The Hope of Jesus* (1953).

<sup>289</sup> A. M. Hunter, *The Works and Words of Jesus* (1950), 94.

<sup>290</sup> N. B. Stonehouse, *The Witness of Luke to Christ* (1951), 70-76; N. Geldenhuys, *Luke* (1950), 170.

<sup>291</sup> *The Problem of History in Mark* (1957), 49. См. также V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus* (1954), 89.

ничего равного этим отношениям.<sup>292</sup> Быть учеником Иисуса значило не просто следовать Его примеру; это предполагало, что надо полностью подчинить себя Ему и Его вести. Происходило так потому, что в лице Иисуса и в Его служении проявлялось Царство Божье. В Его лице люди сталкивались с Самим Богом.

Следовательно, раз Иисус провозглашал мессианское спасение, раз Он предлагал Израилю свершение его истинной судьбы, значит, эта судьба на самом деле свершилась для тех, кто принял Его весть. Эти люди, принявшие мессианское спасение, и стали подлинным Израилем, представителями всего народа. Хотя к ученикам Иисуса слово «Израиль» нигде не относится, сама идея отождествления присутствует. Ученики Иисуса приняли мессианское спасение и стали народом Царства, истинным Израилем.

### *Верные Израиля*

Представление об учениках Иисуса как о подлинном Израиле следует понимать в контексте ветхозаветного представления о верных Израиля. Пророки говорили об Израиле в целом как о дерзкой и непокорной стране, которая подвергнется божественному осуждению. Но все-таки в этой стране бунтовщиков есть и верные, и Бог позаботится о них. Верующие — настоящий народ Божий.

Иисус нигде прямо не говорит о понятии верных. Но разве не является упоминание об учениках как о «малом стаде» (Лк. 12:32) отражением ветхозаветного представления об Израиле как овцах на Божьем пастбище, которые теперь воплотились в учениках Иисуса (Ис. 40:11)? Разве здесь не имеются в виду именно верные? Речь идет не об отдельном стаде.<sup>293</sup> Израиль по-прежнему остается Божиим стадом (Мф. 10:6; 15:24), но стадо это непокорно, зловерно, это «заблудшие овцы». Иисус пришел как пастырь (Мк. 14:27; Ин. 10:11), чтобы «взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19:10), исполнив пророчество Иез. 34: 15 и далее; спасти заблудших овец Израиля, привести их под кров мессианского спасения. Израиль в целом глух к призыву Пастыря; но те, кто услышал и последовал за Ним, стали Его маленьким стадом, подлинным Израилем. Между образом стада и заветным обществом Израиля существует прямая очевидная связь.<sup>294</sup>

В Лк. 12:32 подчеркивается эсхатологический аспект Царства, ученики Иисуса унаследуют его потому, что являются Его малым стадом. Пастырь нашел их и привел домой (Лк. 15:3-7). Они теперь —

<sup>292</sup> К.Н. Rengstorf, *TDNT* 4:447.

<sup>293</sup> Иеремиас справедливо настаивает на том, что Иисус не намеревался отдельно собирать верных, но призывал к спасению весь Израиль (*ZNTW* 42 [1949], 184-94). Однако пророки часто пишут о верных внутри неверного народа, а не отдельно от него. Кэмпбелл указывает, что в Ветхом Завете верные нигде не отождествляются с конкретной группой или классом, таким как рехавиты (J.C. Campbell, *SJTh* 3 [1950], 79). См.: Иер. 5:1-5; Ам. 5:14-15; Ис. 6:13.

<sup>294</sup> P.S. Minear, *Images of the Church in the NT* (1961), 85.

истинное стадо, Божий народ, и Бог даст им эсхатологическое Царство.

Призыв Иисуса к двенадцати ученикам обычно рассматривается как символический акт, обозначающий преемственность между учениками и Израилем. То, что эти двенадцать человек представляют Израиль, видно из их эсхатологической роли. Они будут сидеть на двенадцати престолах, чтобы «судить двенадцать колен Израилевых» (Мф. 19:28; Лк. 22:30). Вне зависимости от того, выпадет ли двенадцати апостолам решать будущую судьбу Израиля на суде<sup>295</sup> или же править им,<sup>296</sup> судьба этих двенадцати — быть во главе эсхатологического Израиля.

То, что эти двенадцать человек должны были составить ядро подлинного Израиля, не исключает связи числа 12 с указанием на весь народ как *qāhāl* Иисуса.<sup>297</sup> Двенадцать — символическое число, относящееся как к прошлому, так и к будущему: к старому Израилю и к Израилю эсхатологическому.<sup>298</sup>

Двенадцать апостолов должны стать правителями эсхатологического Израиля; но они уже приняли благословения и силы эсхатологического Царства. Поэтому они представляют не только эсхатологический народ Божий, но и тех, кто в настоящем принял предложение мессианского спасения. Разыграв в жизни притчу об избрании двенадцати, Иисус тем самым показал, что создает новое общество, которое заменит народ, отвергший Его весть.<sup>299</sup>

### Мф. 16:18-19

В контексте выбора учеников и связи этого выбора с Израилем и Царством Божьим, высказывание в Мф. 16:18 и далее соответствует учению Иисуса вообще. Фактически эта фраза с очевидностью отражает суть всей миссии Иисуса и отклик Израиля на нее. Речь не идет о создании организации или учреждения, и весь отрывок следует понимать не с точки зрения отдельной христианской *ekklēsia* как тела и невесты Христа, но с точки зрения ветхозаветного представления об Израиле как Божьем народе. Идея «создания» народа принадлежит Ветхому Завету.<sup>300</sup> Более того, *ekklēsia* как библейский термин обозначает Израиль как собрание или общину Яхве, перевод еврейского слова *qāhāl*.<sup>301</sup> Нельзя с уверенностью утверждать, ис-

<sup>295</sup> К. Н. Rengstorf, *TDNT* 2:327.

<sup>296</sup> 1 Цар. 8:5; 4 Цар. 15:5; Пс. 2:10; 1 Мак. 9:73; Пс. Сол. 17:28. См. также W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957), 47.

<sup>297</sup> *Qāhāl* — еврейское слово, обозначающее Израиль как Божье собрание. Значение числа двенадцать подчеркивается в W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957), 47.

<sup>298</sup> См.: К. Н. Rengstorf, *TDNT* 2:326.

<sup>299</sup> См.: С. Е. В. Cranfield, *Mark* (1959), 127; J. W. Bowman, *The Intention of Jesus* (1943), 214.

<sup>300</sup> См.: Руфь 4:11; Иер. 1:10; 24:6; 31:4; 33:7; Пс. 27:5; 117: 22; Ам. 9:11.

<sup>301</sup> В Деян. 7:38 об Израиле говорится как об «*ekklēsia* в пустыне», и здесь не имеется

пользовал ли Иисус слово *qāhāl* или *'ēdāh*, каждое из которых обычно обозначало в Ветхом Завете Израиль как народ Божий.<sup>302</sup> К.Л. Шмидт утверждает, что использовался более поздний термин *k'ništā'*, на том основании, что Иисус относился к Своим ученикам как к особой синагоге, воплощающей подлинный Израиль.<sup>303</sup> Однако непохоже, чтобы Иисус собирался учредить особую синагогу. Он мог воспринимать содружество учеников как подлинный Израиль внутри непокорного народа, но не относился к нему как к отдельному, «замкнутому» кругу. Он не учреждал нового типа поклонения, нового культа или новой организации. Его проповедь и учение не выходили за рамки общего контекста веры и религиозной практики Израиля. Заявление Иисуса о намерении создать Свою *ekklēsia* прежде всего значит, как мы это установили в результате исследований, что община, созданная Иисусом, сохраняет непосредственную преемственность с ветхозаветным Израилем. Отличительная черта *ekklēsia* в том, что она принадлежит Иисусу: «Моя *ekklēsia*», т. е. подлинный Израиль теперь нашел свое конкретное выражение в отношениях с Иисусом. Израиль как народ отверг мессианское спасение, провозглашенное Иисусом, но многие приняли его. Иисус считает, что Его ученики заняли место Израиля как истинный Божий народ.

Нет необходимости долго останавливаться на значении той скалы, на которой должен быть основан новый народ. С учетом семитических выражений, стоящих за греческим текстом, здесь мы имеем дело с игрой слов, что на греческом языке звучит так: *petros* (Петр) и *petra* (скала). Иисус, Который говорил по-арамейски, вероятно, сказал: «Ты *kēp ā'* [греч. *kēphas*], и на этой *kēp ā'* Я построю Мою церковь». Многие протестантские толкователи категорически не соглашались с католической церковью, видевшей в Петре официального главу церкви, и считали скалой либо Самого Христа (Люттер), либо веру Петра во Христа (Кальвин).<sup>304</sup> Кульман, напротив, утверждает, что скалой на самом деле был Петр, но не как официальный руководитель и не из-за своих личных достоинств, а как представитель апостолов, исповедующих Иисуса как Мессию. Скала — это исповедующий Петр.<sup>305</sup> Иисус предвосхищает новый этап жизни Своих уче-

в виду церковь в новозаветном смысле этого слова. См.: Вт. 5:22; Езд. 10:12; Пс. 21:22; 106:32; Иоиль 2:16; Мих. 2:5. См. также: G. Johnston, *The Doctrine of the Church in the NT* (1943), 36f.

<sup>302</sup> *'ēdāh* обычно переводится в Септуагинте как *synagōgē*, а не *ekklēsia*. В первых четырех книгах Моисея, а также в Иеремии и Иезекииле *qāhāl* в Септуагинте тоже переводится как *synagōgē*. И *qāhāl*, и *'ēdāh* в I веке по Р. X. были вытеснены словом *k'nēseṭ* (арам. *k'ništā'*), которое использовалось также в поместных иудейских синагогах.

<sup>303</sup> K. L. Schmidt, *TDNT* 3:525. См. также I. H. Marshall, *ET* 84 (1972-73), 359-64.

<sup>304</sup> B. Ramm, *Foundations* 5 (1962), 206-16. Найт полагает, что скала — это Сам Бог (G. A. F. Knight in *TT* [1960], 168-80).

<sup>305</sup> Peter: *Disciple-Apostle-Martyr* (1941), 206-12; см. также: A. Oepke, *StTh* 2 (1948), 157; O. Betz, *ZNTW* 48 (1957), 72f.; D. H. Wallace and L. E. Keck, *Foundations* 5

ников, этап, на котором Петр будет иметь большое влияние. Контекст никоим образом не указывает на официальное руководство Петра. Краеугольный камень легко может превратиться в камень преткновения, как это видно из последующих стихов.<sup>306</sup>

Высказывание об основании церкви соответствует учению Иисуса вообще и означает, что Он видел в тех, кто принял послание, детей Царства, подлинный Израиль, народ Божий. Какой должна быть «форма» нового народа, никак не уточняется. Высказывание об учениках как о «церкви» (Мф. 18:17) определяет их как отдельную общину, аналогичную иудейской синагоге, но не проливает света на форму или организацию новой общины.<sup>307</sup> Церковь как тело, отдельное от иудаизма, обладающее собственной организацией и обрядами, — более позднее историческое образование; новое же сообщество, созданное Иисусом как подлинный народ Божий, принявшее мессинское спасение, должно было существовать внутри непокорного народа как истинный Израиль.

### *Царство и церковь*

Теперь мы должны исследовать особые взаимоотношения между Царством и церковью, считая круг учеников Иисуса зародышем церкви, если не самой церковью.<sup>308</sup> Решение этой проблемы будет зависеть от определения Царства. Если понимать Царство динамически, его нельзя отождествлять с церковью. Царство — это прежде всего динамическое, царственное правление Бога, а затем сфера, в которой это правление осуществляется. Выражаясь библейским языком, Царство — это не его подданные. Народ Божий входит в Царство, живет в нем, подчиняется его правлению. Церковь — это общество Царства, но она никогда не может быть самим Царством. Ученики Иисуса принадлежат Царству, как Царство принадлежит им; но они не являются Царством. Царство — это правление Бога; церковь — общество, состоящее из людей.<sup>309</sup>

### *Церковь — это не Царство*

Отношения церкви и Царства можно сформулировать в пяти пунктах. Во-первых, в Новом Завете верующие не приравниваются к Царству. Первые миссионеры проповедовали Царство Божье, а не

(1962), 221, 230. То, что это выражение не предполагает официальной власти, видно из интересной аналогии в раввинском мидраше к Ис. 51:1. Бог был обеспокоен, потому что ничего не мог создать из нечестивого народа. «Когда Бог взглянул на Авраама, Он сказал: “Вот, Я нашел скалу, на которой могу воздвигнуть мир”. Итак, Он назвал Авраама скалой». (Strack and Billerbeck, *Kommentar* 1:733).

<sup>306</sup> См. P.S. Minear, *Christian Hope and the Second Coming* (1954), 186.

<sup>307</sup> Подлинность этого отрывка часто оспаривается, но «нет оснований считать, что Иисус не произносил этих слов» (F. V. Filson, *Matthew* [1960], 201).

<sup>308</sup> Вайя называет их «церковью в зародыше». D. O. Via, *SJTh* 11 (1958), 271.

<sup>309</sup> R. N. Flew, *Jesus and His Church* (1943), 13; H. Roberts, *Jesus and the Kingdom of God* (1955), 84, 107.



церковь (Деян. 8:12; 19:8; 20:25; 28:23,31). В этих отрывках заменить слово «царство» словом «церковь» невозможно. О людях как *basileia* говорится только в Отк. 1:6 и 5:10; но так происходит не потому, что люди — подданные Божьего царства, а потому, что они будут править вместе со Христом. «Мы будем царствовать на земле» (Отк. 5:10). В этих высказываниях «царство» — синоним слова «цари» и не относится к людям, которыми правит Бог.

Нигде в евангелиях Иисус не приравнивает Своих учеников к Царству. Часто подобное отождествление обнаруживали в притче о плевелах, и в самом деле: кажется, что слова о Сыне Человеческом, Который соберет всех делающих беззаконие «из Царства» (Мф. 13:41) перед приходом Царства Отца (Мф. 13:43), предполагают отождествление церкви с Царством Христовым.<sup>310</sup> Но из самой притчи с очевидностью следует, что поле — это мир, а не церковь (Мф. 13:38). Послание притчи не имеет ничего общего с природой церкви, но гласит, что Царство Божье вошло в историю, не изменив существующей структуры общества. Добро и зло в мире по-прежнему перемешаны, и так будет вплоть до последних времен, хоть Царство Божье и пришло. Слова об исключении зла из Царства относятся к будущему, а не к настоящему.<sup>311</sup>

Ошибочно также отождествлять Царство и церковь на основании Мф. 16:18-19. Вос слишком большое внимание уделяет метафорам, когда указывает, что в первой части говорится о строительстве дома, а во второй — об установке в нем дверей и запоров. «Просто невозможно, чтобы в первой части дом означал одно, а во второй — другое». Поэтому Вос с уверенностью заявляет, что Царство и церковь — одно.<sup>312</sup>

Однако метафоричность языка как раз и позволяет так гибко использовать разные оттенки значения. В этом отрывке говорится о неразрывной связи церкви и Царства, но не об их идентичности. Многие из фраз о входе в Царство ясно показывают, что войти туда не означает вступить в церковь. Было бы неверно говорить, что «церковь — это форма Царства Божьего, которую оно приняло на период между уходом и возвращением Иисуса».<sup>313</sup> В самом деле, между этими двумя понятиями существует некая аналогия, так как и Царство

<sup>310</sup> Такое отождествление усматривают в притчах Тренч, А.Б. Брюс, С.Гебель и Х.Б. Суит. См. также: N. B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, 238; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 222; S. E. Johnson, *1B 7:415, 418*; A. E. Barnett, *Understanding the Parables of Our Lord* (1940), 48-50; G. MacGregor, *Corpus Christi* (1958), 122.

<sup>311</sup> См. толкование этой притчи в главе 7.

<sup>312</sup> *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church* (1903), 150.

<sup>313</sup> E. Sommerlath, *ZSysTh* 16 (1939), 573. Такого же мнения придерживаются Линдеског: «Христово Царство на земле — это церковь» (Lindeskog, *This Is the Church* [A. Nygren, ed., 1958]), и Гилмур: «Церковь [не как учреждение, но как общество верующих] была Царством Божьим в историческом процессе» (S. M. Gilmour, *Int 7* [1953], 33).

как сфера Божьего правления, и церковь — системы, в которые могут войти люди. Но Царство как сфера текущего правления Бога невидимо, оно — не явление этого мира, в то время как церковь — эмпирическое тело, объединяющее в себе людей. Джон Брайт справедливо говорит, что нигде в Писании нет ни малейшего намека на то, что зримая церковь может либо быть Царством, либо породить его.<sup>314</sup> Церковь — это народ Царства, а не само Царство. Следовательно, не следует даже говорить о церкви как «части Царства» или же о том, что в эсхатологические времена церковь и Царство станут синонимами.<sup>315</sup>

### *Царство создает церковь*

Во-вторых, Царство создает церковь. Динамическое правление Бога, присутствующее в миссии Иисуса, побуждает людей к отклику, собирает их в новый тип общества. Присутствие Царства означало исполнение ветхозаветных обетований Израиля, связанных с ожиданием Мессии; но когда народ в целом отверг предложение, те, кто все-таки принял его, стали новым народом Божьим, детьми Царства, подлинным Израилем, зародышем церкви. «Церковь — лишь результат пришествия Царства Божьего в мир в миссии Иисуса Христа».<sup>316</sup>

Притча о неводе показывает нам характер церкви и ее отношения с Царством. Царство — это действие, подобное вытаскиванию невода из моря. В результате этого действия в невод попадает как хорошая рыба, так и плохая; когда же невод вытаскивается на берег, рыба должна быть рассортирована. Так действует на человечество Царство Божье. Оно не создает однородного общества; даже среди апостолов Иисуса мог оказаться предатель. Притчу эту надо толковать в контексте служения Иисуса, но принципы, которые из нее следуют, относятся к церкви. Царство Божье, действуя на людей, приводит к образованию смешанного общества, сначала — учеников Иисуса, потом — церкви. Эсхатологическое пришествие Царства будет означать суд как над человеческим обществом вообще (плевелы), так и над церковью в частности (невод). Пока эти времена не настали, общество, образовавшееся сейчас в результате действия Царства Божьего, будет включать в себя не только истинных детей Божьих. Получается, что эмпирическая церковь — неоднозначный образ. Это — люди Царства, однако они не идеальны, потому что среди них есть и те, кто не являются истинными детьми Царства. Следовательно, вход в Царство означает принадлежность к церкви; но вступление в церковь не обязательно тождественно входу в Царство.<sup>317</sup>

<sup>314</sup> *The Kingdom of God* (1953), 236.

<sup>315</sup> R.O.Zorn, *Church and Kingdom* (1962), 9, 83, 85ff. Несмотря на то что язык его весьма запутан, Зорн по большей части правильно разграничивает Царство и церковь.

<sup>316</sup> H.D.Wendland in *The Kingdom of God and History* (H.G.Wood, ed., 1938), 188.

<sup>317</sup> R.Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, 231.

### Церковь свидетельствует о Царстве

В-третьих, задача церкви — свидетельствовать о Царстве. Церковь не может созидать Царство или стать Царством, но церковь свидетельствует о Царстве — об искупительных деяниях Бога через Христа в прошлом и будущем. Это видно из поручения, которое Иисус дал Своим двенадцати апостолам (Мф. 10) и семидесяти ученикам (Лк. 10); эту идею провозглашают также апостолы в Книге Деяний.

Количество посланников в обоих случаях, как нам представляется, имеет символическое значение. Большинство ученых отрицает, что двенадцать апостолов, выбранных Иисусом, должны были символизировать ядро истинного Израиля. Однако, по признанию тех же ученых, число апостолов означало, что послание Иисуса обращено ко всему Израилю. Следовательно, мы также можем полагать, что число семьдесят символизирует весь мир; впервые Тора была дана всем народам на семидесяти языках, поэтому можно утверждать, что количество посланцев Иисуса наводило на мысль: Его послание должен услышать не только Израиль, но все народы.<sup>318</sup>

Есть и другие места Писания, из которых явствует, что Царство относится и к язычникам. Когда Израиль бесповоротно отверг предложение Царства, Иисус торжественно объявил, что Израиль — больше не народ, которым правит Бог, а его место займут другие, преданные Богу люди (Мк. 12:1-9). Матфей так истолковывает это высказывание: «Отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его» (Мф. 21:43). Иеремияс считает, что изначальное значение этой притчи — оправдание благовествования Иисуса нищим. Раз вожди народа не пожелали слушать послание, их место займут нищие, способные слушать и откликаться.<sup>319</sup> Однако в свете того, что в Ис. 5 под виноградником подразумевается сам Израиль, толкование Матфея, вероятнее всего, правильно, и притча означает: Израиль больше не будет народом виноградника Божьего, на его место придет другой народ, который примет весть о Царстве.<sup>320</sup>

Та же идея в эсхатологическом контексте появляется в высказывании о том, что дети Царства — Израиль — не приняли его, поэтому на их место придет с востока и запада множество язычников, чтобы принять участие в мессианском пире эсхатологического Царства Божьего (Мф. 8:11-12).

О том, как будет происходить спасение язычников, говорил Иисус на горе Елеонской. До того как наступят последние времена, «во всех

<sup>318</sup> К.Н. Rengsotrf, *TDNT* 2:634.

<sup>319</sup> J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (1963), 76. А. М. Хантер указывает, что это толкование представляется ему произвольным (А.М. Hunter, *Interpreting the Parables* [1960], 94).

<sup>320</sup> См. F.V. Filson, *Matthew*, 229f. Раввины учили, что в прошлом Израиль лишился Царства из-за своих грехов и оно отдавалось другим народам (Strack and Billerbeck, *Kommentar*, 1:876f.).

народах прежде должно быть проповедано Евангелие» (Мк. 13:10); из варианта Матфея, который, по мнению Иеремиаса, является более древним, понятно, что имеется в виду Благая Весть о Царстве Божьем (Мф. 24:14), которую проповедовал Сам Иисус (Мф. 4:23; 9:35). Авторы недавних критических трудов отрицают подлинность этого высказывания<sup>321</sup> или же истолковывают его как эсхатологическое провозглашение вести ангелами, в результате которого язычники будут обращены в последние времена.<sup>322</sup> Крэнфилд, однако, указывает, что глагол *kēryssein* («проповедовать», «провозглашать») у Марка всегда обозначает человеческое служение, поэтому, скорее всего, это слово в Мк. 13:10 обладает тем же смыслом, что и повсюду в Новом Завете. Это — часть эсхатологического замысла Бога: еще до последних времен все народы должны получить возможность услышать Евангелие.<sup>323</sup>

Здесь мы обнаруживаем еще один момент богословия ученичества: задача церкви — нести миру Благую Весть о Царстве. Израиль больше не свидетель о Царстве Божьем; его место заняла церковь. Вот почему К. Э. Скидсгор говорит, что история Царства Божьего стала историей христианских миссий.<sup>324</sup>

Если ученики Иисуса — это те, кто принял жизнь и общение Царства, и если эта жизнь — на самом деле предвосхищение Царства эсхатологического, то одна из основных задач церкви — в текущем грешном веке демонстрировать другим жизнь и общение Века Грядущего. Церковь обладает двойственным характером, она принадлежит двум векам. Это — народ Грядущего Века, по-прежнему живущий в этом, состоящий из грешных и смертных людей. Это значит, что хотя в этом веке церковь никогда не достигнет совершенства, тем не менее она должна демонстрировать жизнь совершенного порядка, эсхатологического Царства Божьего.<sup>325</sup>

Неявным экзегетическим доказательством подобной точки зрения может служить тот факт, что Иисус уделял большое внимание всепрощению и кротости Своих учеников. Забота о величии, которая свойственна этому веку, совершенно не характерна для жизни Царства (Мк. 10:35 и далее). Те, кто испытал Царство Божье, должны демонстрировать принадлежность к нему кротким желанием слушать, а не возвышаться.

Еще одно свидетельство жизни Царства — общение без злонаравия и гнева. Вот почему Иисус столько говорил о всепрощении, ибо совер-

<sup>321</sup> W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, 85f.

<sup>322</sup> J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (1958), 22f.

<sup>323</sup> С.Е.В. Cranfield, *Mark*, 399: «Проповедь Благой Вести — эсхатологическое событие». См. также: F.V. Filson, *Matthew*, 254; G.R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future* (1954), 194ff.

<sup>324</sup> К.Е. Skjoldsgaard in *SJTh* 4 (1951), 390.

<sup>325</sup> Эта тема прекрасно разработана в статье Скидсгора, см. предыдущую сноску.

шенное всепрощение — проявление любви. Иисус даже учил, что человеческое прощение и Божье прощение неразрывно связаны (Мф. 6:12,14). Притча о прощении ясно показывает, что человеческое прощение зависит от божественного (Мф. 18:23-35). Суть этой притчи такова: если люди, получившие от Бога безусловное и незаслуженное прощение, один из даров Царства, не хотят прощать сравнительно незначительные обиды другим, на самом деле они не верят в божественное прощение, и их поведение противоречит жизни и характеру Царства. Такие люди на самом деле не испытали прощения Бога. Вот почему обязанность церкви в наш эгоистичный, гордый и злобный век — демонстрировать жизнь и общение Царства Божьего и Века Грядущего. Такая демонстрация жизни Царства — неотъемлемый элемент свидетельства церкви о Царстве Божьем.

### *Церковь — орудие Царства*

В-четвертых, церковь — орудие Царства. Ученики Иисуса не только провозглашали Благою Весть о присутствии Царства; они были также орудиями Царства, с помощью которых, как и с помощью Самого Иисуса, вершились его дела. Проповедуя Царство, они исцеляли больных и изгоняли бесов (Мф. 10:18; Лк. 10:17). Хотя могуществом их наделил Иисус, это было то же самое могущество Царства, что проявлялось в деяниях Иисуса. Они осознали, что совершают чудеса благодаря силе, которая дана им извне, и именно поэтому они никогда не совершали чудеса, чтобы похвастаться или соревноваться друг с другом. О семидесяти учениках рассказывается как о людях беззаветной преданности и бескорыстных, как об орудиях Бога.

Эта истина косвенно отражена в словах о том, что врата ада не одолеют церкви (Мф. 16:18). Образ врат в царство мертвых — распространенное семитическое представление.<sup>326</sup> Точное значение этого высказывания не вполне ясно. Оно может значить, что врата ада, которые закрываются за всеми мертвыми, больше не смогут удерживать своих жертв, но вынуждены будут открыться перед властью Царства, которой облечена церковь. Церковь будет сильнее смерти, она спасет людей, выведя их из царства ада в царство жизни.<sup>327</sup> Однако, если принимать во внимание используемый глагол, следует предположить, что царство смерти — агрессор, нападающий на церковь.<sup>328</sup> Тогда это может значить, что врата смерти не смогут поглотить людей, которые получили спасение Царства Божьего. Перед могуществом Царства Божьего, действующего через церковь, смерть бессильна, ей не одержать победу. Необязательно связывать это с последним эсхатологическим столкновением, как это делает

<sup>326</sup> Ис. 38:10; Пс. 9:14; 106:18; Иов 38:17; Прем. Сол. 16:13; 3 Мак. 5:51; Пс. Сол. 16:2.

<sup>327</sup> Так считает Кульман (*Peter: Disciple-Apostle-Martyr*, 202).

<sup>328</sup> J. Jeremias, *TDNT* 6:927.

Иеремиас;<sup>329</sup> можно усмотреть здесь одну из составляющих борьбы Иисуса с сатаной,<sup>330</sup> в которой ученики Иисуса уже тоже принимают участие. Как орудия Царства, они освобождали людей от цепей болезни и смерти (Мф. 10:8). Мессианская борьба с силами смерти, которую вел Иисус, а вслед за Ним — и Его ученики, продолжится в будущем, и в этой борьбе церковь станет орудием Царства Божьего.

### *Церковь — хранитель Царства*

В-пятых, церковь — хранитель Царства. Раввины считали, что Израиль был хранителем Царства Божьего. Царство Божье было правлением Бога на земле, которое началось с Авраама и было вверено Израилю посредством закона. Поскольку правление Бога может осуществляться только через закон, а Израиль — хранитель закона, Израиль можно считать хранителем Царства Божьего. Когда язычники становились прозелитами и принимали закон, они подчинялись высшей власти, власти Царства Божьего. Божье правление передавалось язычникам через Израиль; только израильяне были «сынами царства».

В лице Иисуса правление Бога проявилось в новом искупительном событии, неожиданным образом явив в истории силы эсхатологического Царства. Народ в целом не принял провозглашение о божественном событии, но принявшие его стали истинными сынами Царства и получили возможность наслаждаться его благословениями и силами. Ученики Иисуса, Его *ekklēsia*, теперь стали хранителями Царства вместо народа Израиля. Царство было отнято у Израиля и отдано другим — *ekklēsia* Иисуса (Мк. 12:9). Ученики Иисуса не только свидетельствуют о Царстве и являются его орудиями, являя его силы в наш век; они также — его хранители.

Мысль об этом отражена в высказывании Иисуса о ключах. Иисус вручит Своей *ekklēsia* ключи от Небесного Царства, и все, что они будут связывать или разрешать на земле, будет связано или разрешено на небесах (Мф. 16:19). Хотя у раввинов выражение «связывать и разрешать» часто обозначает «запрещать и позволять» по отношению к определенным действиям, это выражение наиболее часто истолковывали как относящееся к административному управлению церковью.<sup>331</sup> Подобное представление основано на Ис. 22:22, где Бог доверяет Елиакиму ключ от дома Давида, т. е. поручает ему управление всем домом. Согласно этому толкованию, Иисус дал Петру право принимать решения по поводу управления церковью, главой которой он был назначен. Когда Петр отказался от иудейских обрядовых практик в пользу свободного общения с язычниками, он осуществил свою административную власть (Деян. 10 — 11).

<sup>329</sup> Loc. cit.

<sup>330</sup> P.S. Minear, *Images of the Church in the NT*, 50.

<sup>331</sup> Список литературы см.: O. Cullmann, *Peter: Disciple-Apostle-Martyr*, 204.

Такое возможно, но есть и другое, более правдоподобное толкование. Иисус осуждал книжников и фарисеев за присвоение ими ключа к знаниям, при том что они и сами не желали входить в Царство Божье, и другим не позволяли в него войти (Лк. 11:52). Ту же самую мысль высказывает и Матфей. «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что затворяете Царство Небесное человекам; ибо сами не входите и желающих войти не допускаете» (Мф. 23:13). В библейском языке знание — это не просто умопостижение. Это — «духовное обладание, основанное на откровении».<sup>332</sup> Власть, вверенная Петру, основана на откровении, т.е. духовном знании, которым обладают все двенадцать апостолов. Следовательно, ключи от Царства — это «духовное видение, позволяющее Петру вести других через врата откровения, которые сам он уже прошел».<sup>333</sup> Право связывать и разрешать — это право впускать людей в Царство Божье или исключать из него. Христос построил Свою *ekklēsia* на Петре и тех, кто вместе с ним обладал божественным откровением об Иисусе как Мессии. В силу того же самого откровения им вверены также средства для введения людей в сферу благословений Царства или исключения их из этой сферы (Деян. 10).

В пользу такого толкования говорит и то, что раввины использовали выражение о связывании и разрешении также для обозначения обвинения или оправдания.<sup>334</sup> Это значение встречается у Мф. 18:18, где говорится, что член общины, согрешивший против своего брата и не раскаивающийся, должен быть исключен из общения; ибо «что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе». Та же самая истина отражена в записанных Иоанном словах воскресшего Иисуса, Который разыгрывает притчу — дует на Своих учеников и обещает им послать Святого Духа, Помощника в будущем служении. Иисус говорит: «Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, [на том] останутся» (Ин. 20:23). Здесь нельзя видеть осуществление административных обязанностей; речь идет о свидетельстве о Царстве Божьем. Кроме того, этой властью обладает не только Петр, но и все ученики — вся церковь.

Фактически, ученики уже использовали свою власть связывать и разрешать, когда ходили по городам Израиля, провозглашая Царство Божье. Если их послание принимали, мир покоился на этом доме; но если его отвергали, дом был осужден (Мф. 10:14-15). Они действительно были орудиями Царства и прощали грехи; поэтому они были также хранителями Царства. Их служение заключалось в открыва-

<sup>332</sup> R. Bultmann, *TDNT* 1:700.

<sup>333</sup> R. N. Flew, *Jesus and His Church*, 95.

<sup>334</sup> Strack and Billerbeck, *Kommentar*, 1:738.

нии врат Царства перед людьми, — а перед теми, кто отвергал их послание, врата захлопывались.<sup>335</sup>

Эта истина звучит и в других местах. «Кто принимает вас, принимает Меня; а кто принимает Меня, принимает Пославшего Меня» (Мф. 10:40; см. также Мк. 9:37). Ту же нагрузку несет и яркая картина суда над агнцами и козличами (Мф. 25:31-46). Ее следует воспринимать не как описание последних времен, но как драма-притчу о важнейших истинах жизни. Иисус посылает Своих учеников (Своих «братьев», см. Мф. 12:48-50) в мир как хранителей Царства. Характер их проповеднической миссии отражен в Мф. 10:9-14. Гостеприимство слушателей — видимый признак реакции людей на послание. В некоторые города им придется приходить измученными и больными, голодными и жаждущими, а иногда их будут бросать в темницу за проповедь Благой Вести. Одни люди будут их приветствовать, примут их Весть и помогут им материально; другие отвергнут послание и посланников. «Деяния праведников — не просто произвольно осуществляемая благотворительность. Это исполнение Миссии Иисуса и Его последователей, чего бы это ни стоило, чем бы люди ни рисковали».<sup>336</sup> Если считать, что, согласно этой притче, люди, совершающие добрые дела, поступают «неосознанно», не думая о миссии и послании Иисуса, притча окажется совершенно вырванной из своего исторического контекста. В ней говорится о солидарности Иисуса и Его учеников, которых Он посылает в мир с Благой Вестью о Царстве.<sup>337</sup> Судьба людей в конечном итоге будет зависеть от того, как ониотреагируют на весть посланцев Иисуса. Принять их — значит принять Господа, их пославшего. Хотя эти функции неофициальны, ученики Иисуса — Его церковь — вполне реальным образом являются хранителями Царства. Провозглашение Евангелия о Царстве в этом мире покажет, кто войдет в эсхатологическое Царство, а кто туда не попадет.<sup>338</sup>

В итоге, хотя Царство и церковь неразрывно связаны, их нельзя отождествлять друг с другом. Царство исходит от Бога, церковь — от людей. Царство — это правление Бога, в котором можно испытать его благословения; церковь — общество тех, кто познал правление Бога и наслаждается Его благословениями. Царство создает церковь, работает через церковь и провозглашается миру церковью. Без церкви — без тех, кто признал правление Бога, — Царства быть не может, как не может быть и церкви без Царства Божьего; но эти два понятия остаются разными: правление Бога и общество людей.

<sup>335</sup> Об этом превосходно написано в: O.Cullmann, *Peter: Disciple-Apostle-Martyr*, 205.

<sup>336</sup> T.W.Manson, *The Sayings of Jesus* (1949), 251.

<sup>337</sup> Loc. cit. См. также: J.R.Michaels, «Apostolic Hardship and Righteous Gentiles», *JBL* 84 (1965), 27-37.

<sup>338</sup> D.O.Via, *SJTh* 11 (1958), 276f.



## 9. Этика Царства

Библиографию см.: W.S. Kissinger, *The Sermon on the Mount* (1975).

Литература: M. Dibelius, *The Sermon on the Mount* (1940); L. Dewar, *NT Ethics* (1949), 13-98; A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1950); W. Schweitzer, *Eschatology and Ethics* (1951); H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount* (1951); A. M. Hunter, *A Pattern for Life* (1953); T. W. Manson, *Ethics and the Gospel* (1960); H. K. McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount* (1961); H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), 285-333; J. Jeremias, *The Sermon on the Mount* (1963); G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 274-300; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT* (1965), 15-167; V. Furnish, *The Love Command in the NT* (1972); J. H. Yoder, *The Politics of Jesus* (1972); P. S. Minear, *Commands of Christ* (1972); J. Piper, «Love Your Enemies»: *Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and in the Early Christian Paraenesis: A History of the Tradition and Interpretation of Its Uses* (1979); B. Gerhardsson, *The Ethos of the Bible* (1981); R. Guelich, *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding* (1982); J. Lambrecht, *The Sermon on the Mount* (1985); W. A. Meeks, *The Moral World of the First Christians* (1986); B. Chilton and J. I. H. McDonald, *Jesus and the Ethics of the Kingdom* (1987); L. S. Cahill, «The Ethical Implications of the Sermon on the Mount», *Int* 41 (1987), 144-56; W. Schrage, *The Ethics of the NT* (1987); G. R. Beasley-Murray, «Matthew 6:33: The Kingdom of God and Ethics of Jesus», in *NT und Ethik*, ed. H. Merklein (1989), 84-98; E. Lohse, *Theological Ethics of the NT* (1991).

Многие учения Иисуса касаются человеческого поведения. Заповеди блаженства, золотое правило и притча о добром самарянине — избранные места мировой этической литературы. Мы должны попробовать понять, как соотносятся между собой этическое учение Иисуса и Его проповедь о Царстве Божьем. В качестве отправной точки этого анализа следует выделить несколько наиболее важных направлений.

### Обзор проблемы

Многие ученые оставляют без внимания богословие Иисуса, сосредотачиваясь на Его этическом учении и находя в нем непреходящее значение. Согласно Ф. Дж. Пибоди, Иисус прежде всего призывал не к созданию ортодоксального кодекса и не к экзистенциальному религиозному опыту, но к моральному образу жизни.<sup>339</sup> Иудейский

<sup>339</sup> F. G. Peabody, *Jesus Christ and Christian Character* (1906), 103.

ученый Клаузнер предпочитает опустить чудеса и мистические высказывания, подтверждающие божественность Сына Человеческого, и оставляет только моральные предписания и притчи, таким образом очищая самое прекрасное собрание этических учений в мире от «лишних примесей». «Если в один прекрасный день это этическое учение освободится от покровов чудес и мистики, Этическая Книга Иисуса станет величайшим сокровищем литературы Израиля всех времен».<sup>340</sup>

Толкователи старого либерализма считали, что главная истина Царства Божьего — личный религиозный и этический опыт. Апокалипсис — только оболочка, в которую заключено ядро религиозно-этического учения Иисуса и которую можно удалить без особого вреда для сути учения. С этой точки зрения этика Иисуса была идеальным стандартом поведения на все случаи жизни во все времена, черпающим подлинность и авторитетность в себе самом.

Отсылка к этому старому либеральному толкованию могла бы представлять интерес только для архивариуса, если бы той же самой точки зрения не придерживались и современные ученые. Л. Х. Маршалл, анализируя этику Иисуса, уделяет эсхатологии не больше внимания, чем Клаузнер. Маршалл скептически относится к попыткам определить и классифицировать понятие Царства Божьего в евангелиях. Однако связь между представлением Иисуса о Царстве и Его этикой «кристально ясна». Классическое место — Лк. 17:20-21, где говорится, что Царство Божье — это правление Бога в индивидуальной душе. Маршалл подкрепляет свое толкование словами Гарнака. Он согласен с тем, что Иисус часто говорил об эсхатологическом пришествии Царства, но для исследований Маршалла это не имеет значения; потому что если Царство приходит в общество так, как это происходит сейчас, окончательное свершение произойдет тогда, когда все люди будут обращены. «Все этическое учение Иисуса — это просто изложение этики Царства Божьего, того, как люди неизбежно будут вести себя, когда действительно подчинятся правлению Бога».<sup>341</sup>

Весьма популярная «реализованная эсхатология» Ч. Х. Додда, хоть и эсхатологическим языком, излагает примерно то же толкование. Учение Иисуса — это этика не для тех, кто ждет конца века секо, но для тех, кто уже испытал конец этого века и пришествие Царства Божьего. Этика Иисуса — это моральная идея, выраженная в свете абсолюта и основанная на фундаментальных, безвременных, религиозных принципах,<sup>342</sup> так как Царство Божье — это пришествие вечного во время. В. Швейцер

<sup>340</sup> J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (1925), 414, см. также 381.

<sup>341</sup> L. H. Marshall, *The Challenge of NT Ethics* (1947), 31.

<sup>342</sup> C. H. Dodd, *History of the Gospel* (1938), 125; «The Ethical Teaching of Jesus», in *A Companion to the Bible* (T. W. Manson, ed., 1939), 378. Мнение Додда поддерживает также L. Dewar, *An Outline of NT Ethics* (1949), 58f., 121.

справедливо утверждает, что трудно заметить разницу между взглядами Додда и этикой, основывающейся на идее постоянной созидательной деятельности Бога или вере в Провидение. Все это может привести к выводу, что этика в конечном итоге равнозначна эсхатологии, и получается ветхозаветное учение о суде и благодати Бога в истории.<sup>343</sup>

Диаметрально противоположна этим неэсхатологическим толкованиям — «промежуточная этика» Альберта Швейцера. Альберт Швейцер утверждал, что Иисус учил не этике будущего Царства, потому что Царство будет выше этики, вне представлений о добре и зле. Этика Иисуса, задуманная для краткого промежутка до пришествия Царства, прежде всего учила покаянию и моральному переждению. Однако этическое движение должно было оказывать влияние на Царство и ускорять его пришествие. Так как этика Иисуса — средство приближения Царства, эсхатологическая этика может быть преобразована в этическую эсхатологию и приобрести, таким образом, вечную ценность.<sup>344</sup>

Мало кто из ученых, в целом принявших эсхатологическое толкование Альберта Швейцера, взял на вооружение его промежуточную этику. Ганс Виндиш<sup>345</sup> пересмотрел Нагорную проповедь в свете взглядов Швейцера и обнаружил, что в ней бок о бок сосуществуют два типа этических учений: эсхатологическая этика, обусловленная ожиданием грядущего Царства, и этика премудрости, полностью неэсхатологическая. Виндиш настаивает, что исторический экзегезис должен показать: эти два типа этики действительно несовместимы. В основном этика Иисуса эсхатологична и по своей сути отличается от этики премудрости. Это — новое законодательство, т.е. правила допуска в эсхатологическое Царство; следовательно, их надо воспринимать буквально и беспрекословно им следовать. Их радикальный характер объясняется не неизбежностью пришествия Царства, а абсолютной волей Бога. Поэтому нет смысла спрашивать, применимы ли на практике эти этические требования, ведь воля Божья не зависит от практических соображений. Иисус считал, что люди способны выполнить Его требования; что их спасение в грядущем Царстве зависит от повиновения. Религия Нагорной проповеди — это прежде всего религия дел. Однако такая эсхатологическая этика отличалась крайними, героическими установками, далеко выходящими за рамки нормы, и Сам Иисус был не способен выполнить ее требования.

<sup>343</sup> W.Schweitzer, *Eschatology and Ethics* (1951), 11. Этот памфлет в «Экуменических исследованиях» — превосходный, хоть и краткий обзор того, как решается данная проблема современными авторами.

<sup>344</sup> A.Schweitzer, *The Mystery of the Kingdom of God* (1913), 94-115.

<sup>345</sup> *The Meaning of the Sermon on the Mount* (1951).

Другие ученые, такие как Мартин Дибелиус, верившие, что Иисус провозглашал эсхатологическое Царство, истолковывают Его этику как изъявление чистой и безусловной Божьей воли без каких бы ни было компромиссов, — это требования, предъявляемые Богом к людям везде и всегда. В грешном мире полностью соответствовать этим требованиям невозможно, поэтому окончательную ценность они обретут только в эсхатологическом Царстве Божьем.<sup>346</sup>

А. Н. Уайлдер в своем труде «Эсхатология и этика в учении Иисуса» дает едва ли не наиболее полный за последнее время анализ данной проблемы. Уайлдер, как мы уже говорили (с. 106), понимает важность эсхатологии. Свою этику Иисус излагает в форме правил допуска в грядущее эсхатологическое Царство, где человека ждет награда или наказание. Но, как полагает Уайлдер, апокалиптика по самой своей природе мистична. Это описание неопишуемого с помощью воображения. Иисус предвидел великий исторический кризис, который Он описывал поэтически, апокалиптическим языком, и не нужно воспринимать Его слова буквально. Следовательно, эсхатологический аспект этики Иисуса — формален и второстепенен. Помимо эсхатологического Царства с его эсхатологическим воздаянием, Иисус учил также новой ситуации, которая возникла с появлением Иоанна Крестителя и Его Самого; и этика этой новой ситуации определялась не эсхатологией, но природой и характером Бога. Связь между будущим эсхатологическим Царством и текущим спасением чисто формальна.<sup>347</sup>

Рудольф Бультман — сторонник «последовательной эсхатологии», но считает, что значение послания Иисуса — не неотвратимость Царства, а всепроникающее ощущение близости Бога. Бультман рассматривает этику Иисуса как определение условий допуска в грядущее Царство. Содержание этики Иисуса — просто необходимость. Царство близко, Бог близок, поэтому требуется только одно: принять решение в последний эсхатологический час.<sup>348</sup> Таким образом, Бультман превращает этику Иисуса в экзистенциальное требование принять решение. Иисус был не учителем этики, личной или социальной. Он не учил абсолютным принципам или правилам поведения. Он требовал только одного: принять решение.

Диспенсационалисты, с их теорией об отсроченном царстве Давида, истолковывают этику Нагорной проповеди как новое законничество, которое не имеет ничего общего с Евангелием благодати, но относится к Царству Давида. Для христиан эта проповедь имеет моральное значение, но прежде всего она в буквальном смысле относит-

<sup>346</sup> M. Dibelius, *The Sermon on the Mount* (1940), 51f., см. также: *Jesus* (1949), 115; P. Ramsey, *Basic Christian Ethics* (1952), 44; E. F. Scott, *The Ethical Teaching of Jesus* (1924), 44-47.

<sup>347</sup> A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1950).

<sup>348</sup> R. Bultmann, *Jesus and the Word* (1934), 72ff.

ся к праведному правлению на земле в период тысячелетнего Царства. «В ней говорится не о том, как сейчас быть угодным Богу, а о том, кто будет угоден Богу в Царстве...» «Нагорная проповедь — это по сути закон; закон Моисея, облеченный высшей властью».<sup>349</sup> «Все обетования царства для отдельных личностей основаны на человеческих заслугах... Это завет дел, самое важное слово в нем: поступайте... Как человек прощает, так и он будет прощен».<sup>350</sup> «Как правило жизни, эта проповедь обращена к иудеям перед распятием и иудеям грядущего Царства, следовательно, сейчас этот закон не действует».<sup>351</sup> «Как далека эта достигаемая человеком праведность, превосходящая праведность книжников и фарисеев, от “дара правды”, данного тем, кто получил в изобилии благодать. Однако многие принимают систему, требующую сверхзаслуг, и не понимают при этом, что Христос ничего не говорит о таких драгоценных вещах, как совершенное устояние и вечная безопасность».<sup>352</sup>

В недавно вышедших трудах диспенсационалисты более осторожны в выражениях и пытаются сочетать закон земного царства — Нагорную проповедь — с благодатью. «Нагорная проповедь отражает требования закона Царства, которым человек может соответствовать только с помощью благодати».<sup>353</sup> Однако это — неверное понимание Царства Божьего и Нагорной проповеди.

Из этого обзора видно, что этическое учение Иисуса и Его взгляды на Царство следует рассматривать в совокупности. Мы приходим к выводу, что этику Иисуса лучше всего истолковывать в контексте динамического представления о правлении Бога, которое уже явилось в Его лице, но окончательно свершится только в эсхатологические времена.<sup>354</sup>

### **Иисус и закон**

Отношения Иисуса с законом Моисея в какой-то степени аналогичны Его отношениям с Израилем как народом Божьим. Он предложил Израилю исполнение обетования о мессианском спасении; но когда люди отказались его принять, Он нашел других учеников, ставших истинным народом Божьим, в котором сбылись надежды Ветхого Завета. В отношении Иисуса к закону Моисея присутствуют как преемственность, так и новизна. Иисус рассматривал Ветхий Завет как богодухновенное Слово, а закон — как божественные пра-

<sup>349</sup> C. Feinberg, *Premillennialism or Amillennialism?* (1954), 90.

<sup>350</sup> L. S. Chafer, *Systematic Theology* (1947), 4:21 ff.

<sup>351</sup> *Ibid.*, 5:97.

<sup>352</sup> *Ibid.*, 112. Более подробное и критическое изложение этой позиции см.: G. E. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom of God* (1952), 104ff., см. также приведенный там список литературы.

<sup>353</sup> См. в особенности A. J. McClain, *The Greatness of the Kingdom* (1959), и *The New Scofield Reference Bible* (1967), 987.

<sup>354</sup> S. M. Gilmour in *JR* 21 (1941), 253-64; A. M. Hunter, *A Pattern for Life* (1953), 106-7.

вила жизни. Сам Он исполнял предписания закона (Мф. 17:27; 23:23; Мк. 14:12) и никогда не критиковал Ветхий Завет сам по себе, считая его Словом Божиим. Фактически Его миссия представляла собой исполнение подлинного замысла закона (Мф. 5:17).<sup>355</sup> Следовательно, Ветхий Завет не утратил своего значения (Мф. 5:17-18).

Эта тема исполнения означает, что началась новая эпоха, когда роль закона должна быть определена по-новому. Закон и пророки действовали до прихода Иоанна; после Иоанна наступает период мессианского спасения (Мф. 11:13 = Лк. 16:16). Для этого нового порядка характерны новые отношения между Богом и человечеством. Посредником в этих отношениях является уже не закон, но Сам Иисус и Царство Божье, явленное в Нем.<sup>356</sup> Иисус считал, что все развитие Ветхого Завета было направлено к Нему и в Нем достигло конечной цели. Его мессианское служение и присутствие Царства — исполнение закона и пророков.

Итак, Иисус претендовал на авторитет, равный авторитету Ветхого Завета. По характеру Его проповеди резко отличаются от раввинских, потому что раввины опирались на авторитет своих предшественников. Иисус же даже не придерживается традиционной пророческой формулировки: «Так сказал Господь». Напротив, Он говорит от Себя как власть имеющий, постоянно подчеркивая: «Я вам говорю». Часто повторяемое слово «аминь», которое встречается во многих Его высказываниях, следует понимать именно в этом ключе, потому что оно обладает значением ветхозаветного: «Так сказал Господь».<sup>357</sup>

Иисус силой Своего слова опроверг толкование книжников, считавшееся частью самого закона. Это были учения книжников по поводу субботы (Мк. 2:23-28; 3:1-6; Лк. 13:10-21; 14:1-24), поста (Мк. 2:18-22), обрядовых очищений и омовений (Мф. 15:1-30; Мк. 7:1-23; Лк. 11:37-54) и разницы между «праведниками» и «грешниками» (Мк. 2:15-17; Лк. 15:1-32). Более того, Он заново истолковал роль закона в новой эпохе мессианского спасения. Говоря, что пища не может осквернить человека (Мк. 7:15), Он, таким образом, провозглашает всю пищу чистой, как объясняется в Мк. 7:19, в принципе отменяя всю традицию соблюдения обрядов. Иисус Своей собственной властью отменяет принцип обрядовой чистоты, о которой говорится во многих заповедях Моисея. Праведность Царства теперь не зависит от исполнения закона, а явля-

<sup>355</sup> Слово, которое переводится как «исполнить», может означать «утвердить, подтвердить, укрепить», т. е. Иисус отстаивал постоянство Закона и повиновался ему (см. В. Н. Branscomb, *Jesus and the Law of Moses* [1930], 226-28). Однако, принимая во внимание всю миссию Иисуса, «исполнить», скорее всего, значит довести до полного выражения, осуществить замысел. «Само Его пришествие было исполнением закона» (Н. Kleinknecht and W. Gutbrod, *TDNT* 4:1062).

<sup>356</sup> Н. Kleinknecht and W. Gutbrod, *TDNT* 4:1060.

<sup>357</sup> J. Jeremias, *NT Theology* (1971), 36.

ется результатом искупительного деяния Бога; пророки предвидели это событие, теперь же оно становится реальностью в служении Иисуса.<sup>358</sup>

### Этика правления Бога

Теперь мы должны рассмотреть, как этическое учение Иисуса соотносится с Его посланием о Царстве Божьем. Важнейший вклад в изучение этого вопроса внес Виндиш,<sup>359</sup> проведя различие между историческим и богословским экзегезисом. В историческом плане Нагорная проповедь должна истолковываться строго в рамках Ветхого Завета и иудаизма, Царство в ней рассматривается как «святое обиталище мессианского спасения и т.п.», т.е. как Грядущий Век. Это — «последовательная эсхатология»; в ее свете этика Иисуса — свод правил, определяющих, кто войдет в эсхатологическое Царство. Для современного человека такое историческое истолкование не имеет особого значения, потому что мы больше не ждем эсхатологического Царства; следовательно, эсхатологическая этика Иисуса оторвана от практической жизни и невыполнима. Поэтому современный человек должен прибегнуть к богословскому экзегезису, «применив важное открытие исторического экзегезиса, согласно которому в Талмуде слово, которым Иисус обозначал Царство (*malkuth*), почти всегда обозначает Господство Бога, правила, которые установлены для людей, желающих исполнять Божий закон».<sup>360</sup>

Нам разделение Виндиша представляется произвольным — он не учитывает подлинного значения Царства Божьего. Если в результате исторического экзегезиса обнаружилось, что *malkūt* в раввинской мысли обозначало Господство Бога, и если раввинская мысль играла большую роль во времена Иисуса, почему историческое значение этого термина в учении Иисуса не могло быть именно таким?<sup>361</sup> Виндиш допускает, что неотвратимость наступления Царства — не главное; главное — что Бог будет править.<sup>362</sup> В свете всего этого нам следует заключить, что исторически провозглашение Иисусом Царства означало правление Бога. Более того, именно в этом контексте следует рассматривать два типа этики, потому что так называемая этика премудрости — это этика текущего правления Бога. Виндиш соглашается с тем, что Нагорная проповедь адресована ученикам «уже обращенным, детям Божиим внутри завета Израиля...».<sup>363</sup> Однако когда Виндиш добавляет: «Или христианского общества», он вкла-

<sup>358</sup> Высказывания о новых одеждах и новых мехах указывают, что благословения мессианского века, который уже наступил, не вмещаются в старую форму иудаизма (Мк. 2:21-22).

<sup>359</sup> H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*.

<sup>360</sup> *Ibid.*, 199f., 62, 28f.

<sup>361</sup> См. G. E. Ladd, *JBL* 81 (1962), 230-38.

<sup>362</sup> H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*, 29.

<sup>363</sup> *Ibid.*, 111.

дывает в текст значение, которого тот не имеет. Конечно, евангелия — продукт христианского общества, но в проповеди ничего не говорится ни о рождении свыше, ни о пребывании Святого Духа, ни о новой жизни во Христе — говорится только о Царстве Божьем, которое может быть понято как правление Бога в будущем и настоящем. Действительно, как указывает Иеремияс,<sup>364</sup> проповедь предполагает провозглашение Царства Божьего. Проповедь — не закон, но Евангелие. Прежде чем чего-то требовать, Бог дарит. В миссии Иисуса проявилось правление Бога, именно оно является той внутренней мотивацией, о которой говорит Виндиш.<sup>365</sup> (См. выше, с. 78.) Бог, Которого провозглашал Иисус, — это Бог, посетивший людей в лице Иисуса с возложенной на Него миссией, чтобы принести им мессианское спасение о прощении и общении. Именно это связывает премудрость и эсхатологическую этику воедино. Те же, кто сегодня воспринял правление Бога, войдут в эсхатологическое Царство. «Другая сотериология», как Виндиш называет заповеди блаженства, на самом деле не другая; это — самая яркая отличительная черта миссии и послания Иисуса. «Если рассматривать Нагорную проповедь без учета того, что Бог сейчас установил Свое Царство на земле, она может показаться надуманным идеализмом или патологическим, саморазрушительным фанатизмом».<sup>366</sup>

Автор другого значительного современного исследования приходит к выводам, не имеющим ничего общего с выводами Виндиша. Уайлдер, как и Виндиш, обнаруживает как этику, оправданную эсхатологически, так и неэсхатологическую этику спасения в настоящем времени, которая оправдана исключительно волей Божьей. Уайлдер, в отличие от Виндиша, настаивает на том, что важнее всего — воля Божья, в то время как эсхатология — формальный и второстепенный мотив. Как мы уже видели, некоторые критики поэтому пришли к выводу, что Уайлдер попытался вообще лишит эсхатологический элемент его значения. Мы согласны с Уайлдером в том, что апокалиптический язык следует воспринимать не буквально, но с учетом его назначения — описать неизреченное будущее.<sup>367</sup> Это относится также к неапокалиптическим высказываниям о будущем. Согласно Иисусу, после воскресения искупленное человечество будет кардинально отличаться от нынешнего, так что у него даже не будет пола и «сыны будущего века» будут подобны ангелам, не нуждающимся в воспроизведении себе подобных (Мк. 12:25 = Лк. 20:35). Кто из людей

<sup>364</sup> *The Sermon on the Mount* (1963), 23, 30.

<sup>365</sup> Дибелиус, как и Виндиш, считает, что Царство Божье не является ныне существующей силой; но когда он утверждает, что весть о Царстве «определяет все бытие человека и изменяет его» (Dibelius, *Jesus* [1949], 115), он по сути признает присутствие Царства как преобразующей силы Бога.

<sup>366</sup> O. Piper, «Kerygma and Discipleship», *Princeton Seminary Bulletin* 56 (1962), 16.

<sup>367</sup> A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, 26, 60. Мнение автора об апокалиптическом языке см. в *Jesus and the Kingdom* (1964), 45ff., 58ff.



может сейчас вообразить жизнь без пола? Кто может представить себе общество без семей, без браков, без отношений родителей и детей? Такой порядок мироустройства действительно непостижим.

Мы признаем символический характер эсхатологического языка, но из этого не следует, что эсхатология действительно второстепенна и чисто формальна, ибо символический язык может использоваться для обозначения реального, хотя и непостижимого пока, будущего. Вероятно, можно назвать формальной и второстепенной форму описания эсхатологического будущего как огненного озера или внешней тьмы, с одной стороны, и как мессиянского пира — с другой; но отсюда не следует, что сама эсхатология второстепенна. Сама суть эсхатологического мотива в том, что в конце люди предстанут перед Богом и будут осуждены Им или спасены; и это не формальность, а очень важный момент, центральный момент библейской веры. Уайлдер не утверждает с определенностью, что Иисус использовал апокалиптический язык только для символического описания исторического кризиса этого мира, который Он провидел в будущем. Уайлдер предполагает, что Иисус видел эсхатологическое событие за историческим кризисом. Мы полагаем, критики, считающие, что Уайлдер пытается совсем отказаться от эсхатологической составляющей, неправильно его поняли, потому что, как он ясно утверждает, он не собирается совершенно сбрасывать со счетов эсхатологический аспект. Вот почему, хотя апокалиптический язык используется для символического описания неизреченного будущего, это реальное, Божье будущее. Если же, как справедливо заявляет Уайлдер, основная мотивация этики Иисуса заключается в воле Бога, динамически явленной людям в настоящем, в новой ситуации миссии Иисуса, которая может быть охарактеризована как время спасения,<sup>368</sup> эсхатологическая мотивация тоже важна, потому что эсхатологическое свершение — не что иное, как окончательное, полное явление правления и воли Бога, частично явленных в настоящем.

Таким образом, этика Иисуса — это этика Царства, этика правления Божьего. Невозможно отделить ее от общего контекста послания и миссии Иисуса. Они имеют значение только для тех, кто испытал правление Бога. В самом деле, большая часть этических максим Иисуса имеют параллели в иудейских учениях; но никакое собрание иудейских этических учений не оказывает на читателя такого воздействия. Ни один отрывок из Мишны нельзя сравнить с отрывками из Нагорной проповеди. Уникальность учения Иисуса в том, что Царство Божье вошло в человеческую историю, и люди не только оказались подчинены этическим требованиям Божьего правления, но и вследствие присутствия этого правления получили возможность осознать новое измерение праведности.

<sup>368</sup> Ibid., 145ff.

### Абсолютная этика

Если этика Иисуса — это на самом деле этика Божьего правления, отсюда следует, что она должна быть абсолютной. Дибелиус прав: Иисус учил чистой безусловной воле Бога, без компромиссов, обязательной для людей на все времена.<sup>369</sup> На самом деле такое поведение будет возможно только в Грядущем Веке, когда зла больше не будет; из Нагорной проповеди совершенно ясно, что Иисус ожидал от Своих учеников исполнения Своего учения в настоящем. Иначе высказывания о свете мира и соли земли не имели бы смысла (Мф. 5:13-14). Этика Иисуса воплощает стандарт праведности, который Бог должен требовать от людей во все времена.

Этим обусловлена сложная проблема, связанная с практической значимостью этики Иисуса. С какой-то точки зрения, она оторвана от практической жизни и совершенно недостижима. Если Нагорная проповедь — закон, определяющий правила допуска в будущее Царство, то, как утверждает Виндиш, туда не попадет никто. Мы могли бы добавить, что и Сам Иисус туда не попадет; ибо, как отмечает Виндиш, Он Сам не соответствовал Своим героическим этическим стандартам. То, как Он называет фарисеев, нельзя назвать проявлением любви (Мф. 23); и вторую щеку Анне Он не подставляет (Ин. 18:22 и далее).<sup>370</sup> Иисус учил, что гнев — это грех, который ведет к осуждению. Вожделение — тоже грех, и тот, кто посмотрел на женщину с вожделением, уже согрешил с ней в сердце своем. Иисус требовал абсолютной честности, настолько абсолютной, чтобы «да» и «нет» имели силу клятвы. Иисус требовал совершенной любви, не менее совершенной, чем любовь Бога к человечеству. Если бы Иисус требовал только законнического повиновения Своему учению, Он принес бы людям отчаяние и лишил бы их всякой надежды на спасение. Но Проповедь — не закон. В ней изображен идеальный человек, в жизни которого правление Бога проявило себя полностью. Такая праведность, как отмечает Дибелиус, может существовать только в эсхатологическом Царстве Божьем. Однако в определенной степени ее можно достичь и в наш век, по мере познания Божьего правления в нем. Возникает важный вопрос: обязательно ли пережить совершенное ощущение правления Бога в этом веке для того, чтобы войти в эсхатологическое Царство, — и, не зная учения Иисуса о благодати, ответить на этот вопрос невозможно.

Между проявлением Самого Царства Божьего и достижением праведности Царства просматривается аналогия. В лице Иисуса Царство как исполнение обещания мессианского спасения настало в старом веке, но свершится только в Грядущем. Царство сейчас присутствует среди нас, но новым и неожиданным образом. Оно вошло в

<sup>369</sup> M. Dibelius, *The Sermon on the Mount* (1940), 51f.

<sup>370</sup> H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*, 103-4.

историю, не преобразуя ее. Оно вошло в человеческое общество, не очищая его. Аналогично, праведность Божьего правления можно, по сути, испытать и в настоящем веке; но совершенная праведность Царства, как и само Царство, проявятся только в момент эсхатологического свершения. Как Царство вошло в грешный век, чтобы дать людям хотя бы частично благословения эсхатологического Царства, так и праведность Царства в этом мире достижима — не в совершенстве, но хотя бы отчасти. Этика, как и само Царство, зиждется на двойном основании: реализация в настоящем и будущее эсхатологическое совершенство.

### *Этика внутренней жизни*

Этика Царства ставит новый акцент — на праведности сердца. Для того чтобы быть допущенным в Царство Небесное, нужна праведность, превосходящая праведность книжников и фарисеев (Мф. 5:20). Примеры использования этого принципа противоречат принятым в то время раввинским толкованиям Ветхого Завета. Главное — внутренний настрой, который определяет внешнее поведение. В законе осуждается убийство; Иисус говорит, что гнев — это грех (Мф. 5:21-26). Трудно понять, как можно истолковать это немистически. Законодательство контролирует поведение; гнев же — не внешнее поведение, это — внутреннее состояние, характер. В законе осуждается прелюбодеяние; Иисус осуждает похоть. Похоть невозможно контролировать с помощью законов. Примеры смирения неопровержимо свидетельствуют о волевом поведении; человек ведь может подставить врагу вторую щеку, при этом внутренне гневаясь или желая мести. Любовь к врагам — не просто внешняя доброта. Это — глубочайшая тайна и загадка человеческой личности: как может человек искренне и от всей души желать всего самого лучшего тому, кто преследует его или делает ему больно? Это и только это называется любовью. Это — особый тип характера; это дар Божьего правления.

Т. У. Мэнсон считает, что разница между этикой Иисуса и раввинов — не в противоречии между внутренней мотивацией поступков и внешним поведением.<sup>371</sup> Действительно, в иудаизме внутренняя мотивация полностью не игнорировалась. Этическое учение заветов двенадцати патриархов требует внутренней праведности. «Любите друг друга от всего сердца; и если человек согрешит против тебя, говори с ним мирно, да не будет зла в твоей душе, а если он раскается и исповедуется, прости его. Если же он будет отрицать свою вину, не гневайся на него...» (Гад 6:3). «Тот, чья любовь чистосердечна, не будет смотреть на женщину, думая о прелюбодеянии; ибо нет скверны в сердце того, на ком пребывает Дух Божий» (Вениамин 8:2).

Однако типичным это считать нельзя. Даже при выборочном чтении Мишны становится ясно, что *центром* раввинской этики было

<sup>371</sup> *Ethics and the Gospel* (1960), 54, 63.

внешнее исполнение буквы закона. Иисус, напротив, требовал совершенной внутренней праведности. Уайлдер говорит об учении Иисуса как о требовании, чтобы «сердца были совершенно свободны от гнева, зависти, ненависти». <sup>372</sup> Ненависть, похоть, зависть принадлежат к внутренним ощущениям, мотивирующим поступки человека. Иисус прежде всего требует праведности характера.

Это требование встречается в учениях Иисуса повсеместно. Те, чье сердце чисто, творят добро, а те, чье сердце грешно, творят зло. Поведение свидетельствует о характере (Лк. 6:4-5). Добрые или дурные плоды показывают, каково дерево внутри (Мф. 7:17). На суде люди будут держать ответ за каждое опрометчиво произнесенное слово (Мф. 12:36); ведь именно такие невольно вырвавшиеся слова свидетельствуют о подлинном характере человека и его внутреннем настрое. Окончательное оправдание или осуждение будут зависеть не от формального поведения, но от поведения, свидетельствующего о подлинной внутренней природе человека.

Таким образом, праведность Царства, как праведность сердца, достижима и сейчас, если не количественно, то качественно. В своей полноте она будет достигнута, когда настанет эсхатологическое Царство; но по сути может реализоваться здесь и сейчас, в этом веке.

### *Достижение праведности*

Каким образом можно достичь праведности Царства? Виндиш настаивает на том, что этика Иисуса — немистическая, т.е. праведность определяется исполнением заповедей; он предполагает также, что Иисус говорил о внутреннем преобразении, позволяющем людям исполнять Его учение. Или этого внутреннего преобразования с народом Божьим еще не произошло, или Иисус считал, что Его собственное учение вложит повеления Бога в сердца слушателей. «Провозглашение Иисуса до такой степени воспламеняет веру в Царство, что у людей возникает особое желание и силы для повиновения этим новым Божьим заповедям». «Силу обретают те, кто верит в Царство». <sup>373</sup> «Иисус, показавший взаимосвязь между принадлежностью к Божьей семье и любовью к своим гонителям, убежден, что действительно вложил такое стремление в сердца благочестивых слушателей». <sup>374</sup> Проблема заключается в том, что Виндиш не объясняет, как возникает такое стремление. Эта проблема неизбежно стоит перед сторонниками «последовательной эсхатологии», но она разрешима, если Царство Божье — не только будущее эсхатологическое царство спасения, но и современные искупительные деяния Бога. Будущее Царство вошло в настоящее, чтобы сейчас принести людям благословения Века Грядущего. Людям больше не нужно ждать последних

<sup>372</sup> A.N. Wilder, «The Sermon on the Mount», *IB* 7:161, 163.

<sup>373</sup> H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*, 113, 115; см. также 102, 73.

<sup>374</sup> *Ibid.*, 120.

времен, чтобы испытать Царство Божье; в лице Иисуса с возложенной на Него миссией оно стало настоящей реальностью. Поэтому праведность Царства могут испытать только те, кто подчинился правлению Бога, явленному в Иисусе, и таким образом принял силу Царства Божьего. Когда человек возобновляет общение с Богом, он становится Божьим сыном и получает новую силу, силу Царства Божьего. Именно с помощью этой силы достигается праведность Царства. Гутброд резюмирует эту новую ситуацию так: Иисус не считал больше, что человечество должно исполнять закон своими силами, а Бог — судить его за это. Напротив, возникает новый статус человека как сына Божьего, который дается ему через общение с Иисусом и дар прощения.<sup>375</sup>

Поэтому праведность Царства одновременно и достижима, и недостижима. Ее можно достичь, но не в полной мере. С.М. Гилмур так выражает эту идею с учетом опыта более позднего христианства: «Поскольку христианин — часть церкви... этика Иисуса практически достижима. Поскольку он — часть мира, она хороша, но лишена практического основания».<sup>376</sup>

В пользу такого толкования говорит тот факт, что Иисус требовал от Своих будущих учеников принять радикальное, беспрецедентное решение.<sup>377</sup> Решение, которое должен принять человек, настолько радикально, что ему потребуется отказаться от всех прочих отношений. Для этого может понадобиться бросить свой дом (Лк. 9:58). Требования Царства важнее, чем обычные человеческие обязанности (Лк. 9:60). Возможно, придется даже отречься от ближайших родственников (Лк. 9:61). Фактически, верность Царству требует отказа от всех других типов верности, даже самых дорогих в жизни отношений, так как они второстепенны. Иногда сыну приходится выступать против отца, дочери — против матери, невестке — против свекрови; и самые родные люди становятся человеку врагами. Тот, кто любит своих родителей сильнее, чем Иисуса, недостойн Царства (Мф. 10:34-39). Привязанность к любимым людям — ненависть (Лк. 14:26) в сравнении с любовью к Царству Божьему.

Любая человеческая привязанность, мешающая человеку выбрать Царство Божье и Иисуса, должна быть искоренена. Вот почему Иисус повелел богатому юноше бросить свое имущество и пойти за Ним. Иисус назвал именно то, что любил этот молодой человек; чтобы стать учеником, он должен был от этого отказаться. Тот, кто выбирает Царство, должен быть готов отказаться от всего (Лк. 14:33). Наиболее радикальная форма отречения требует от человека пожертвовать собственной жизнью; если он не возненавидит своей

<sup>375</sup> H. Kleinknecht and W. Gutbrod, *TDNT* 4:1064ff.

<sup>376</sup> *JR* 21 (1941), 263.

<sup>377</sup> В этом отношении Бультман прав, когда говорит, что Бог — Тот, Кто требует (*der Fordernde*): Он требует сделать выбор.

жизни, он не сможет стать учеником (Лк. 14:26). Очевидно, это не значит, что все ученики должны умирать; но все должны быть к этому готовы. Человек живет уже не для себя, а для Царства Божьего. Неважно, что будет с ним, важнее всего судьба Царства. Вот что значат слова: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Мф. 16:24). Здесь имеется в виду не аскетизм, т.е. не отказ от жизненных радостей и удовольствий. Аскетизм может быть эгоистичным. Отвернуться от себя значит отказаться от своей собственной воли, чтобы Царство Божье было самым важным в жизни. Принять на себя крест значит не просто нести бремя. Крест — не груз, а орудие смерти. Взять крест — значит умереть для себя, умертвить свои амбиции и эгоистичные цели. Человек перестает желать личных достижений, какими бы альтруистическими и благородными они ни были, и желает только правления Божьего.

Судьба человечества зависит от этого выбора. Тот, кто примет это радикальное решение отказаться от себя, умертвить себя, пренебрежет таким образом своей жизнью, в день парусии, как обещал Сын Человеческий, будет вознагражден за то, что сделал. В лице Иисуса люди здесь и сейчас сталкиваются с Царством Божьим; те, кто выбрал Иисуса и Царство, войдут в будущее Царство; но те, кто не принимает Иисуса и Царство, будут отвергнуты (Мф. 10:32-33). Те, кто познает Царство Божье и его праведность в этом веке, войдут в эсхатологическое Царство в Веке Грядущем.

Обязательное требование, связанное с принятием такого решения, — это требование любить Бога от всей души (Мк. 12:28 и далее; Мф. 22:40); Иисус очень настойчиво требует такой любви, так что становится ясно: все остальные заповеди подчинены этой, вся праведность выражена в ней.<sup>378</sup> Любовь — вопрос воли и поведения. Любить Бога — значит «строить все свое существование на мыслях о Боге, безгранично верить в Него и уповать на Его заботу».<sup>379</sup> Любовь к Богу исключает любовь к маммоне и эгоизм. Любовь к общественному положению или престижу также несовместима с любовью к Богу (Лк. 11:43).

Любовь к Богу должна проявляться в любви к ближнему. Иудаизм также учил любви к ближнему, но такая любовь обычно ограничивалась средой Божьего народа.<sup>380</sup> Повеление любить ближнего в Лев. 19:18 явно относится к другим участникам завета с Яхве, а не ко всем людям без исключения.<sup>381</sup> Напомним в этой связи об идеале кумранской общины: «любить всех сынов света», т.е. членов общины, и «ненавидеть всех сынов тьмы», т.е. всех остальных людей (1QS 1:9-10). Иисус изменяет значение слов о любви к ближнему: это лю-

<sup>378</sup> E. Stauffer, «Agapaō», TDNT 1:44.

<sup>379</sup> Ibid., 45.

<sup>380</sup> Ibid., 43.

<sup>381</sup> J. Fichtner, «Plēsion», TDNT 6:315.

бовь к каждому нуждающемуся (Лк. 10:29 и далее) и в особенности — к врагам (Мф. 5:44). Это — новое требование нового века, который пришел с Иисусом.<sup>382</sup> Сам Иисус говорил, что закон любви заменяет все этическое учение Ветхого Завета (Мф. 22:40). Этот закон любви создан Иисусом и может считаться суммой всего Его этического учения.

### *Награда и благодать*

Многие высказывания в учении Иисуса заставляют считать, что благословения Царства — это награда. Иудейские мыслители времен Иисуса часто использовали учение о заслугах и награде, и на первый взгляд кажется, что Иисус тоже учит этому. Награда ждет тех, кто подвергся гонениям (Мф. 5:12), тех, кто любит врагов (Мф. 5:46), тех, кто дает милостыню с правильным настроением (Мф. 6:4), тех, кто постится (Мф. 6:18). Бог по отношению к человечеству — хозяин или работодатель по отношению к слугам или рабам (Мф. 20:1-16; 24:45-51; 25:14-30). Иногда кажется, что награда будет строго соответствовать делам человека (Мф. 5:7; 10:32,41 и далее; 25:29) или же даваться в компенсацию за утраты и жертвы (Мф. 10:39; Лк. 14:8-11). Иногда награда обещана в зависимости от успешности выполнения обязанностей (Мф. 5:19; 18:1-4; Мк. 9:41; Лк. 19:17,19); иногда так же рассчитывается и степень наказания (Мф. 10:15; 11:22,24; Лк. 12:47 и далее). Из подобных высказываний Иисуса можно сделать вывод, что Его учение приближалось к иудейскому представлению о заслугах, на основании которых будет рассчитываться награда.

Но есть и другие высказывания, которые выставляют учение о награде в совершенно ином свете. Когда Иисус говорит о награде, Он никогда не прибегает к этике заслуг. Мотивом для преданности никогда не должна быть мысль о вознаграждении; сама награда дается исключительно по благодати. Именно те самые притчи, в которых рассказывается о награде, ясно показывают, что вообще награда — это прежде всего проявление благодати.<sup>383</sup> Человек, который верен Богу более, чем другие, все равно ничего не заслуживает, потому что всего лишь исполнил свой долг (Лк. 17:7-10). Одинаковая награда дается всем, кто был верен, независимо от результатов их трудов (Мф. 25:21,23). Награда — это Царство Небесное (Мф. 5:3,10), которое дается всем, кому уготовлено (Мф. 20:23; 25:34). Даже сами возможности для служения — божественный дар (Мф. 25:14 и далее). Поэтому награда — безвозмездный и незаслуженный дар благодати, она совершенно не соответствует размерам служения (Мф. 19:29; 24:47; 25:21,23; Лк. 7:48; 12:37). Люди должны искать Царства, но оно остается Божьим даром (Лк. 12:31-32). Бог по собственному же-

<sup>382</sup> E. Stauffer, *TDNT* 1:46.

<sup>383</sup> C. A. A. Scott, *NT Ethics* (1943), 53, 54. См. также: A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of the Jesus*, 107-15.

ланию совершает искупление человека, вне зависимости от его поведения (Лк. 18:9-14).

Безвозмездный дар благодати явлен в исцелении слепых, хромых, прокаженных, глухих, воскрешении мертвых и проповеди Благой Вести несчастным (Мф. 11:5). Притча о работниках в винограднике показывает, что Бог награждает совершенно не по тем критериям, по каким платят за работу люди; это исключительно вопрос благодати (Мф. 20:1-16). Те, кто проработал целый день, получили динарий, который обычно платили за день работы; они заслужили это. Те же, кто пришел на виноградник в одиннадцатом часу и проработал всего лишь час, получили ту же самую плату, как и те, кто целый день трудился на солнцепеке. Бог рассуждает так: Он дарует благословения Царства в благодати тем, кто этого не заслуживает. Люди считают так: проработал день, получай плату за день; Бог же может дать плату за день тем, кто проработал только час. Первое — воздаяние за заслуги, второе — благодать.<sup>384</sup>

Принимая во внимание эти учения, мы не можем сказать, что Царство в его эсхатологической форме — награда, которая дается за повиновение учению Иисуса. Это дар Божьей благодати. Но Царство — это не только будущий дар; оно дается в настоящем тем, кто отказывается от всего остального и безгранично уповает на Божью благодать. Им Бог в благодати Своей дарит Царство и его праведность.

---

<sup>384</sup> То, что проработавшие час все-таки работали и заслуживали какой-то платы, пусть и не дневной, — одна из художественных деталей, свойственных притче, и на ней не стоит заострять внимание.



## 10. Мессия

Литература: K.Lake and F.J.Foakes-Jackson, *The Beginnings of Christianity*, 1 (1920), 345-418; V.Taylor, *The Names of Jesus* (1953); J.Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1955); S.Mowinckel, *He That Cometh* (1956), 3-186, 261-345; O.Cullmann, *The Christology of the NT* (1959), 109-36; G.Bornkamm, «The Messianic Question», *Jesus of Nazareth* (1960), 169-78; W.C. van Unnik, «Jesus the Christ», *NTS* 8 (1962), 101-16; R.H.Fuller, *The Foundations of NT Christology* (1965), 23-30, 109-14; F.Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1965), 136-60; M. de Jonge, «The Use of the Word "Anointed" in the Time of Jesus», *NT* 8 (1966), 132-48; R.N.Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), 63-81; G.Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (1971); F.F.Bruce, «The Davidic Messiah in Luke-Acts», in *Biblical and Near Eastern Studies*, ed. G.A.Tuttle (1978), 7-17; W.S.LaSor, «The Messiah: An Evangelical Christian View», in *Evangelicals and Jews in Conversation*, ed. M.H.Tanenbaum (1978), 76-95; R.H.Fuller and P.Perkins, *Who Is This Christ?* (1983); W.Harrelson, «Messianic Expectations at the Time of Jesus», *Saint Luke's Journal of Theology* 32 (1988), 28-42; I.H.Marshall, *The Origins of NT Christology* (1990), 83-96; B.Witherington III, *The Christology of Jesus* (1990); N.A.Dahl, *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine*, ed. D.Juel (1991); J.H.Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* (1992).

Титул и понятие Мессии (*Christos* = *Māšîaḥ* = помазанник) — самое важное из всех христологических понятий если не с богословской, то с исторической точки зрения, потому что именно оно определяет понимание Иисуса христианами. Это подтверждает тот факт, что титул *Christos*, что значит «помазанник», быстро превратился в имя собственное. Иисус стал известен не просто как Иисус, Который является Христом или Мессией (Деян. 3:20), но как Иисус Христос или Христос Иисус. Павел лишь несколько раз называет Его просто Иисусом; он почти всегда использует составное имя; причем чаще говорит о «Христе», чем об «Иисусе». Мы не можем знать это наверняка, но нам представляется, что *Christos* превратилось в имя собственное, когда Благая Весть об Иисусе как Мессии впервые проникла в мир язычников, не знавших иудейских представлений о помазаннике, поэтому для них термин «помазанник» не имел никакого значения. Об этом свидетельствует тот факт, что впервые учеников Иисуса называют «христианами» (*Christianoi*) в Антиохии (Деян.

11:26), и слово это обозначает принадлежность к определенной группе.<sup>385</sup>

Возникает исторический вопрос: почему ранние христиане называли Иисуса Мессией, хотя Его роль была совсем не тем, чего ожидали иудеи? Называл ли Сам Иисус Себя «Христом»? Признавали ли Его Мессией, пока Он был во плоти? Чтобы ответить на эти вопросы, мы должны исследовать как ветхозаветные надежды на пришествие Мессии, так и мессианские ожидания современников Иисуса, после чего обратимся к проблеме мессианства в синоптических евангелиях.

### Мессия в Ветхом Завете

**Литература:** J.Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1955), 7-243; S.Mowinckel, *He That Cometh* (1956), 3-186; J.Becker, *Messianic Expectations in the OT* (1980); D.Juel, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the OT in Early Christianity* (1988).

В Ветхом Завете рассказывается о помазании отдельных людей елеем, что символизировало их избрание на некую предначертанную Богом теократическую должность. Помазанниками были первосвященники (Лев. 4:3; 6:22), цари (1 Цар. 24:10; 2 Цар. 19:21; 23:1; Пл.И. 4:20) и, возможно, пророки (3 Цар. 19:16). Помазание было знаком божественного избрания, таким образом, помазанники принадлежали к особому кругу слуг Божьих и были святы и неприкосновенны (1 Пар. 16:22). Помазанников воспринимали как святых людей, исполняющих свои обязанности (1 Цар. 24:6; 26:9; 2 Цар. 1:14).<sup>386</sup> Иногда Бог говорит о некоторых людях как о Своих «помазанниках», потому что в Его представлении они избраны для выполнения божественных поручений, даже если и не помазаны елеем. Так, Кир персидский называется «помазанником» Господа (Ис. 45:1), патриархи — «помазанными Моими» (Пс. 104:15), помазанником Божьим назван и Израиль (Авв. 3:13).

Принято считать, что в Ветхом Завете титул «Мессия» встречается очень часто. Но это не подтверждается фактами. В чистом виде термин «Мессия» в Ветхом Завете не встречается вообще. Это слово всегда является либо определительным генитивом, либо употребляется в выражениях типа «мессия Яхве», «Мой мессия». Некоторые ученые настаивают, что в Ветхом Завете слово «мессия» нигде не относится к эсхатологическому царю.<sup>387</sup> Однако этот вывод спорен. В Пс. 2:2 этот титул, по-видимому, обозначает именно мессианского царя.<sup>388</sup> Это самое выдающееся мессианское использование данного

<sup>385</sup> Ср. с *Herodianoi* (Мк. 3:6). См.: H.J.Cadbury in *Beginnings of Christianity*, ed. F.J.Foakes-Jackson and K.Lake (1933), 5:130. Нефелд считал, что символ веры первых христиан звучал не как «Иисус — Господь», а как «Иисус — Христос». V.H.Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* (1963).

<sup>386</sup> G.Dalman, *The Words of Jesus* (1909), 295.

<sup>387</sup> *Ibid.*, 289.

<sup>388</sup> G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1954), 105-6. Подробнее об использовании титула

слова во всем Ветхом Завете. Грядущий царь — Сын Божий и помазанник, Который будет править всей землей от имени Бога. В Дан. 9:26, вероятно, имеется в виду Мессия: там речь идет о пришествии «помазанника». Ученые-консерваторы рассматривают это как пророчество о Христе.<sup>389</sup> Другие считают эти слова намеком на Онию III, бывшего первосвященником в период восстания Маккавеев, или какого-нибудь другого неизвестного вождя тех времен.

Самое раннее использование слова «мессия» в мессианском контексте мы обнаруживаем в песне Анны (1 Цар. 2:10), которая молится так: «[Господь] будет судить концы земли, и даст крепость царю Своему, и вознесет рог помазанника Своего». Это пророчество относится к дому Давида и Соломона, оно должно сбыться в эсхатологические времена, когда придет великий Царь Мессия, Сын Давида. В большинстве пророчеств об этом великом Царе из рода Давида его не называют «помазанником». Однако существует ряд важных пророчеств о правлении этого потомка Давида. Во 2 Цар. 7:12 и далее обещано, что царство Давида будет длиться вечно. Казалось, что исторически это пророчество не сбылось, поэтому ожидали, что придет еще более великий потомок Давида и будет править в эсхатологические времена.<sup>390</sup>

Самые известные ветхозаветные пророчества о Мессии, задающие тон более поздним иудейским писаниям, — Ис. 9 и 11. Хотя там нет слова «мессия», речь идет о царе из рода Давида, который сверхъестественным образом «жезлом уст Своих поразит землю, и духом уст Своих убьет нечестивого» (Ис. 11:4). Он очистит землю от скверны, соберет вместе верных Израиля и будет, взойдя на престол Давида, править преображенной землей.<sup>391</sup>

Захария изображает царя одержавшим победу и обеспечившим мир детям Иерусалима. Он с триумфом, как победитель, въедет в Иерусалим на осле, война закончится, будет мир во всем мире, Он будет править всей землей (Зах. 9:9-10). То, что Он едет на осле, а не на коне и не на колеснице (Иер. 22:4), означает, что Он одержал победу и возвращается в Иерусалим с миром.

### *Идея Мессии в иудаизме*

В литературе периода между двумя заветами слово «мессия» встречается не часто. Псалмы Соломона написаны неизвестным автором из круга фарисеев вскоре после того, как Помпей в 63 г. до Р.Х. установил в Палестине римское владычество. Этот преданный Богу иудей молится о пришествии Царства Божьего (Пс. Сол. 17:4) через

в псалмах см.: Vos, «The Eschatology of the Psalter», in *The Pauline Eschatology* (1952), 321-65.

<sup>389</sup> E.L. Young, *The Prophecy of Daniel* (1949), 206-7.

<sup>390</sup> См. Пс. 88:4 и далее; Иер. 30:8 и далее; Иез. 37:21 и далее.

<sup>391</sup> Идея Мессии Царя из рода Давида присутствует в Пс. 88:4 и далее; Иер. 30:8 и далее; Иез. 37:21 и далее; Ам. 9:11. См.: обзоры Мовинкеля и Клаузнера.

обещанного царя, Сына Давида (Пс. Сол. 17:5,23). Царь этот будет «помазанником Господа» (Пс. Сол. 17:6), Который сокрушит землю словами уст Своих, очистит ее от греха, покорит языческие народы и освободит Иерусалим, а потом соберет вместе племена Израиля и будет править вечно. Это — молитва об исполнении ветхозаветных пророчеств о царе из рода Давида, который придет, чтобы избавить Израиль от врагов, принесет Царство Божье и будет править им как Помазанник Божий. Желанное Царство — земная и политическая сила, хотя в его описании и сильна религиозная нота. Царь из рода Давида будет наделен сверхъестественными силами, потому что его оружие будет не физическим, но «жезлом железным разобьет он их на куски, уничтожит безбожные народы словом уст своих» (Пс. Сол. 17:26-27).

Кумранская община ждала двух помазанников: помазанного первосвященника (из рода Аарона) и помазанного царя (от Израиля).<sup>392</sup> Священник-мессия должен был предшествовать царю-мессии, потому что сектанты Кумрана были из священников и очень высоко ценили свою избранность. Но и мессия из рода Давида играл важную роль в их ожиданиях. «Не переведется властитель из племени Йехуды. Доколе у Израиля будет власть, [не ис]коренится сидящий на престоле Давида, ибо “жезл” — это завет царства, [а тыся]чи Израиля — это “ноги”. До пришествия Праведного помазанника, отпрыска Давида, ибо ему (Давиду) и потомству его дан завет царства (над) его народом на вечные поколения».<sup>393</sup>

В Притчах Еноха содержится другое представление о Мессии: это сверхъестественный Сын Бога, Который вечно существовал в Божьем присутствии, а когда придет время, Он установит Свое Царство на земле. Очевидно, это мидраш к словам «как бы Сын человеческий» в Дан. 7:13. Этот божественный Сын человеческий весьма отличается от земного царя из рода Давида, и ученые обычно обозначают термином «мессия» только такого царя. Однако Енох в двух местах называет Сына Человеческого Мессией (1 Ен. 48:10; 52:4).

Мессия появляется в апокалипсисах II века до Р.Х. В 3 Ездры: «откроется... Сын Мой Христос» и воцарится над временным мессиянским царством на четыреста лет. Потом Он умрет, вместе со всеми остальными людьми; после чего настанет новый век (3 Езд. 7:28-29). В другом отрывке Мессия — Тот, Кого Всевышний хранил до конца времен, Кто возникнет от рода Давида, Кто призовет грешников к Себе как судья, осудит и уничтожит их. Но в милости Своей Он избавит остальной Божий народ (3 Езд. 12:32-34). В Апокалипсисе

<sup>392</sup> R.N.Longenecker, *Christology*, 65f.

<sup>393</sup> 4Q «Благословения патриархов». См.: A.Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961), 314f. (цит. по *Тексты Кумрана*. Вып. 1. Пер. с древнееврейского и арамейского, введение и коммент. И. Д. Амузина. М.: Наука, 1971. С. 283-4). См. также 1QSb 5:20 (*ibid.*, 112), где «Князь общины» будет править справедливо, подчинит землю своему жезлу и уничтожит нечестивых дыханием уст своих.

Варуха Мессия тоже описывается как правитель временного мессианского Царства (Апок. Вар. 29:3; 30:1). Он уничтожит «последнего вождя того времени» и воцарится (Апок. Вар. 40:1-3). Он будет судить все народы на основании того, как они обращались с Израилем, и царство его будет мирным (Апок. Вар. 72:1 и далее). Сами по себе эти два апокалипсиса — постхристианские, но, без сомнений, в них описываются верования современников Иисуса.

В раввинской литературе до 70 г. по Р.Х. слово *māšîaḥ* в его абсолютном значении не употребляется. В индексе к Мишне оно встречается всего лишь дважды.<sup>394</sup> Но в раввинской литературе в целом царственный мессия из рода Давида становится центральной фигурой мессианских упований, в то время как о Сыне Человеческом практически забывают.<sup>395</sup>

### Мессианские упования в евангелиях

Во многих исследованиях о надеждах иудеев, связанных с Мессией, не принимается во внимание самый важный из источников — сами евангелия. Когда мы читаем их, желая обнаружить, на что надеялись иудеи, то находим надежды, похожие на описанные в Псалмах Соломона. Совершенно ясно, что люди ждали Мессию (Ин. 1:20,41; 4:29; 7:31; Лк. 3:15). Он должен был быть потомком Давида (Мф. 21:9; 22:42), и хотя считалось, что родится Он в Вифлееме (Ин. 7:40-42; Мф. 2:5), по преданию, Он мог неожиданно появиться среди людей и происхождение Его могло быть темным (Ин. 7:26-27).<sup>396</sup> Появившись, Мессия останется с народом навсегда (Ин. 12:34).

Самое важное в этих ожиданиях: Мессия должен быть царем из рода Давида. Мудрецы с Востока пришли искать того, кто рожден, чтобы стать царем иудеев. Книжники понимали, как важен вопрос волхвов о таком царе, поэтому направили их в Вифлеем, где должен был родиться обещанный правитель. Ирод Великий решил, что это пророчество касается политической власти, и испугался за свой престол. Он не хотел соперников, поэтому попытался погубить Иисуса (Мф. 2:1-18). Фарисеи и священники явно связывали миссию Иисуса с политикой, потому что боялись Его популярности: движение Его последователей римляне могли принять за бунт и вмешаться, в ущерб и самому движению, и иудейскому народу (Ин. 11:47-48). Народ представлял себе Мессию как могущественного вождя, способного победить Рим. Когда популярность Иисуса достигла максимума, после того как Он продемонстрировал пребывавшую в Нем божественную силу, накормив хлебами и рыбой пять тысяч человек, в толпе спонтанно возникло брожение — люди попытались насильно

<sup>394</sup> H. Danby, *The Messianic Hope* (1933), 3, 396.

<sup>395</sup> J. Klausner, *The Messianic Hope in Israel* (1955), 458-69.

<sup>396</sup> E. Schürer, *The Jewish People* (1890), II, 2, p. 163-64; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (1934), 208.

избрать Иисуса своим царем (Ин. 6:15), надеясь, что Он тогда использует Свое чудесное могущество для сокрушения римского владычества и освобождения Своего народа от ненавистного рабства, установив таким образом Царство Божье. Понять, какое значение имела для народа надежда на Иисуса как такого Мессию — политического избавителя, будет легче, если мы вспомним, сколько мессианских мятежей возникало в те времена.<sup>397</sup> Если бы Иисус собирался предложить иудеям такое земное, политическое царство потомка Давида, люди тут же охотно признали бы Его и следовали бы за Ним, готовые отдать жизнь за такое царство, если понадобится. Но Иисус отказался от такого варианта и сказал, что Его миссия — совсем иного рода, что Его Царство будет духовным Царством, в котором люди будут пить Его кровь и есть Его плоть. Тогда люди отвернулись от Него, и популярность Его упала (Ин. 6:66). Им нужен был царь, который избавил бы их от Рима, а не спаситель, искупающий их грехи.

Когда Иисус предстал перед Пилатом, Его обвиняли в том, что Он претендует на звание Царя, помазанника (Лк. 23:2). Должно быть, Пилат понимал, что такое «помазанник», но Иисус совсем не походил на человека, угрожающего господству Рима. Когда он говорил об «Иисусе, называемом Христом» (Мф. 27:17,22), вероятно, в голосе его звучал сарказм. Конечно, Иисус не был царем-мессией.<sup>398</sup> Когда Иисуса распяли, священники и книжники, издеваясь, называли Его Христом, Царем Израиля (Мк. 15:32).

Итак, если «мессия» воспринимался людьми как царственный сын Давида, помазанник Божий, который принесет Израилю политическое избавление от власти язычников и установит земное царство, сразу становится ясно, что Иисус должен был очень осторожно использовать данный термин. Если бы Иисус публично провозгласил Себя Мессией, люди восприняли бы Его заявление как призыв встать против Рима. Страхи священников и фарисеев в таком случае оказались бы не напрасными (Ин. 11:47-48). Мессианство Иисуса отличалось от распространенного восприятия этого термина. В посланиях Павла понятие Мессии отличается совершенно иными чертами сотериологического характера; и если служение Иисуса действительно развивалось в этом направлении и не предполагало никаких политических манифестаций, понятно, почему Он особенно не пользовался термином, который, в расхожем восприятии, был весьма далек от намерений Иисуса. В этом контексте мы можем понять, почему слово «Мессия» стали употреблять по отношению к Иисусу только после Его воскресения, когда Его миссию наконец поняли и совершенно по-новому истолковали понятие Мессии, — сам термин подвергся полному преобразению (Ин. 20:31).

<sup>397</sup> W.F. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus* (1956).

<sup>398</sup> A.H. McNeile, *Matthew* (1915), 411.

### Иисус и Мессия

Слово *Christos*, за редким исключением, во всех четырех евангелиях употребляется как титул, а не как имя собственное. В трех местах<sup>399</sup> это слово используется как собственное в отрывках от автора, где это вполне оправданно. Пилат, видимо, использовал его саркастически.<sup>400</sup> Еще в нескольких местах это слово употреблено без определенного артикля, но, по-видимому, все равно является титулом, а не именем собственным.<sup>401</sup> Согласно дошедшему до нас греческому тексту в Мк. 9:41, Иисус произносит имя *Christos* как собственное; но существует возможность искажения текста при его передаче — Марк мог написать изначально: «потому что вы Мои».<sup>402</sup> Апостолы нигде не называют Иисуса Мессией. Во всех остальных случаях слово Мессия используется как титул.

Все это сразу же наводит нас на мысль о строгом историческом контроле над евангельским преданием в христианском обществе. Если бы на самом деле предание в христианской общине так сильно зависело от веры, как предполагают некоторые критики, мы обнаружили бы в евангелиях слово «Христос» как имя собственное, потому что эллинистическая церковь уже широко использовала его в качестве такового в то время, когда писались евангелия. Христианская церковь сохранила мессианскую терминологию в ее исторической форме, не сливая ее со своей собственной мессианской терминологией, и это значит, что предание истинно с исторической точки зрения.

Два отрывка заслуживают внимательного рассмотрения: высказывание Петра в Кесарии Филипповой и ответ Иисуса синедриону на суде. Марк рассказывает, как, в разгар Своего служения, Иисус обратился к ученикам с вопросом: «За кого почитают Меня люди?» (Мк. 8:27).<sup>403</sup> Петр отвечает: «Ты — Христос» (Мк. 8:29). Затем Иисус просит их никому об этом не говорить. С этого момента Иисус начинает говорить ученикам, что должен пройти через страдания и умереть. Когда Петр возражает против подобной мысли, Иисус в свою очередь упрекает Петра, называя его сатаной (Мк. 8:33).

Матфей рассказывает об этом эпизоде подробнее. Ответ Петра звучит так: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (Мф. 16:16). Затем Матфей добавляет краткий отрывок из своего особого источника, в котором говорится о строительстве церкви на скале, Петре, и дается ответ Иисуса на слова Петра: «Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах» (Мф. 16:17).

<sup>399</sup> Мф. 1:1; Мк. 1:1; Ин. 1:17.

<sup>400</sup> Мф. 27:17,22.

<sup>401</sup> Мф. 26:68; Лк. 2:11; 23:2; Ин. 1:41.

<sup>402</sup> См. комментарии В.Тэйлора и Ч.Э.Б.Крэнфилда, *in loc*.

<sup>403</sup> Мф. 16:13 передает это так: «За кого люди почитают Меня, Сына Человеческого?»

Сложно сказать однозначно, что имел в виду Петр, когда называл Иисуса Мессией. Некоторые критики считают, что, говоря о «мессии», Петр подразумевал распространенные иудейские надежды на Божьего помазанника, наделенного сверхъестественными силами царя из рода Давида, который уничтожит греховные политические структуры современности и соберет Израиль в Царство Божье. Радикально настроенные критики полагают, что в ответ на признание Петра у Марка Иисус резко отвергает идею мессианства как дьявольское искушение. Иисус называет Петра сатаной не потому, что Петру претит сама мысль о страданиях Мессии, Ему не нравится, зачем тот вообще заговорил о мессианстве.<sup>404</sup> Если согласиться с такой точкой зрения, то рассказ Матфея о словах Петра и ответе Иисуса о блаженстве следует считать написанным в другом историческом контексте (см. Ин. 6:69), но это явно не соответствует содержанию эпизода в Кесарии Филипповой. Согласно этой точке зрения, Иисус вообще опровергает слова Петра о мессианстве по отношению к Своему служению и упрекает Петра, приравнивая такое восприятие к дьявольскому искушению.<sup>405</sup>

Однако остается серьезная проблема: был ли для Петра «помазанник» царственным победителем, описанным в Псалмах Соломона? Просьба Иакова и Иоанна о почетных местах в Царстве скорее говорит в пользу апокалиптического Царства Сына Человеческого, а не о победоносном царстве, завоеванном потомком Давида (Мк. 10:37). Более того, ничто в поведении Иисуса не указывало на то, что Он — царь-победитель. Вероятно, ученики слышали ответ Иисуса на вопрос Иоанна Крестителя, когда Иисус сказал, что действительно в нем сбылись пророчества Ветхого Завета, но сбылись так, что людям это могло показаться оскорбительным (Мф. 11:2-6). Петр слышал весть Иисуса о Царстве Божьем, видел чудеса исцеления и изгнания бесов. Проще всего было бы заключить, что Петр, говоря о Мессии, имеет в виду того, кто исполнит обетования Ветхого Завета, *пусть даже Он не будет при этом царем-победителем*. Петр еще не понимает, что означает мессианство Иисуса, но он ощутил его сияние. Матфей ясно показывает это, включая во фразу о мессианстве слова «Сын Бога Живого». Понятно, что и представление Марка о мессианстве Иисуса мы должны воспринимать в свете христологии Сына Божьего (Мк. 1:1). Иисус провозглашает Петра блаженным, потому что открывшаяся ему истина (Мф. 16:17) ближе к понятию Сына Божьего, чем Мессии. Для познания Иисуса как Сына Божьего божественное откровение действительно важнее, чем для познания Его как Мессии.

<sup>404</sup> R.H. Fuller, *The Foundations of Christology*, 109.

<sup>405</sup> O. Cullmann, *Christology*, 122, 280f.



Другой важный отрывок — когда дело Иисуса слушается перед синедрионом, изыскивающим юридический повод, чтобы приговорить Иисуса к смерти. Свидетели дают противоречивые показания, за что объявляются лжесвидетелями (Мк. 14:56). Наконец первосвященник прямо спрашивает подсудимого: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?»<sup>406</sup> (Мк. 14:61). Не вполне понятно, что понимает первосвященник под «Сыном Божиим». Этот титул не был распространенным обозначением Мессии,<sup>407</sup> поэтому, возможно, первосвященник слышал, как Иисус именовал Себя так.<sup>408</sup> Согласно рассказу Марка, Иисус отвечает утвердительно: «Я» (Мк. 14:62), но тут же уточняет, какова природа Его мессианства: Он — божественный Сын Человеческий, а не царь-мессия.

Матфей передает ответ Иисуса иначе: «Ты сказал» (Мф. 26:64). В широкоизвестном варианте текста Марка говорится то же самое. Иисус, правда, не ответил утвердительно, но ведь и отрицательного ответа Он не дал. «Это утвердительный, но свидетельствующий об ином толковании ответ»,<sup>409</sup> и именно эту разницу Иисус объясняет словами о божественном Сыне Человеческом, на основании которых Он был приговорен к смерти за богохульство. У нас нет оснований утверждать, что претендовать на звание Мессии было богохульством.<sup>410</sup> Синедрион осудил Иисуса за слова о том, что Он будет сидеть одесную Бога; римского же наместника это не волновало, и перед Пилатом Его обвинили как претендента на звание «мессии» (Лк. 23:2). Пилат спросил Иисуса, не Он ли — Царь Иудейский (Мк. 15:2), и Иисус ответил как синедриону: «Ты говоришь». Это не отрицание и не подтверждение; однако Пилату было ясно, что Иисус невиновен в том, в чем Его обвиняли. Тем не менее Пилат уступил давлению со стороны иудейских религиозных руководителей, и Иисус был казнен по формальному обвинению в подстрекательстве к бунту, как претендент на царский престол, выступающий против Рима (Мк. 15:26).

В итоге мы можем сделать вывод, что Иисус открыто не заявлял о Своем мессианстве, но и не отрекся от этого, когда Его называли Мессией; перед синедрионом, открыто обвиненный в мессианских претензиях, Он признал Себя Мессией, но дал Свое определение этому термину. Он был божественным Мессией, Сыном Человеческим.

Вероятно, въезжая в Иерусалим на осле, Иисус символически воспроизводил пророчество Зах. 9:9 о мирном царе. Толпа восторженно приветствовала Его, крича: «Благословенно грядущее во имя

<sup>406</sup> «Благословенный» — типичный иудейский титул для Бога, родственник «Небесному» (Лк. 15:18).

<sup>407</sup> См. далее, глава 12.

<sup>408</sup> С.Е.В. Cranfield, *Mark*, 43. Это подтверждает наше толкование Мф. 16:16, приведенное выше.

<sup>409</sup> V. Taylor, *Mark*, 568. См. также С.Е.В. Cranfield, *Mark*, 444.

<sup>410</sup> Strack and Billerbeck, *Kommentar*, 1:1017.

Господа царство отца нашего Давида!» (Мк. 11:10), из чего ясно, что слова и деяния Иисуса до предела возбуждали в людях мессианские упования. Но когда несколько дней спустя Пилат показал толпе Иисуса избитым, связанным и окровавленным, Он совсем не был похож на победителя врагов Израиля. Их мнение об Иисусе резко переменялось, они были готовы распять Его (Мк. 15:13), и на фоне иудейских надежд на мессию все это выглядит психологически оправданным.

### Сын Давида

В Ветхом Завете говорится о царе из рода Давида (Иер. 23:5; 33:15). Помазанник Божий в Псалме Соломона — Сын Давида (Пс. Сол. 17:23). В постхристианском иудаизме выражение «Сын Давида» часто используется для обозначения Мессии.<sup>411</sup> Несколько раз, согласно рассказу Матфея, Иисуса признавали Сыном Давида.<sup>412</sup> У Марка этот титул встречается только один раз (Мк. 10:47), потому что для языческой аудитории он имел меньше значения, чем для иудейской. То, что Иисуса считали потомком Давида, ясно из Рим. 1:3. Иисус «родился от семени Давидова по плоти».

Особо интересен следующий отрывок. Иисус обращается к иудейским вождям с вопросом: «Как говорят книжники, что Христос есть сын Давидов? Ибо сам Давид сказал Духом Святым: “сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих”. Итак сам Давид называет Его Господом: как же Он сын ему?» (Мк. 12:35-37). Некоторые ученые считают, что здесь Иисус полностью отрицает, что Он — Сын Давида. Но это маловероятно, потому что принадлежность Мессии к роду Давида в христианских писаниях I века нигде не отрицается. Другие считают: это значит, что принадлежность к роду Давида не имеет никакого значения для мессианского служения Иисуса.<sup>413</sup> Мы склоняемся к мнению, что Иисус обвиняет книжников-толкователей в неправильном понимании образа Мессии. Он действительно Сын Давида; но не только. Сам Давид писал: «Сказал Господь [Бог. — Д.Л.] Господу моему [царю-мессии. — Д.Л.]: седи одесную Меня». Конечно, невозможно дать разумный ответ на вопрос: как Мессия может быть Сыном Давида, будучи при этом его Господом, во всяком случае с точки зрения книжников. Здесь Иисус касается истинной тайны Мессии: «Здесь [в Мк. 12:35-37. — Д.Л.] предполагается, хоть и не утверждается однозначно, что Иисус сверхъестествен по рангу и происхождению, и Его статус Сына — не только вопрос человеческого родства».<sup>414</sup>

Таков ключ к тому, как титул Мессии использует Христос. Он был Мессией, но не воинственным полководцем, которого ждали Его со-

<sup>411</sup> G. Dalman, *The Words of Jesus*, 317.

<sup>412</sup> Мф. 9:27; 12:23; 15:22; 20:30.

<sup>413</sup> O. Cullmann, *Christology*, 132.

<sup>414</sup> V. Taylor, *Mark*, 493.

временники-иудеи. Он избегал этого титула из-за националистических устремлений иудеев; иногда Он принимал этот титул, Он придавал ему иное значение, в особенности же предпочитал использовать слова «Сын Человеческий».

С исторической точки зрения есть основания считать евангельское предание точным. Иисус был основоположником движения, в результате которого многие поверили в Его «мессианство». <sup>415</sup> Он утверждал, что исполнит мессианские обетования Ветхого Завета (Лк. 4:21; Мф. 11:4-5) и что через Него в мир войдет Царство Божье (Лк. 11:20 = Мф. 12:28). <sup>416</sup> Синадрион допрашивал Его, Мессия ли Он, и вручил Его Пилату, обвиняя в притязаниях на престол мессианского царя. Поэтому Он был распят. Понятием мессианства было так важно, что слово *Christos* превратилось в имя собственное. Церковь запомнила Его как Мессию.

Естественнее всего объяснить все это тем, что Иисус в чем-то действительно вел Себя как Мессия; но этот Мессия резко отличался от мессии, которого ждали иудеи. Трудно поверить, что Иисус играл эту роль, Сам того не осознавая. Он знал, что является Мессией.

---

<sup>415</sup> Г. Борнкам называет это «движением разбитых мессианских надежд». G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 172.

<sup>416</sup> См. W.C. van Unnik, «Jesus the Christ», *NTS* (1962), 101-16.

# 11. СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

**Литература:** О Сыне Человеческом много литературы. Библиографию см. в: M. Black, «The Son of Man in Recent Research and Debate», *BJRL* 45 (1962-63), 305-18; I. H. Marshall, «The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion», *NTS* 12 (1966), 327-51; R. Marlow, «The Son of Man in Recent Journal Literature», *CBQ* 28 (1966), 20-30; M. Black, «The Son of Man Passion Sayings in the Gospel Tradition», *ZNTW* 60 (1968), 1-8; A. J. B. Higgins, «Is the Son of Man Problem Insoluble?» in *Neotestamentica et Semitica*, ed. E. E. Ellis and M. Wilcox (1969), 70-87; J. N. Birdsall, «Who Is This Son of Man?» *EQ* 42 (1970), 7-17; I. H. Marshall, «The Son of Man in Contemporary Debate», *EQ* 42 (1970), 67-87; G. Vermes, «The Present State of the "Son of Man" Debate», *JJS* 29 (1978), 123-34; J. A. Fitzmyer, «The NT Title "Son of Man" Philologically Considered», *A Wandering Aramean* (1979), 143-60; M. Hooker, «Is the Son of Man Problem Really Insoluble?» *Text and Interpretation* (1979), 155-68; J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (1980), 65-97; C. Tuckett, «Recent Work on the Son of Man», *SB* 12 (1981), 14-18; B. Lindars, «The New Look on the Son of Man», *BJRL* 63 (1981), 437-62; W. O. Walker, «The Son of Man: Some Recent Developments», *CBQ* 45 (1983), 584-607; R. Fuller, «The Son of Man: A Reconsideration», in *The Living Text*, ed. D. Groh and R. Jewett (1985), 207-17; D. Jackson, «A Survey of the 1967-1981 Study of the Son of Man», *ResQ* 28 (1985-86), 67-78; R. Donahue, «Recent Studies on the "Son of Man" in the Gospels», *CBQ* 48 (1986), 484-98; I. H. Marshall, *The Origins of NT Christology* (1990), 63-82.

**Исследования см.:** G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus* (1926, 1954), 227-54; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1945), 210-33; V. Taylor, «The Son of Man Sayings Relating to the Parousia», *ET* 58 (1946-47), 12-15; W. Manson, *Jesus the Messiah* (1946), 158-68, 237-49; M. Black, «The "Son of Man" in the Teaching of Jesus», *ET* 60 (1948-49), 32-36; V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), 25-35; S. Mowinkel, *He That Cometh* (1956), 346-450; O. Cullmann, *The Christology of the NT* (1959), 137-92; E. Schweizer, «The Son of Man», *JBL* 79 (1960), 119-29; idem, «The Son of Man Again», *NTS* 9 (1963), 256-61; H. M. Teeple, «The Origin of the Son of Man Christology», *JBL* 84 (1965), 213-50; H. E. Todt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (1965); M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967); N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967), 164-99; F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (1967); R. Maddox, «The Function of the Son of Man according to the Synoptic Gospels», *NTS* 15 (1968), 45-74; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), 15-67; R. N. Longenecker, «Displacement of Son of Man», *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), 82-92; J. Jeremias, *NT Theology* (1971); R. Leivestad, «Exit the Apocalyptic Son of Man», *NTS* 18 (1972), 243-67; R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man* (1973); B. Lindars, «Re-enter the Apocalyptic Son of Man», *NTS* 22 (1975), 52-72; A. J. B. Higgins, *The Son of Man in the Teaching of Jesus* (1980); H. Gese, «Wisdom, Son of Man, and the Origins of Christology: The Consistent Development of Biblical Theology», *HorBT* 3 (1981), 23-57; I. H. Marshall, «The Son of Man and the Incarnation», *Ex Auditu* 7 (1981), 29-43; C. Tuckett, «The Present Son of Man», *JSNT* 14 (1982), 58-81; F. F. Bruce, «The Background to the Son of Man Sayings», in *Christ the Lord*, ed. H. Rowdon (1982), 50-70; B. Lindars, *Jesus, Son of Man* (1983); S. Kim, «The "Son of Man" as the Son of God (1983); R. Bauckham, «The Son of Man: "A Man in My Position" or "Someone"»? *JSNT* 23 (1985), 23-33; W. Horbury, «The Messianic Association of "Son of Man"», *JT* 536 (1985), 34-55; C. C. Caragounis, *The*

*Son of Man* (1986); A. Y. Collins, «The Origin of the Designation of Jesus as the "Son of Man"», *HTR* 80 (1987), 391-407; D. R. A. Hare, *The Son of Man Tradition* (1990).

С богословской точки зрения один из наиболее важных титулов Мессии в синоптических евангелиях — Сын Человеческий. Чрезвычайно важны три факта. В евангельском предании Иисус больше всего любит называть Себя именно Сыном Человеческим; на самом деле, это единственный титул, которым Он пользуется свободно. Во вторых, никто другой этого титула по отношению к Иисусу не использует.<sup>417</sup> В третьих, ни в Деяниях, ни в посланиях нет свидетельств того, что ранняя церковь называла Иисуса Сыном Человеческим. Вне евангелий этот титул появляется только в видении Стефана (Деян. 7:56). В евангелиях же этот титул звучит из уст Иисуса около шестидесяти пяти раз. Поразительно, что в ранней церкви эти слова не превратились в мессианский титул Иисуса.

Отцы церкви полагали, что эти слова прежде всего относятся к человеческой природе воплощенного Сына Божьего. Иисус был Бого-человеком, Сыном Божьим и Сыном Человеческим. Во многих исследованиях и комментариях прошлых лет высказывается мнение, что богословски эта фраза прежде всего обозначает человеческую природу Иисуса и относится к Его самоотожествлению с людьми.<sup>418</sup> Такое толкование ошибочно, потому что не учитывает исторического контекста и значения данного выражения.

Первое из замечаний, которые следует сделать по поводу изображенного в евангелиях портрета, заключается в том, что Иисус не мог так Себя называть, потому что этого титула в арамейском языке — родном для Иисуса — просто не существует и он невозможен с лингвистической точки зрения. Выражение *ho huios tou anthrōpou* с точки зрения греческой грамматики действительно неприемлемо, это буквальный перевод арамейского *bar 'anāšā'*. Означает «человек», и ничего более. Это ясно из Ветхого Завета. «Бог не человек, чтоб Ему лгать, и не сын человеческий, чтоб Ему изменяться» (Чис. 23:19). «Господи! что есть человек, что Ты знаешь о нем, и сын человеческий, что обращаешь на него внимание?» (Пс. 143:3). Эту тему всесторонне рассматривает Дэлмен, пришедший к выводу, что этот титул, хоть он и непривычен, мог использоваться как обозначение Мессии в возвышенном слоге поэзии и пророчеств.<sup>419</sup>

В самом деле, странно, если учитывать лингвистический довод, что это выражение нигде в евангелиях не применяется для обозначения человеческой природы, что в особенности актуально в виду ис-

<sup>417</sup> Ин. 12:34 — на самом деле даже не исключение, потому что толпа просто повторяет слова Иисуса.

<sup>418</sup> См.: W. Hoyt, *The Teaching of Jesus concerning His Own Person* (1909), 87-121; V. F. Westcott in *The Bible Commentary: The NT* 2:33-35; A. Plummer, *The Gospel according to Saint John* (1882), 88-89.

<sup>419</sup> См. G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), 234-41.

пользования множественного числа, «сыны человеческие» в Мк. 3:28. Дэлмен приходит к выводу, что титул «Сын Человеческий» мог широко использоваться исследователями Библии того времени как мессианский.<sup>420</sup>

Есть также мнение, что выражение «Сын Человеческий» в устах Иисуса всего лишь заменяет личное местоимение первого лица, т.е. означает просто «Я».<sup>421</sup> В некоторых местах нам представляется, что так оно и есть (например, Мф. 5:11 и Лк. 6:22); но Дэлмен опять же указывает, что у иудеев не было принято говорить о себе в третьем лице, поэтому если бы так поступал Иисус, это звучало бы настолько непривычно, что требовало бы особого разъяснения.<sup>422</sup>

То, как обычное выражение может превратиться в титул, видно из современного примера использования немецкого слова «фюрер». Это слово означает просто «вождь, наставник, руководитель, директор», но — в применении к Гитлеру — оно превратилось в специальное обозначение главы немецкого рейха.

В связи с титулом «Сын Человеческий» следует обсудить несколько проблем. Какие ассоциации вызывали эти слова у современников Иисуса? Это очень важный момент, потому что Иисус, очевидно, не мог использовать этого выражения, не обращая внимания на его значение и оттенки смысла, понятные Его слушателям. Во-вторых, почему Иисус выбрал именно этот титул? И наконец, какое значение Он Сам вкладывал в это выражение? Что Он хотел этим сказать?

### **История выражения «Сын Человеческий»**

Мы уже видели, что выражение «сын человеческий» встречается в Ветхом Завете, но там оно обозначает только человеческую природу. Часто ученые указывают на его использование, объясняя некоторые из евангельских идиом. В Книге Иезекииля это выражение использовано как конкретное имя, которым Бог называет пророка.<sup>423</sup> Некоторые толкователи считают, что Иисус опирается как раз на Книгу Иезекииля.<sup>424</sup> Но все это не объясняет эсхатологического значения «Сына Человеческого» в евангелиях.

Вероятно, ветхозаветным источником можно считать видение Даниила, в котором из моря по очереди выходят четыре зверя. Они символизируют четыре мировые империи, сменяющие друг друга. Далее говорится: «Видел я... вот, с облаками небесными шел как бы

<sup>420</sup> См. ссылки в J.W.Bowman, *The Intention of Jesus* (1943), 122-25. См. также: J.Jeremias, *NT Theology* (1971), 260-62.

<sup>421</sup> R.Leivestad, *NTS* 18 (1972), 243-67.

<sup>422</sup> G.Dalman, *The Words of Jesus*, 249-50.

<sup>423</sup> Иез. 2:1,3,6,8; 3:1,3,4 и т.д. Это выражение встречается в книге около девяноста раз.

<sup>424</sup> W.A.Curtis, *Jesus Christ the Teacher* (1943), 135-43; G.S.Duncan, *Jesus, Son of Man* (1947), 145f.; A.Richardson, *Theology of the NT* (1958), 20f., 128ff.; E.M.Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), 73-78.

Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Дан. 7:13-14). В последующих стихах дается толкование этого видения, но «как бы Сын человеческий» более не упоминается. Речь идет о «святых Всевышнего» (Дан. 7:22), которые сначала подвергаются гонениям и угнетению со стороны четвертого зверя, а потом получают вечное царство и власть над всей землей (Дан. 7:21-27).

Ясно одно. У Даниила «Сын человеческий» — меньше, чем титул мессии. Это внешний облик, напоминающий человеческий в противоположность четырем зверям, которые появляются ранее в том же видении. Кроме того, толкования различны,<sup>425</sup> и в особенности следует отметить три момента. Нужно ли понимать сына человеческого как отдельную личность, или он — только символ святых Всевышнего? Приходит ли он на землю как сын человеческий или же только в присутствии Бога? Это только божественный образ, или он будет испытывать страдания и отомстит за себя? То, что «как бы Сын человеческий» отождествляется со святыми и является их представителем, понятно; но это не значит, что он не может быть индивидуальностью, самостоятельным персонажем.<sup>426</sup> В тексте не утверждается, что эта подобная человеку личность придет на землю, но предположить это можно. Он приходит в присутствии Бога на облаках, но когда святым дается царство и власть над всей землей, мы можем представить себе, что это происходит потому, что подобный человеку, приняв свое царство на небесах, дает его земным святым.

Многие ученые считают, что описанный Даниилом образ предполагает страдания и отмщение, потому что святые сначала подвергаются гонениям, а потом отмщены,<sup>427</sup> но это не вполне ясно; святые ведь страдают на земле, сын же человеческий принимает царство на небесах, а потом предположительно передает его святым на земле.<sup>428</sup> Мы приходим к выводу, что сын человеческий у Даниила — небесная мессиянская эсхатологическая фигура, которая приносит царство скорбящим святым земли.

<sup>425</sup> См.: M.Black, «The "Son of Man" in the Old Biblical Literature», *ET* 60 (1948-49), 11-15; W.T.Manson, «The Son of Man in Daniel, Enoch, and the Gospels», *BJRL* 32 (1950), 171-93; S.Mowinckel, *He That Cometh* (1956), 346ff.; O.Cullmann, *Christology*, 137ff.

<sup>426</sup> I.H.Marshall in *EQ* 42 (1970), 72; F.F.Bruce, *NT Development of OT Themes* (1968), 26. Мовинкель (S.Mowinckel, *He That Cometh*, 352f.) считает, что в Дан. 7 имеется в виду отдельная личность.

<sup>427</sup> C.F.D.Moule, *The Phenomenon of the NT* (1967), 34f., 87ff.; F.F.Bruce, *NT Development of OT Themes*, 29; M.Hooker, *The Son of Man*, 27ff.

<sup>428</sup> Вопрос о происхождении образа у Даниила не должен нас волновать. См. труды Мовинкеля, Кульмана и Борша.

В Притчах Еноха (1 Ен. 37 — 71) выражение «Сын Человеческий» превращается в титул вечно существовавшего божественного Мессии, Который нисходит на землю, чтобы сесть на престоле суда, уничтожить неправедных, избавить праведных и установить царство славы, где праведные облекутся в славные одежды и жизнь и навеки пребудут в общении с Сыном Человеческим.<sup>429</sup>

Не совсем ясно, как отразилось это представление о Сыне Человеческом на авторах Нового Завета. Очевидно, Книга Еноха состоит из пяти частей, и фрагменты четырех из них были обнаружены среди кумранских свитков, но Притчей среди них не было. Это привело многих ученых к выводу, что Притчи не могут быть дохристианским произведением, поэтому их нельзя использовать для толкования новозаветного образа Сына Человеческого.<sup>430</sup> Звучит убедительно, но Притчи невозможно считать иудейско-христианским писанием, потому что в них совершенно отсутствуют христианские черты.<sup>431</sup> Поэтому следует заключить, что Притчи написаны позже, чем другие части Книги Еноха, но это — иудейское писание, показывающее, как воспринимали образ сына человеческого из Книги Даниила в определенных иудейских кругах новозаветного периода. Однако нет никаких оснований утверждать, что Иисус был знаком с Притчами Еноха. В лучшем случае мы можем воспользоваться этой информацией разве что для понимания иудейского мышления того времени: выражение «Сын Человеческий» стало мессианским титулом вечной божественной сущности, которая приходит на землю, неся славное Царство Божье.<sup>432\*</sup>

### «Сын Человеческий» в синоптических евангелиях

Использование выражения «Сын Человеческий» в синоптических евангелиях можно подразделить на три категории: служение

<sup>429</sup> См. Ен. 46:48; 62:6-16; 69:26-29.

<sup>430</sup> J.T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea* (1959), 33f.; F.M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran* (1957), 150f.; R.N. Longenecker, *Christology*, 83f.

<sup>431</sup> См. J. Jeremias, *NT Theology*, 269.

<sup>432</sup> С книгой Еноха связано множество спорных моментов, которые мы не имеем возможности здесь обсуждать. См.: M. Black, «The Son of Man in the Old Biblical Literature», *ET* 60 (1948-49), 11-15; idem, «The Eschatology of the Similitudes of Enoch», *JTS* 3 (1952), 1-10; T.W. Manson, «The Son of Man in Daniel, Enoch, and Gospels», *BJRL* 32 (1950), 171-93; S. Mowinckel, *He That Cometh*, 358ff.; R.H. Fuller, *NT Christology*, 34-41. О Сыне Человеческом говорится также в 3 Езд. 13:3, 26, 37-38.

\* Мнение, выраженное в этом параграфе, сегодня поддерживает Дж. Х. Чарльзурт, который пишет, что «сегодня ни один специалист не станет утверждать, что 1 Ен. 37 — 71 — христианское произведение, написанное после I века». Совсем наоборот: «Отсюда следует, что 1 Ен. 37 — 71 — писание иудейское, созданное в Палестине и, вероятно, до пожара Иерусалима в 70 г.» (курсив Чарльзурта. — Д.Л.). J. H. Charlesworth, *The OT Pseudepigrapha and the NT* (1985), 89.



Сына Человеческого на земле; страдания и смерть Сына Человеческого; эсхатологическая слава Сына Человеческого.

### А. Сын Человеческий на земле

Мк. 2:10 = Мф. 9:6 = Лк. 5:24	Власть прощать грехи.
Мк. 2:27 = Мф. 12:8 = Лк. 6:5	Господин субботы.
Мф. 11:19 = Лк. 7:34	Сын Человеческий пришел, чтобы есть и пить.
Мф. 8:20 = Лк. 9:58	Сыну Человеческому негде приклонить голову.
Мф. 12:32 = Лк. 12:10	Тот, кто говорит против Сына Человеческого, будет прощен.
[Мф. 16:13] (В Мк. 8:28 опущено).	За кого люди почитают Сына Человеческого?
Мф. 13:37	Сын Человеческий сеет доброе семя.
[Лк. 6:22] (В Мф. 5:11 опущено).	Преследования Сына Человеческого.
Лк. 19:10	Сын Человеческий пришел, чтобы призвать и спасти погибшее.
Лк. 22:48	Иуда, целованием предаешь Сына Человеческого?

### Б. Страдающий Сын Человеческий

Мк. 8:31 = Лк. 9:22 (В Мф. 16:21 опущено)	Сын Человеческий должен пострадать.
Мк. 9:12 = Мф. 17:12.	Сын Человеческий пострадает.
Мк. 9:9 = Мф. 17:9	Сын Человеческий, воскресший из мертвых.
Мк. 9:31 = Мф. 17:22 = Лк. 9:44	Сын Человеческий, преданный в руки людей.
Мк. 10:33 = Мф. 20:18 = Лк. 18:31	Сын Человеческий, преданный священникам, приговоренный к смерти и воскресший.
Мк. 10:45 = Мф. 20:28	Сын Человеческий пришел, чтобы служить и отдать жизнь Свою.
Мк. 14:21 = Мф. 26:24 = Лк. 22:22	Сын Человеческий идет по предназначению, но горе тому, кому Он предается.
Мк. 14:41 = Мф. 26:45	Сын Человеческий предан грешникам.
Мф. 12:40 = Лк. 11:30	Сын Человеческий воскреснет через три дня.

**В. Апокалиптический Сын Человеческий**

- Мк. 8:38 = Мф. 16:27 = Лк. 9:26 Сын придет в славе Отца Своего со святыми ангелами.
- Мк. 13:26 = Мф. 24:30 = Лк. 21:27 Они увидят Сына Человеческого, грядущего с облаками в великой славе.
- Мк. 14:62 = Мф. 26:64 = Лк. 22:69 Вы увидите Сына Человеческого, сидящего по правую руку Бога и грядущего с облаками.
- Лк. 12:40 = Мф. 24:44 Сын Человеческий придет неожиданно.
- Лк. 17:24 = Мф. 24:27 Как молния пересекает небо, так придет Сын Человеческий в Свой день.
- Лк. 17:26 = Мф. 24:37 Как было во времена Ноя, так будет и во времена Сына Человеческого.
- Мф. 10:23 [Это высказывание может быть и не апокалиптическим.] Не успеете обойти всех городов Израиля, как придет Сын Человеческий.
- Мф. 13:41 Сын Человеческий пошлет Своих ангелов.
- [Мф. 16:28] (Мк. 9:1) Некоторые не вкусят смерти, пока не увидят Сына Человеческого, грядущего со Своим Царством.
- Мф. 19:28 Сын Человеческий воссядет на славном престоле.
- Мф. 24:30 Небеса содрогнутся. Появится знамение Сына Человеческого...
- [Мф. 24:39] (В Лк. 17:27 опущено) Таким будет пришествие Сына Человеческого.
- Мф. 25:31 Когда Сын Человеческий придет во славе Своей...
- Лк. 12:8 (В Мф. 10:32 опущено) Всех, кто признает Меня перед человечеством, Сын Человеческий признает перед ангелами Божьими.
- Лк. 17:22 Вы пожелаете увидеть один из дней Сына Человеческого.
- Лк. 17:30 Будет день, когда явится Сын Человеческий.
- Лк. 18:8 Когда Сын Человеческий придет, найдет ли Он на земле веру?
- Лк. 21:36 Молитесь, чтобы у вас хватило сил избежать этого... и предстать перед Сыном Человеческим.

Ссылки, заключенные в скобки, возможно, были вставлены позже. У Марка присутствуют высказывания всех трех типов; в кумранских источниках предположительно есть только упоминание о стра-

даниях; у Матфея и Луки говорится о земном и апокалиптическом Сыне Человеческом. Во всех евангелиях эти выражения встречаются достаточно часто.

Существует несколько ответов на вопрос, восходят ли эти высказывания ко временам Иисуса, или же они были добавлены к евангельскому преданию на разных этапах истории. Можно перечислить пять основных вариантов толкования.<sup>433</sup> 1) «Консервативное» крыло ученых, представленное Восом, Тернером, Мовинкелем, Крэнфилдом, Тейлором, Кульманом, Мэддоксом и Маршаллом, признает все три типа высказываний, за исключением некоторых отдельных случаев, как исходящие от Самого Иисуса и отражающие Его собственное мнение. 2) А. Швейцер, которого сейчас поддерживает И. Иеремияс, полагает, что только эсхатологические высказывания подлинные и Иисус ожидал в ближайшем будущем пришествия божественного Сына Человеческого и неизбежного конца века сего. 3) Бультман, последователями которого являются Борнкам, Тодт, Хан и Хиггинс, тоже считает подлинными только эсхатологические высказывания, но, с его точки зрения, под будущим Сыном Человеческим Иисус понимает не Себя, но другую апокалиптическую личность, которая будет судить народ в последние времена в зависимости от их отношения к Иисусу (Лк. 12:8). 4) Недавно некоторые радикально настроенные ученые вообще усомнились в подлинности всех подобных высказываний и сочли их более поздними христианскими добавками. Смотрите труды Типла и Перрина. 5) Есть несколько ученых, в первую очередь Э. Швейцер, которые утверждают, что высказывания о земном Иисусе подлинные, но скептически относятся к двум другим группам. Швейцер признает подлинность немногих апокалиптических фраз, но истолковывает их как относящиеся к вознесению. Иисус ожидал, что Бог вознесет Его, избавит от страданий и унижений и сделает ходатаем за тех, кто предстанет перед Богом на последнем суде. М. Блэк согласен с мнением Швейцера.<sup>434</sup>

Когда ученые оценивают высказывания о Сыне Человеческом, на их суждение обычно влияют догматические соображения. Понятно, что представление ученого о природе истории определяет его отношение к подлинности слов Иисуса. «При решении проблемы Сына Человеческого важнее всего определить не подлинность отдельных групп Его высказываний, но саму природу истории».<sup>435</sup> Современные ученые признают, что в евангелиях Иисус изображен как человек с трансцендентным самосознанием, претендовавший, как верила ранняя церковь, на титул эсхатологического Сына Человеческого в

<sup>433</sup> См. I. N. Marshall in *EQ* 42 (1970), 68. Здесь мы развиваем и дополняем выводы Маршалла.

<sup>434</sup> M. Black in *BJRL* 45 (1963), 305-18.

<sup>435</sup> P. Hodgson, «The Son of Man and the Problem of Historical Knowledge», *JR* 41 (1961), 103.

судный день. Однако «история» — это история людей, а не божеств. В истории нет места понятию воплощенного божества. Следовательно, портрет Иисуса в евангелиях *должен* быть портретом, созданным обществом, порожденным христианской верой.

Несколько иначе к этой проблеме подходят те ученые, которые уверены, что Иисус не считал Себя эсхатологическим Сыном Человеческим, так как ни один здравомыслящий и честный человек не мог бы сделать подобного заявления.<sup>436</sup> Более того, применение выражения «Сын Человеческий» к земному служению Иисуса предполагает идею, на которую обратили внимание лишь немногие исследователи; это значит, что вечно существовавший божественный Мессия неожиданно появился среди людей в образе человека. Типл признает важность термина «Сын Человеческий»: «Если Иисус верил, что *уже в настоящем времени является Сыном Человеческим*, Ему нужно было поверить и в другие, не менее невероятные вещи. Ему надо было поверить, что Он жил на небесах как Сын Человеческий от начала времен, сошел на землю, снова вознесется на небеса и снова сойдет на землю».<sup>437</sup> Само заявление о том, что подобная вера со стороны Иисуса «невероятна», отражает предубеждения ученого по поводу того, что может, а чего не может случиться в истории.

Другой фактор, оказавший влияние на суждения ученых, — это их требование формальной последовательности. Если одна группа высказываний подлинна, то это *ipso facto* исключает подлинность другой группы. «Если выражение Сын Человеческий может обозначать только внеземного трансцендентного Мессию... мы не можем ожидать, что Иисус уже в настоящее время будет так Себя называть и претендовать на права Сына Человеческого».<sup>438</sup> То, что образы апокалиптического и земного Сына Человеческого не обязательно исключают друг друга, подтверждается одновременным употреблением этих двух понятий в евангелиях. Поэтому *априорной* причины, не позволяющей им сосуществовать в сознании Иисуса, просто нет.<sup>439</sup> Идея, что Сын Человеческий как эсхатологическая фигура может быть не Иисусом, — преобладающая в немецком богословии, — очень маловероятна, потому что нигде нет ни малейшего намека на то, что Иисус ожидал пришествия кого-то более великого, чем Он Сам, но здесь есть множество доказательств обратного.<sup>440</sup>

<sup>436</sup> F. C. Grant, *The Gospel of the Kingdom* (1940), 63; J. Knox, *The Death of Christ* (1959), 52-77; A. J. V. Higgins, *Jesus and the Son of Man* (1964), 19, 199. Бульман называет это «фантастикой» (Bultmann, *The History of the Gospel Tradition* [1963], 137).

<sup>437</sup> Н. М. Teeple, «The Origin of the Son of Man Christology», *JBL* 84 (1965), 221, 250. Кульман признает, что притязания Иисуса на роль «Сына Человеческого» предполагают воплощение. Cullmann, *Christology*, 162.

<sup>438</sup> W. Bousset, *Kyrios Christos* (1913, 1970), 40.

<sup>439</sup> I. H. Marshall in *NTS* 12 (1966), 338.

<sup>440</sup> Loc. cit. См. также С. Е. В. Cranfield, *Mark*, 274.

Мы согласны, что существует только один здравый критический аргумент: во всех новозаветных книгах только Сам Иисус использует по отношению к Себе термин «Сын Человеческий». Критики форм делают акцент на критерии отличия; т. е. с уверенностью можно считать подлинными только те высказывания, у которых нет параллелей ни в иудаизме, ни в ранней церкви.<sup>441</sup> Если отнести этот принцип к фразам о Сыне Человеческом, то в иудаизме и ранней церкви не существует идей, параллельных представлению о Сыне Человеческом как пришедшем на землю, чтобы подвергнуться унижениям, претерпеть страдания и умереть. Церковь часто говорила о страданиях Христа или Иисуса Христа, но не Сына Человеческого. Тот факт, что о Сыне Человеческом говорит только Сам Иисус, «кажется, доказывает, что Иисус действительно и несомненно считал Себя таковым».<sup>442</sup> Это очень веский аргумент, хотя большинство критиков, в том числе и Борнкам, не замечают его силы. Если Иисус отзывался о Себе как о Сыне Человеческом в период Своего земного служения, то единственный аргумент против подлинности эсхатологических высказываний — это их предполагаемая несовместимость с земными.<sup>443</sup> Более того, согласно критерию отличия, вполне можно принять представление об эсхатологическом Сыне Человеческом как уже пришедшем на землю и униженном.<sup>444</sup> Поэтому здравомыслящий критик, сторонник открытого индуктивного подхода, вполне может принять все три типа высказываний как подлинные.

### *Сын Человеческий на земле*

В Евангелии от Матфея можно проследить определенную последовательность.<sup>445</sup> Пребывание в Кесарии Филипповой и признание Петром мессианства Иисуса намечает поворотный пункт в том, что Он говорит о Себе ученикам. До Кесарии Он говорил о Себе только как о земном Сыне Человеческом. После в Его речах появляются две новые ноты: Он должен претерпеть страдания и умереть, но потом Он придет как эсхатологический Сын Человеческий, чтобы судить и править в эсхатологическом Царстве Божьем.

<sup>441</sup> Перрин широко использует этот принцип. См.: *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967), 39.

<sup>442</sup> G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), 176. Однако с этим выводом Борнкам не соглашается.

<sup>443</sup> I. H. Marshall, *NTS* 12, 343.

<sup>444</sup> Об этой проблеме — в 1 Ен. 71, где Енох, возможно, отождествляется с небесным Сыном Человеческим, см. S. Mowinkel, *He That Cometh*, 437ff.

<sup>445</sup> Критики форм утверждают, что все эти связи между временем и местом, образующие историческую последовательность, придуманы автором и не являются историческими. В этом есть некий момент истины; некоторые перипетии объединены без видимой причины (см. G. E. Ladd, *The NT and Criticism* [1967], ch. 6). Однако предание об Иисусе, сохраненное церковью, состоит не только из отдельных событий; в нем зафиксирована общая последовательность служения Иисуса. См.: C. H. Dodd, «The Framework of the Gospel Narratives», in *NT Studies* (1953), 1-11.

В начале служения Иисуса этот титул упоминается Марком дважды. Когда Иисуса критикуют за прощение грехов парализованному, Он отвечает: «...Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» (Мк. 2:10). Часто данное выражение здесь толковали как синоним человечества, а не как мессианский титул, но вряд ли это возможно в таком контексте. Прощение грехов должно оставаться прерогативой Бога, а не человека. В самом деле, Иисуса здесь обвиняют в богохульстве, так как только Бог может прощать грехи (Мк. 2:7). Иисус как Сын Человеческий заявляет, что тоже имеет такое право. Более того, не следует забывать о словах «на земле». Здесь земля и небеса противопоставлены, но право Бога прощать на небесах и право Иисуса прощать на земле — одно и то же.<sup>446</sup> Здесь скорее противопоставляются две сферы власти Иисуса. Как божественный Сын Человеческий Он имеет это право; теперь Он пришел с этим правом на землю и пользуется им среди людей.<sup>447</sup>

Иисус противопоставляет Свое поведение поведению Иоанна Крестителя. Иоанн пришел как аскет; Иисус же, Сын Человеческий, — как обычный человек, который ест и пьет (Мф. 11:19 = Лк. 7:34).

Опять же, фарисеи упрекали Иисуса в том, что Он не соблюдает традиций книжников, связанных с соблюдением субботы. В Свою защиту Иисус сказал: «Суббота для человека, а не человек для субботы; посему Сын Человеческий есть господин и субботы» (Мк. 2:27-28). Что бы это ни означало, здесь нет речи о том, что человечество господствует над субботой и каждый сам может решать, соблюдать ему ее или нет. Иисус как Сын Человеческий претендует на право истолковывать правила книжников по поводу субботы. Здесь говорится, что суббота — не самоцель, но создана для людей. В этом контексте титул «Сын Человеческий» содержит некоторые дополнительные оттенки значения, связанные с человеческой природой Иисуса. Мессианское служение Иисуса включает в Себя сопричастность человеческой природе; следовательно, человечество как такое оказывается во власти Сына Человеческого. Невозможно предположить, что Иисус считал всех людей господами субботы. Иисус говорит, что Сын Человеческий — господин и субботы, и это важно. Власть Сына Человеческого простирается так далеко, что Он властен даже над субботой.

Говоря о хуле против Святого Духа, Иисус отождествляет Себя с действующей через Него силой. Можно выступать против Сына Человеческого и быть прощенным; но если человек настолько слеп духовно, что не может отличить Дух Божий от сатанинской силы и приписывает деяния Иисуса дьяволу, его жестокосердие не заслужи-

<sup>446</sup> V. Taylor, *Mark*, 198.

<sup>447</sup> См. мнение Мэддокса о том, что в служении Иисуса эсхатологический суд уже начался. *NTS* 15 (1968), 57.

вает прощения (Мф. 12:31-32). Иисус здесь не собирался противопоставлять Свои деяния как Сына Человеческого деяниям Святого Духа; скорее Он описывает две стадии постепенного ожесточения человеческих сердец. Люди могут выступать против Иисуса, Сына Человеческого, и получить прощение. Иисус понимал, что Его роль как Мессии такова, что людям трудно принять Его (Мф. 11:6). Но когда человек не просто хулит Иисуса, но говорит, что Его власть — от сатаны, то он недостоин спасения.

Есть и еще одна фраза, которую очень трудно вписать в хронологическую последовательность и логичнее воспринимать в контексте достоинства Мессии. Книжнику, который пожелал последовать за Ним, Иисус говорит: «Лисицы имеют норы, и птицы небесные — гнезда; а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову» (Мф. 8:20; Лк. 9:58). Эта фраза не имеет особого значения, если считать, что «Сын Человеческий» — просто замена «Я»; но если в этих словах видеть титул божественной личности, они наполняются глубоким смыслом: «Я, Мессия, Сын Человеческий, вынужден претерпевать унижения, что Мне не подобает».

Осознание Иисусом Своего мессианства отражено также во фразе: «Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19:10).<sup>448</sup>

Вероятно, все эти земные высказывания Иисуса казались Его слушателям загадочными. Отражают Притчи Еноха или нет то, что думало на этот счет большинство иудеев того времени, все же им было известно видение Даниила о «как бы Сыне человеческом», а раз Иисус употреблял этот титул по отношению к Себе в Своем земном служении, Он явно видел Себя вечной, божественной, только подобной человеку личностью. В этом контексте, используя данный титул, Иисус делал и еще одно поразительное заявление, не менее поразительное, чем заявление о божественности.<sup>449</sup> В то время казалось неслыханным, чтобы Сын Человеческий появился на земле как человек среди людей. Как мог Иисус быть божественным Сыном Человеческим, униженным и покинутым на земле — и в то же время царственным на небесах, было воистину мессианской тайной.

### *Страдающий Сын Человеческий*

Как только ученики Иисуса убедились, что Он на самом деле Мессия, олицетворяющий предсказанную пророками надежду Израиля, от Него тут же последовало новое послание: «Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (Мк. 8:31). Как раз за мысль о том, что Сын Человеческий

<sup>448</sup> J.Schneider, *TDNT* 2:668.

<sup>449</sup> A.W.Argyle, «The Evidence for the Belief That Our Lord Himself Claimed to Be Divine», *ET* 61 (1949-50), 231.

должен умереть, Петр и упрекал Его; представить, что Сын Человеческий или Мессия может умереть, казалось невероятным и совершенно невозможным.

Здесь возникает еще одна проблема, связанная с упованиями иудеев того времени: не произошло ли слияния образов Мессии, Сына Человеческого, и Страдающего Раба из Ис. 53? Понятно, что иудеи иногда истолковывают это великое пророчество как относящееся к Мессии. Для нас неважно, что имел в виду сам Исаия в современной ему исторической обстановке; интересно только, как его понимали иудеи. Иеремияс утверждал, что идея страдающего Мессии может восходить к дохристианским временам.<sup>450</sup> Однако когда в иудаизме Мессия страдает, это не искупительная жертва, а козни врагов.<sup>451</sup> Действительно, Сын Человеческий у Еноха обладает рядом общих черт с Рабом из Ис. 53,<sup>452</sup> но у Еноха полностью отсутствует такой важный момент, как искупительная жертва.<sup>453</sup> Поэтому мы вынуждены согласиться с теми учеными, которые не обнаруживают в дохристианском иудаизме слияния образов Мессии и Страдающего Раба.<sup>454</sup>

Согласно Марку, после первого Своего подобного заявления Иисус неоднократно говорил ученикам, что Он должен быть предан в руки людей и умереть. Иисус говорил о смерти Сына Человеческого, а не Мессии; но для апостолов это только усложнило проблему. Если Мессия — царь из рода Давида, уничтожающий врагов дыханием уст Своих, то Сын Человеческий — божественная, сверхъестественная личность. Как Он может умереть?

Самое яркое заявление о Его смерти мы обнаруживаем в Мк. 10:45, где говорится, что Его миссия как Мессии — умереть за человечество. «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10:45). «Здесь мы наблюдаем главную тему гимнов *ebed Yahweh* и явную ссылку на Ис. 53:5... Иисус сознательно объединил в одном лице два центральных понятия иудейской веры, *barnas-ha* и *ebed Yahweh*».<sup>455</sup> Идея выкупа (*lytron*) перекликается с жертвой за грех в Ис. 53:10, а слово «многих» — с неоднократно повторяемым

<sup>450</sup> J. Jeremias and W. Zimmerli, *TDNT* 5:654-717; выходила также под заголовком *The Servant of God* (1957). Ф.Ф. Брюс считает, что раб в Ис. 53 — это также царь из рода Давида, на основании Ис. 55:3, но связь между страданиями и царской властью ему показать не удается. См.: F.F. Bruce, *NT Development of OT Themes*, ch. 7.

<sup>451</sup> S. Mowinkel, *He That Cometh*, 327f.

<sup>452</sup> W. Manson, *Jesus the Messiah* (1946), 233-36.

<sup>453</sup> M. Black, «Servant of the Lord and Son of Man», *SJTh* 6 (1953), 19f.

<sup>454</sup> H.H. Rowley, «The Suffering Servant and the Davidic Messiah», *The Servant of the Lord* (1952), 63-93; O. Cullmann, *Christology*, 52-60; R.H. Fuller, *NT Christology*, 43-46.

<sup>455</sup> O. Cullmann, *Christology*, 65. Фуллер пишет: «Можно считать доказанным, что Ис. 53 лежит в основе Мк. 10:45 и далее, а также Мк. 14:24» (Fuller, *NT Christology*, 153), но он приписывает это ранней церкви, а не Иисусу.



«многие» в Ис. 53:11 и далее.<sup>456</sup> Общеизвестен «консервативный» взгляд на использование Иисусом выражения «Сын Человеческий». Он пользовался термином из Книги Даниила, который не часто встречается в иудейской литературе о Мессии, но придал ему другое значение. Сын Человеческий — это не только божественная, бессмертная личность; Он является как человек среди людей, слабый и униженный, чтобы подвергнуться страданиям и умереть. Иначе говоря, Иисус наделил понятие Сына Человеческого содержанием Страдающего Раба.<sup>457</sup>

### *Апокалиптический Сын Человеческий*

После того как Иисус предрек Свои страдания, Он тут же предрек Свое пришествие в славе. После Кесарии Филипповой Он сравнительно часто стал предвещать Свое славное пришествие как Сына Человеческого. Вероятно, мысль об этом была достаточно хорошо знакома Его слушателям, потому что они знали пророчество Даниила. Но то, что божественный Сын Человеческий сначала будет жить как человек среди людей, подвергнется страданиям и умрет, было для них совершенно ново.

Вероятно, самое яркое из апокалиптических высказываний — то, о котором мы уже говорили, а именно ответ Иисуса на вопрос первосвященника, Мессия ли Он, Сын ли Божий. Ответил ли Иисус: «Я» (Мк. 14:62), или: «Ты сказал» (Мф. 26:64), результат один. (См. с. 159 и далее.) Он тут же развивает Свою мысль, объясняя, что Он понимает под мессианством: «Вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных». Иисус — Мессия, но Он — небесный Сын Человеческий, а не земной царь из рода Давида. Иисус говорит Своим обвинителям, что однажды ситуация переменится. Сейчас Он предстал перед судом. Но настанет день, когда они — Его судьи — предстанут перед Его судом, и Он, небесный Сын Человеческий, будет выполнять роль эсхатологического судьи.

Еще со времен выхода в свет исследования Глэссона «Второе пришествие» многие ученые полагали, что Иисус, отвечая первосвященникам, имеет в виду не пришествие на землю, а только вознесение в присутствие Бога.<sup>458</sup> Возражения вызывает порядок слов. Сначала Он воссядет, а потом грядет.<sup>459</sup> Здесь говорится как о вознесении (сидящий), так и о парусии (грядущий).<sup>460</sup>

<sup>456</sup> С.Е.В. Cranfield, *Mark*, 342. Это отрицается в М. Hooker, *Jesus and the Servant* (1959).

<sup>457</sup> М. Black, «Servant of the Lord and Son of Man», *SJTh* 6 (1953), 1-11.

<sup>458</sup> Т. F. Glasson, *The Second Advent* (1963), 54-62.

<sup>459</sup> С.Е.В. Cranfield, *Mark*, 144.

<sup>460</sup> R. H. Fuller, *NT Christology*, 145. Фуллер, однако, не считает это высказывание важным.

### Выводы

Итак, в свете исторического и религиозного контекста, мы вынуждены сделать вывод, что Иисус, используя термин «Сын Человеческий», претендовал на звание и роль Мессии. Он явно заявлял не только о правах Мессии, но и о Своей сверхъестественной сущности и происхождении.<sup>461</sup> Он не называл Себя Мессией, потому что Его миссия не отвечала ожиданиям народа на этот счет. Он называл Себя Сыном Человеческим, так как этот титул был достаточно возвышенным и в то же время позволял Иисусу наполнить его новым содержанием. И этот новый оттенок Он внес, сопоставив Сына Человеческого со Страдающим Рабом. Как только ученики убедились, что Иисус действительно Мессия, хоть и нового типа, Он рассказал им о судьбе Сына Человеческого. Сначала Он должен был пострадать и умереть, а потом прийти во славе, как предсказано в Дан. 7, чтобы установить Царство Божье с его славой и могуществом. Используя термин «Сын Человеческий», Иисус претендовал на божественное достоинство и объявлял Себя Тем, Кто однажды создаст Царство славы. Но для того, чтобы совершить это, Сын Человеческий должен стать Страдающим Рабом и умереть.

Учения Иисуса о Сыне Человеческом и Царстве Божьем в некоторых аспектах выстраиваются аналогично. Мы уже видели, что Царство Божье — это совершенная реализация славного правления Бога, которое настанет только в Грядущем Веке. До этого славного явления Царства то же самое Царство Божье, Его царственное правление, неожиданным образом явилось людям. Царство тайно действует среди них. Пока продолжается наш грешный век, Царство Божье проявляется в форме, практически незаметной для людей. Его присутствие могут распознать только те, кто обладает соответствующей духовной восприимчивостью. Такова тайна Царства: божественная тайна служения Иисуса, когда Он впервые явился людям. Будущее апокалиптическое, славное Царство тайно пришло в мир, чтобы готовить его к своему открытому явлению.<sup>462</sup>

Так же происходит и с Сыном Человеческим. Иисус будет божественным и прославленным Сыном Человеческим, грядущим на облаках, чтобы судить народ и принести ему Царство славы. Но пока апокалиптические времена не наступили, Иисус — это Сын Человеческий, живущий среди людей инкогнито, и Его служение — не славное правление, а унижения, страдания и искупительная смерть. Будущий небесный Сын Человеческий уже присутствует среди лю-

<sup>461</sup> «Используя такое самоопределение, Иисус намекал на то, что существовал всегда». R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man* (1973), 100.

<sup>462</sup> См. T. W. Manson, «Realized Eschatology and the Messianic Secret», in *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Nineham (1955), 209-21.

дей, но в неожиданном обличье. Это действительно мессианская тайна, подобная тайне Царства Божьего.

Описывая Себя как Сына Человеческого, Иисус претендовал на роль Мессии; то, как Он использует этот термин, показывает, что Его мессианство отличалось от ожидаемого. Достоинство «Сына Человеческого» позволило Ему заявлять о Своем мессианстве, но служение Мессии Он понимал по-своему. Он утверждал, что люди, которые ошибочно представляют себе Мессию, не узнают Его, тем не менее должен был предостеречь тех, кто достаточно чуток духовно, чтобы воспринять присутствие Мессии, хоть и в неожиданной роли.

## 12. СЫН БОЖИЙ

**Литература:** G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), 268-88; G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus* (1926, 1954), 141-70; T.W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 89-115; R. Bultmann, *Theology of the NT* (1951), 121-33; V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), 52-65; O. Cullmann, *The Christology of the NT* (1959), 270-89; W.D. Davies, «Knowledge» in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11:25-30», in *Christian Origins and Judaism* (1962), 97-118; A.M. Hunter, «Crux Criticorum — Matt. xi:25-30 — A Re-appraisal», *NTS* 8 (1962), 241-48; A.J.B. Higgins, «The OT and Some Aspects of NT Christology», in *Promise and Fulfilment*, ed. F.F. Bruce (1963), 128-41; R.H. Fuller, *The Foundations of NT Christology* (1965); J. Jeremias, *The Central Message of the NT* (1965), 9-30; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1966), 108-28; I.H. Marshall, «The Divine Sonship of Jesus», *Int* 21 (1967), 87-103; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), 279ff.; R.N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), 93-99; M. Hengel, *The Son of God* (1976); C.F.D. Moule, *The Origins of Christology* (1977), 22-31; G. Stanton, «Incarnational Christology in the NT», in *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, ed. M. Goulder (1979), 151-65; J.A. Fitzmyer, «Addendum: Implications of the 4Q "Son of God" Text», *A Wandering Aramean* (1979), 102-14; J.M. McDermott, «Jesus and the Son of God Title», *Greg* 62 (1981), 277-318; B. Van Iersel, «"Son of God" in the NT», *Jesus, Son of God?* ed. E. Schillebeeckx and J.-B. Metz (1982), 37-48; B.W. Anderson, «The Messiah as Son of God: Peter's Confession in Traditio-Historical Perspective», in *Christological Perspectives*, ed. R. Berkey and S. Edwards (1982), 157-69; D.J. Versput, «The Role and Meaning of the "Son of God" in Matthew's Gospel», *NTS* 33 (1987), 532-56; I.H. Marshall, *Jesus the Savior: Studies in NT Theology* (1990), 121-33; idem, *The Origins of NT Christology* (1990), 111-25.

### Вступление

Самая важная мессианская фраза, которую произносит Иисус применительно к Себе, — это «Сын Божий». В истории богословской мысли это выражение обозначает божественную суть Иисуса Христа. Он — Сын Божий, т.е. Бог Сын, вторая Ипостась божественной Троицы. Однако когда мы начинаем изучать употребление этого выражения в синоптических евангелиях, мы не должны приходить к выводу, что значение его столь возвышенно, без тщательного исследования, потому что исторически в религиозной литературе иудаизма и Ветхом Завете эта фраза имела разные значения, отличные от того, что нам привычно. Поэтому нам нужно изучить историю и использование этого выражения во всех его значениях, после чего попытаться определить, как же оно употребляется в евангелиях.

### Значение слов «Сын Божий»

Вос указывает, что выражение «сын Божий» может быть использовано по крайней мере в четырех разных значениях.<sup>463</sup> Создания Божьи могут быть названы Его детьми в плане *происхождения*, потому что обязаны своим существованием непосредственной созидательной деятельности Бога. Адама называют сыном Бога примерно в том же смысле, что Сифа — сыном Адама (Лк. 3:38). Таково отчасти значение Исх. 4:22, где Бог говорит об Израиле как о Своем первородном сыне. «Не один ли у всех нас Отец? Не один ли Бог сотворил нас?» (Мал. 2:10). Вероятно, в этом смысле Иисус называется сыном Божиим в Лк. 1:35, так как родился Он в результате непосредственного созидательного воздействия Святого Духа на тело Марии.<sup>464</sup>

Такое представление характерно не только для иудаизма; Платон пишет о Боге так: «Итак, найти Творца и Отца этой Вселенной — это действительно трудная задача; а, найдя Его, возвестить о Нем всем людям просто невозможно».<sup>465</sup> Подобное богословие отражено также в речи Павла в Афинах, где он использует идеи стоиков для иллюстрации христианской истины: «Мы Его и род» (Деян. 17:28). Это богословие всеобщего отцовства Бога; отсюда следует, что все люди, будучи творениями единого Бога, — братья и сестры. Однако это богословие сотворения, а не искупления. В этом богословии родство с Богом — всеобщая истина, которая относится ко всем в силу самой природы, следовательно, все люди — дети Божьи, и это должно определять их отношение к Богу и друг к другу. Мы должны попытаться определить, до какой степени это богословие общего происхождения отражается в учении Иисуса.

Во-вторых, выражение «сын Божий» может использоваться для характеристики отношения людей с Богом как особых объектов Его любви и заботы. Это *морально-религиозный аспект* использования, который может применяться как к людям, так и к народу Израиля. Таково более глубокое значение Исх. 4:22. Израиль — не просто народ, сотворенный в результате деятельности Бога, но и Его первенец, удостоенный особой любви Отца. Израиль — избранный народ Бога. Отношения Бога и Израиля неоднократно описываются в Ветхом Завете как отношения отца и сына.<sup>466</sup> В Новом Завете это понятие наполняется более глубоким смыслом, так как христиан называют детьми Божиими, в силу происхождения (Ин. 3:3; 1:12) и усыновления (Рим. 8:14,19; Гал. 3:26; 4:5). Мы уже рассматривали этот момент, говоря об отцовстве Бога. (См. с. 101-103.)

<sup>463</sup> G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus* (1954), 141f.

<sup>464</sup> *Ibid.*, 183. В этой книге мы не касаемся богословия зачатия от девы, потому что в богословии евангелий оно явно не используется. О месте этого понятия в *Heilsgeschichte* см. О.А. Piper, «The Virgin Birth», *Int* 18 (1964), 131-48.

<sup>465</sup> *Timaeus* 28C (Loeb ed.).

<sup>466</sup> См., например, Вт. 14:1; Иер. 3:19-20; Ос. 11:1; а также 3 Езд. 7:58; Пс. Сол. 18:4.

Третье значение выражения — *мессианское*; царь из рода Давида назван «Сыном Божьим» (2 Цар. 7:14). Это не обязательно указывает на божественную природу мессианского персонажа; это указание на официальное положение Мессии.

Четвертое значение — *богословское*. В новозаветном откровении и позже в христианском богословии выражение «Сын Божий» приобрело более возвышенный смысл; Иисус — Сын Божий, потому что Он — Бог и обладает божественной природой. Задача Евангелия от Иоанна — показать, что Иисус — Христос и Сын Божий, и из вступления Иоанна становится ясно: Иисус как Сын Божий, Логос, существовал всегда, Он Сам является Богом и воплотился для того, чтобы явить Бога людям. Вот что имеет в виду Павел, когда говорит, что Бог послал Своего собственного Сына, уподобив Его грешной плоти, чтобы сделать для человечества то, чего не смог сделать закон (Рим. 8:3; см. также Гал. 4:4). Описывая служение Господа нашего как Первосвященника, автор Послания к евреям называет Его «Иисусом Сыном Божьим»; ставя рядом два эти титула, он указывает на две природы Господа (Евр. 4:14).

Основная из стоящих перед нами проблем такова: является ли Иисус Сыном Божьим в чисто религиозном плане; или же Он — Сын Божий как Мессия; или же богословие представляет Его как Сына Божьего в том смысле, что Он обладает природой Бога, как считали Иоанн и Павел на основании слов Самого Иисуса? Мы уже видели, что Иисус в определенном смысле считал Себя отличным от Своих учеников, говоря об отношениях с Богом. В какой-то степени Бог — Отец Иисуса не в том же смысле, в каком Он — Отец Его учеников. (См. с. 101.) Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны подробнее рассмотреть понятие «Сын Божий».

### *Мессия — Сын Божий в иудаизме*

Представление о Сыне-Мессии восходит к данному Давиду обетованию о его потомках, которые после него будут править Израилем. Обетование это касается не только непосредственных преемников Давида, но и великого Мессии, Сына Божьего в самом полном смысле этого слова. Об этом потомке Давида Бог говорит: «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» (2 Цар. 7:14). Подробнее эта тема развивается в Пс. 88, где Бог говорит о Давиде: «И Я сделаю его первенцем, превыше царей земли... и продолжу вовек семя его, и престол его — как дни неба» (Пс. 88:28,30). Потомство Давида заключено в нем, и великое обетование, которое полностью не сбылось в лице его преемников, касается великого сына Давида, который станет править над всеми земными царями.<sup>467</sup> Мессианское значение данной фразы еще отчетливее прослеживается в Пс. 2, где грядущего правителя назы-

<sup>467</sup> A.F.Kirkpatrick, *The Book of Psalms* (1900), vol. 2-3:538.

вают помазанником Господа, царем и Сыном Божьим: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» (Пс. 2:7). Царь-помазанник назван здесь Сыном Бога в силу самой своей должности.

Достаточно важно, что, несмотря на упоминания о Мессии-Сыне в Ветхом Завете, выражение «Сын Божий» не стало распространенным титулом Мессии. До I века оно встречается в таком значении только в одном месте. В Пятой Книге Еноха Бог говорит: «Ибо Я и Сын Мой будем с ними навеки» (Ен. 105:2). Однако во фрагменте из Книги Еноха на греческом языке эта глава отсутствует.<sup>468</sup> «Сын Божий» встречается как апокалиптический титул также в апокалипсисе I века, 3 Ездры. Здесь в нескольких местах сверхъестественный Мессия обозначен словами «Сын Мой».<sup>469</sup> Дж. Х. Бокс доказал, что такое использование основано на мессианском толковании Пс. 2.<sup>470</sup> Однако многие ученые считают, что в первоначальных вариантах текста на месте слова «Сын» было слово «Раб».<sup>471</sup> В родственном произведении, Апокалипсисе Варуха, говорится о «Моем Рабе Мессии» (Апок. Вар. 70:9). Современные исследователи соглашаются с Дэлменом в том, что в новозаветные времена было не принято называть Мессию «Сыном Божьим»,<sup>472</sup> хотя некоторые из них все же полагают, что такое возможно.<sup>473</sup>

В кумранских свитках есть одно упоминание о Мессии из рода Давида, основанное на 2 Цар. 7:14.<sup>474</sup> Это подтолкнуло Р. Х. Фуллера к выводу, что выражение «Сын Божий» стало использоваться в мессианском значении в дохристианском иудаизме.<sup>475</sup> Следовательно, мы не должны исключать возможности, что выражение «Сын Божий» в евангелиях определяют Иисуса как Мессию.

### Богочеловек

Другой возможный источник выражения «Сын Божий» — представление о богочеловеке у древних греков. В восточных религиях все цари считались происходящими от богов. Эллина же верили в существование людей, обладающих божественными силами и способных творить чудеса; их называли *theioi andres* — божественные люди. Бультман предположил, что за «Сыном Божьим» евангелий стоит это эллинистическое представление о богочеловеке. «Иисус изображается в них как Сын Божий, являющий Свою божественную силу и власть, совершая чудеса».<sup>476</sup>

<sup>468</sup> См. С. Bonner, *The Last Chapters of Enoch in Greek* (1937).

<sup>469</sup> 3 Езд. 7:28-29; 13:32,37,52; 14:9.

<sup>470</sup> G. H. Box, *The Ezra Apocalypse* (1912), lvi.

<sup>471</sup> O. Cullmann, *Christology*, 274.

<sup>472</sup> G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), 272; W. Bousset, *Kyrios Christos* (1970), 92-93.

<sup>473</sup> R. Bultmann, *Theology*, 1:50.

<sup>474</sup> 4Q Florilegium 10-14. См.: A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961), 313.

<sup>475</sup> R. H. Fuller, *NT Christology*, 32.

### «Сын Божий» в евангелиях

Марк с самого начала ясно показывает, что воспринимает Христа как Сына Божьего (Мк. 1:1), а Матфей приравнивает признание Петром Иисуса Мессией к признанию Его Сыном Бога (Мф. 16:16). Чтобы понять, что это значит, мы должны внимательно изучить евангелия.

Поразительно одно: в синоптических евангелиях Иисус нигде не называет Себя полным титулом; часто Он говорит о Себе как о «Сыне». Тут же приходится сделать вывод: что бы это ни значило, но Иисус не называл Себя «Сыном Божьим». Это кажется тем более странным ввиду того, что в посланиях<sup>477</sup> Иисуса называют «Сыном Божьим» постоянно.

«Сыном Божьим» Иисуса называет голос с небес в момент Его крещения (Мк. 1:11) и преображения (Мк. 9:7). Он подвергается искушениям как Сын Божий (Мк. 3:11 = Лк. 4:41). Бесы признают Его как Сына Божьего (Мк. 5:7). Первосвященник задает Ему вопрос, Сын ли Он Бога Благословенного (Мк. 14:61). У Матфея слова «Сын Божий» добавлены в некоторых местах, где их нет у Марка;<sup>478</sup> и нам понятно, что в текстах Марка и Q предание представляет Иисуса как Сына Божьего, признанного людьми, бесами и Богом. Добавления Матфея не изменяют предание, а только подчеркивают его.

Очевидно, что в подобных местах слова «Сын Божий» — не эквивалент «Мессии». Мессия — это сын Давида, Божий помазанник, который установит Царство Божье во всем его могуществе. Иисуса приветствуют как Сына Божьего, потому что Он обладает властью над миром духов (Мк. 3:11; 5:7). Распятому Иисусу говорят, что раз Он Сын Божий, то может спастись, — значит, Его считают состоящим в особых отношениях с Богом и обладающим сверхъестественными способностями. Этот стих, если он не добавлен Матфеем позже (у Марка и Луки этого нет), отражает ситуацию: люди верили, что Иисус провозглашает Себя не только Мессией, но и Сыном Божьим.

На основании этих стихов можно сделать вывод, что Иисуса считали типичным эллинистическим богочеловеком, т. е. волшебником. Но такому толкованию противоречит одно свидетельство. Когда во время сорока дней в пустыне Иисус подвергся искушению, Его побуждали играть именно такую роль и убеждать людей в Своей божественности, совершая чудеса: утолять голод, превращая камни в хлеб; поражать толпы, прыгая с купола храма и приземляясь целым и невредимым; претендовать на политическую власть над миром (Мф. 4:1-11 = Лк. 4:1-13). Иисус решительно отказался от такой роли Сына Божьего. Как мы увидим, в момент крещения Иисус был на-

<sup>476</sup> R. Bultmann, *Theology*, 1:130.

<sup>477</sup> Семь раз в Римлянам, шесть — в Евреям, шестнадцать — в 1 Иоанна.

<sup>478</sup> Мф. 14:33; 16:16; 27:40; 27:43.



зван Сыном Божьим, чтобы исполнить роль Раба Господа. Сатана, искушая Его, пытался отвести Его от этой роли и наставить на путь чудес. И, отвергнув сатанинские искушения, Иисус тем самым дал понять, что Он не отказался от роли Раба Божьего. «Иисус был Сыном Божьим не как чудотворец, но как преданный исполнитель Своего задания — Он должен был пострадать».<sup>479</sup>

Мы можем определить содержание термина «Сын Божий», изучив несколько отрывков, в которых Иисуса называют Сыном — или Он Сам так Себя называет.

### Крещение

В начале служения Иисуса к Нему обратился голос с небес, назвавший Его Сыном Божьим и Помазанником-Мессией: «Ты Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мк. 1:11). В каком смысле здесь Иисус назван Сыном Божьим? Некоторые считают, что термин отражает Его любовь к Богу Отцу, сошедшую на Иисуса при крещении.<sup>480</sup> Другие истолковывают это в рамках христологии усвоения. В момент крещения Иисус был помазан как Мессия, Сын Божий, и так началось Его служение.<sup>481</sup> Это очень поверхностное понимание Сына и Мессии. Иисус стал Сыном Божьим, потому что был избран Мессией при крещении.

Но если бы под этим заявлением имелось в виду посвящение на служение Мессии, обозначенное через отношения между Отцом и Сыном, оно было бы сформулировано иначе. Этот стих — ссылка на Пс. 2:7, где говорится: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя». Эти слова кажутся более подходящими, чтобы обозначить посвящение на служение Сына, характеризующееся мессианскими качествами.<sup>482</sup> Но вместо того, чтобы полностью процитировать Пс. 2:7, голос ограничивается первой частью этого стиха и продолжает словами из Ис. 42:1: «Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к Которому благоволит душа Моя». Текст Мк. 1:11, переведенный на греческий как «в Котором Мое благоволение», можно было бы передать словами: «на Которого сошло Мое благоволение», что предполагает идею выбора. «Важно избрание, которое идет от Бога, а именно, избрание Сына, предполагающее Его миссию и Его помазание на царственную роль Мессии. Как *huios ho agapētos*, Иисус является Получателем благоволения избрания».<sup>483</sup>

Более того, греческое слово *agapētos*, которое переводится как «возлюбленный», иногда выступает синонимом *monogenēs*, «едино-

<sup>479</sup> O. Cullmann, *Christology*, 277.

<sup>480</sup> W. Manson, *Luke* (1930), 32.

<sup>481</sup> B. H. Branscomb, *Mark* (1937), 16ff.

<sup>482</sup> Ср. с Лк. 3:22.

<sup>483</sup> G. Schrenk in *TDNT* 2:740. Обратите внимание, что в Мк. 1:11 присутствует ссылка на Пс. 2:7, а не прямая цитата, потому что порядок слов там другой.

родный».<sup>484</sup> Поэтому божественный голос объявил: «Вот Сын Мой едиnorodный; Я Его избрал». Положение Сына и статус Мессии — не синонимы. Напротив, положение Сына первично и является основанием для избрания Иисуса Мессией. Ссылка на Ис. 42:1 также указывает, что мессианское служение — быть Рабом Господа.<sup>485</sup> Голос с небес подтверждает статус Иисуса как Сына, который Тот уже осознает, что видно из опыта искушения (Мф. 4:3,6), и на основании этих отношений провозглашает посвящение Иисуса на мессианское служение раба.<sup>486</sup> «Вот Сын Мой единственный» — определение постоянного положения Иисуса. Он не *становится* Сыном; Он *является* Сыном. Положение Сына предшествует мессианству, но не тождественно ему: «Мессианство не... первично здесь, и выражение “Сын Божий” не следует понимать в свете мессианства. Голос... подтверждает правомерность Его осознания Себя как Сына».<sup>487</sup>

### Искушение

Искушения Иисуса надо понимать в этом контексте. Сатана искушает Иисуса не словами: «Если Ты — Мессия», а говорит: «Если Ты — Сын Божий». Сатана признает, что Иисус как Сын Божий может призвать ангелов для обеспечения личной безопасности. Искушения действительно имеют отношение к мессианскому служению Иисуса, но основано это служение на Его статусе Сына.

Этот статус включает в себя сверхъестественный элемент, и это видно далее из того, что Иисуса признают бесы. Марк описывает, как в самом начале служения Иисуса, в синагоге Капернаума, бесноватый увидел Иисуса, узнал Его и воскликнул: «Что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас! знаю Тебя, кто Ты, Святой Божий» (Мк. 1:24). Бесы узнают Иисуса мгновенно и не сомневаются. Их признание не основано на наблюдениях за высказываниями и деяниями Иисуса; это не приобретенное знание, но интуитивное узнавание сверхъестественного характера. Такое толкование подкрепляет эпизод с Павлом и одержимой бесами девушкой в Деян. 16. Выражение «Святой Божий» — это не титул Мессии и не раннехристианское определение Иисуса. Оно идет от ветхозаветного обозначения Бога как Святого.<sup>488</sup> Бесы узнают в Иисусе сверхъестественную личность.<sup>489</sup>

<sup>484</sup> В Быт. 22:2; Ам. 8:10; Иер. 6:26 в Септуагинте словом *agapētos* переводится еврейское *yāhîd*, «едиnorodный» (в синодальном переводе — «единственный»).

<sup>485</sup> V. Taylor, *Mark*, 162.

<sup>486</sup> С.Е.В. Cranfield, *Mark*, 55.

<sup>487</sup> С.Е.В. Cranfield, «A Study of St. Mark 1:9-11», *SJTh* 8 (1955), 62.

<sup>488</sup> См. Ис. 40:25; 57:15.

<sup>489</sup> См. также Его встречи с бесами в Лк. 4:41; Мк. 3:11; 5:7.

**Матфея 11:25-27**

Для изучения синоптических евангелий важно рассмотреть отрывок в Мф. 11:25-27 = Лк. 10:21-22. Дибелиус считает, что этот фрагмент выражает «мифологическую», т.е. сверхъестественную идею.<sup>490</sup> Многие богословы, в особенности немецкие, полагают, что он является более поздним, эллинистическим христианским добавлением.<sup>491</sup> Однако Иеремияс установил, что, судя по семитическому характеру отрывка, он был создан в иудейской среде,<sup>492</sup> и «если мы его отвергаем, это объясняется нашим общим отношением к личности Иисуса, а не тем, что его язык в какой-то мере кажется “эллинистическим”».<sup>493</sup>

Говоря о царственной деятельности Бога, проявляющейся в мире через Его собственную личность, Иисус произносит: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам». Значение служения Иисуса можно понять только в результате божественного откровения. Присутствие и сила Царства Божьего среди людей были признаны не всеми. Иоанн Креститель объявил, что Царство Божье близко, а Иисус явил силу Царства в Своем мессианском служении. Были люди, увидевшие, что пророчество о пришествии Царства исполнилось, но в целом «поколение» осталось слепо, Иоанна называли сумасшедшим, а Иисуса — обжорой и пьяницей, а иногда и одержимым (Мф. 12:24). Правильное понимание личности и служения Иисуса могло прийти только в откровении от Отца, всевышнего Господа небес и земли, Который являет Свою власть, скрывая истину от мудрецов и открывая ее младенцам.

Сын играет очень важную роль в процессе откровения. «Все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11:27). «Все» — это «сие» из Мф. 11:25, а именно, все содержание божественного откровения.<sup>494</sup> Бог, Господь небес и земли, наделил Сына властью над откровением; Он вверил истину Иисусу, чтобы Тот передал ее другим. Это сделано на том основании, что Иисус — Сын; Бог дал Ему это поручение потому, что Он — Его Отец (Мф. 11:25). Так как Иисус — Сын Божий, Он способен принять все от Отца, чтобы поведать остальным. Задача откровения, порученная Мессии, основана на Его статусе Сына.

В Мф. 11:27 ясно сказано, что предполагают подобные отношения: «Никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме

<sup>490</sup> M. Dibelius, *From Tradition to Gospel* (1935), 279.

<sup>491</sup> W. Bousset, *Kyrios Christos*, 84ff.

<sup>492</sup> J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (1967), 45ff.

<sup>493</sup> W. L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (1944), 7. См. также А. М. Hunter, «Cruх Criticorum», *NTS* 8 (1962), 241-48.

<sup>494</sup> См. J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, 49.

Сына». Это — не просто осознание статуса Сына. *Иисус знает Отца, как Отец знает Сына.* Это — исключительное и взаимное знание, объединяющее Сына и Отца. Бог знает Сына непосредственно, потому что Он — Его Отец. Совершенно ясно, что знание Отца — не приобретенное, основанное на опыте, но прямое, интуитивное и непосредственное. Оно основано на том факте, что Бог — Отец Иисуса. Таким же образом Иисус знает Отца. Поэтому Его знание Отца тоже непосредственно и интуитивно, основано на том факте, что Он — Сын. Таким образом, отношения Отца и Сына и их обоюдное знание воистину уникальны и отличаются от отношений между людьми и человеческого познания. Сын Христос обладает от рождения исключительным знанием Бога, подобным знанию Бога о Нем.

Так как Иисус — Его Сын, обладающий этим уникальным знанием, Бог поручил Ему мессианскую задачу — стать посредником и дать людям знание о Боге. Человек может познать Бога только через откровение Его Сына. Как Отец проявляет Свою всевышнюю власть, являя Сына, так и Сын осуществляет Свою всевышнюю власть, являя Себя Своим избранным. Такое опосредованное знание Бога, которое дается людям в откровении, подобно, но не идентично знанию Иисуса об Отце. Знание Сына об Отце — это такое же непосредственное, прямое, интуитивное знание, как и знание Отца о Сыне. Это — знание божественного уровня. Знание об Отце, которое могут приобрести люди, — опосредованное и получено через Сына в откровении. Знание Отца, которым обладает Иисус, уникально; и Его положение Сына тоже уникально. Людям дается опосредованное знание Бога, и даже детьми Божьими они становятся через Его Сына.

Отсюда ясно, что положение Сына и статус Мессии — не одно и то же; положение Сына первично, а на нем уже основана миссия Мессии. Более того, положение Сына — это не просто осознание отцовства Бога; это уникальные и исключительные отношения между Богом и Иисусом.

### *Незнание Сына*

Иисус говорит о Себе как о Сыне Божьем, рассказывая о времени парусии. «О дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк. 13:32). Это высказывание привлекает нас потому, что ангелам и тем более Сыну следовало бы знать об этом, как и Отцу. Иисус причисляет Себя к тому же порядку существ, что Отец и ангелы, — т.е. к тем, кто должен обладать сверхъестественным знанием. Но этого, вопреки ожиданиям, Сын не знает.<sup>495</sup>

<sup>495</sup> О подлинности этого высказывания см. I.H.Marshall, «The Divine Sonship of Jesus», *Int* 21 (1967), 95.

### *Злые виноградари*

В притче о злых виноградарях (Мк. 12:1-12) опять проводится разграничение между положением Сына и Мессии и показывается, что первое является основанием для второго. Послав сперва безрезультатно нескольких слуг, владелец виноградника послал своего сына взыскивать наследство. Он ожидает, что на этот раз достигнет успеха именно потому, что послан его сын. Положение сына не зависит от порученной ему миссии и предшествует ей. Именно как сын он становится наследником виноградника, поэтому его посылают вернуть наследство.

### *Спор с фарисеями*

На последней неделе служения, споря с фарисеями, Иисус задал им вопрос: «Как могут книжники утверждать, что Христос — сын Давида?» Иисус не отрицает истинности этого утверждения. Происхождение Мессии от Давида было настолько распространенным верованием, что отрицать это было невозможно (Рим. 1:3), и у нас нет свидетельств, что Иисус отрекался от титула Сына Давида. Иисус корректирует общепринятое представление о Мессии, указывая, что Он должен быть больше чем сыном Давида, ибо сам Давид называет Его Господом. «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. 109:1). Иисус задает вопрос: «Сам Давид называет Его Господом: как же Он Сын ему?» (Мк. 12:37). Представление фарисеев о Мессии не было неверным; оно было неточным. Мессия не должен быть только сыном Давида; Он должен быть также Сыном Бога, а как Сын Божий, Он — Господь Давида. Как Сын Божий, Он будет сидеть по правую руку Бога и царить над вселенной. Сын Давида должен был править миром; Сын Божий будет править грядущим миром. Иисус утверждает, что, судя по процитированному выше Псалму, Мессия должен быть сверхъестественным существом, сидящим по правую руку Бога. Здесь Иисус даже намекает на Свое вечное существование.<sup>496</sup> Мессия — это одновременно и земной человек, потомок Давида, и грядущий Судья мира — Господь и Судья Давида.

### *Иисус перед синедрионом*

Похожее заявление о высоком положении Сына мы обнаруживаем в рассказе о суде синедриона над Иисусом. Против Иисуса выдвигались разные обвинения, но Он не отвечал на них. Наконец первосвященник заставил Его принести присягу (Мф. 26:63) и задал прямой вопрос: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» (Мк. 14:61). Некоторые ученые говорят, что первосвященник не мог задать подобный вопрос,<sup>497</sup> но если первосвященник слышал, что Иисус претен-

<sup>496</sup> J.Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (1949), 163.

дует на звание Сына Божьего, и искал повод для осуждения, в этом вопросе нет ничего невероятного. Неясно, имел ли в виду первосвященник нечто большее, чем Мессию и «Христа», говоря о «Сыне Благословенного» или «Сыне Бога»; но в свете того, что обычно Мессию не обозначали подобным титулом, можно предположить, что вопрос касается не только мессианства. Ответ Иисуса по крайней мере отчасти проясняет ситуацию. Он говорит: «Я; и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (Мк. 14:62). Синагог тут же соглашается, что Его надо приговорить к смерти за богохульство. Обратите внимание, что по иудейским законам притязание на мессианство само по себе не было поводом для осуждения. Просто мессию не приговорили бы к смерти. Такое заявление не считалось богохульственным.<sup>498</sup> Иисус же претендовал не просто на мессианство; Он говорил о Себе как о Сыне Человеческом. По сути дела, Иисус говорит: сейчас Я стою перед вашим судом и вы судите Меня; но настанет день, когда все изменится, и вы увидите Того, Кого сейчас судите, в роли Сына Человеческого, судящего мир. Тот, Кого вы сейчас осудите, будет вашим Судьей. Итак, Иисус заявляет о Своем праве последнего суда, т.е. посягает на право Самого Бога, и за эти слова о будущем вознесении и исполнении обязанностей Самого Бога Он и был приговорен к смерти как богохульник.

### Выводы

Мы приходим к выводу, что Иисус считал Себя уникальным Сыном Божьим, отличающимся от всех других и подобным Богу в такой степени, какая для обычных людей недостижима. Тому есть и другие свидетельства;<sup>499</sup> но мы ограничились фактами, которые относятся к использованию термина «Сын Божий». Между «Сыном Человеческим» и «Сыном Божьим» существует тесная связь. Маршалл предполагает, что Иисус использовал титул «Сын Человеческий», «чтобы осторожно обозначить Свои уникальные отношения с Богом как Его Сына и агента спасения. Титул Мессия не подходил... и вводил в заблуждение... в то время как титул Сына Божьего был слишком конкретен. Но титул Сына Человеческого обладает определенными преимуществами. Он прекрасно подходит, чтобы выразить представление Иисуса о Себе, так как указывает на близкую связь с Богом и небесное происхождение... Итак, «Сын Человеческий» — превосходное средство для выражения божественного самосознания Иисуса, в то же время скрывающее это откровение от тех, кто не желает видеть и слышать».<sup>500</sup> В ранней церкви выражение «Сын Божий» широко использовалось для обозначения высшей власти Иисуса.

<sup>497</sup> J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (1925), 342.

<sup>498</sup> G. Dalman, *The Words of Jesus*, 313.

<sup>499</sup> A. W. Argyle, «The Evidence for the Belief That Our Lord Himself Claimed to Be Divine», *ET* 61 (1949-50), 228-32.

### Господь

В ранней церкви одним из самых почетных титулов Иисуса был «Господь». Он был первой из исповедей веры в Иисуса (Рим. 10:9) и предполагал божественность. Как Господь, Иисус, воскресший и вознесенный, сел по правую руку Бога (Деян. 2:33,36), чтобы править всем творением, пока оно не признает Его как Господа (Флп. 2:9-11). Если бы предание об историческом Иисусе так радикально изменилось под воздействием христианской веры, как говорят критики форм, нам следовало бы ожидать, что этот титул найдет отражение в предании об Иисусе.

Но ничего подобного мы не обнаруживаем. Это слово действительно встречается часто, но обычно не несет в себе возвышенного христологического значения. Часто оно употребляется в звательном падеже как форма вежливого обращения (Мф. 15:27; 18:26; Лк. 7:6; 9:57, и т.д.), в значении нашего «господин». Еврейский эквивалент этого слова — «рабби», обращение учеников к учителю.<sup>501</sup> Лука использует этот термин много раз в сознательно употребляемых анахронизмах типа: «Тот, Кого мы знаем как Господа» (Лк. 7:13,19; 10:1,39,41 и т.д.).<sup>502</sup> Есть несколько фраз, в которых это слово употребляется как возвышенное, но не настолько, как это было в христологии ранней церкви (Лк. 5:8; Мф. 7:21).<sup>503</sup> Иисус использует это слово по отношению к Своему собственному положению в Мк. 2:28; 11:3; 12:37. Последний отрывок, в котором Иисус ссылается на Пс. 109:1, где Мессия назван *Kyrios*, очень важен. Тейлор полагает, что, вероятно, это один из факторов, побудивших ранних христиан думать об Иисусе как о *Kyrios*.<sup>504</sup>

Впечатляет использование этого титула в Евангелии от Иоанна. В первых девятнадцати главах *Kyrios* встречается только трижды (Ин. 4:1; 6:23; 11:2), мы не учитываем те случаи, когда это вежливое обращение. Но в последних двух главах этот термин повторяется пятнадцать раз. «Ясно, что евангелисту кажется уместным говорить о «Господе» в подобном контексте, но он не чувствует себя вправе применять этот титул к Его земному служению».<sup>505</sup> Тейлор справедливо заключает: маловероятно, чтобы этот титул использовался при жизни Иисуса. *Kyrios* — это воскресший и вознесенный Господь.

<sup>500</sup> I. H. Marshall, «Synoptic Son of Man Sayings», *NTS* 12 (1966), 350f.

<sup>501</sup> V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), 41.

<sup>502</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>503</sup> G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus*, 119f.; O. Cullmann, *Christology*, 204f.

\* Иногда у Матфея слово *kyrios* отражает христологию, которая кажется не менее возвышенной, чем христология ранней церкви (Мф. 14:30 [особ. Мф. 14:33]; Мф. 22:44 и далее). Однако у евангелиста высокая христология сравнительно редко примешивается к повествовательной и остается скорее скрытой, чем явной.

<sup>504</sup> V. Taylor, *The Names of Jesus*, 42.

<sup>505</sup> *Ibid.*, 43.

# 13. Проблема мессианства: Иисус в истории и исторический Иисус

**Литература:** A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911, 1969); T. W. Manson, «The Life of Jesus: Some Tendencies in Present-Day Research», in *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. W. D. Davies and D. Daube (1956), 211-21; C. F. D. Moule, «The Intention of the Evangelists», in *NT Essays*, ed. A. J. B. Higgins (1959), 165-79; J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (1959); G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960); R. Bultmann, *Existence and Faith*, ed. S. M. Ogden (1960); B. Reicke, «Incarnation and Exaltation», *Int* 16 (1962), 156-68; C. E. Braaten and R. A. Harrisville, *Kerygma and History* (1962); M. Kähler, *The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, ed. C. E. Braaten (1964); H. Anderson, *Jesus and Christian Origins* (1964); J. Jeremias, *The Problem of the Historical Jesus* (1964); C. E. Braaten and R. A. Harrisville, *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ* (1964); A. Hanson (ed.), *Vindications. Essays on the Historical Basis of Christianity* (1966); G. E. Ladd, «History and Theology in Biblical Exegesis», *Int* 20 (1966), 54-64; idem, «The Problem of History in Contemporary NT Interpretation», *StEv* 5 (1968), 88-100; C. C. Anderson, *Critical Quests of Jesus* (1969); H. K. McArthur, *In Search of the Historical Jesus* (1969); C. H. Dodd, *The Founder of Christianity* (1970); L. Keck, *A Future for the Historical Jesus: The Place of Jesus in Preaching and Theology* (1971); G. E. Ladd, «A Search for Perspective», *Int* 25 (1971), 41-62; H. Conzelmann, *Jesus* (1973); G. Aulén, *Jesus in Contemporary Historical Research* (1976); I. H. Marshall, *I Believe in the Historical Jesus* (1977); B. F. Meyer, *The Aims of Jesus* (1979); B. Gerhardsson, *The Origins of the Gospel Traditions* (1979); R. H. Stein, «The "Criteria" for Authenticity», in *Gospel Perspectives*, vol. 1, ed. R. T. France and D. Wenham (1980); W. B. Tatum, *The Quest of Jesus: A Guidebook* (1982); A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History* (1982); E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (1985); W. S. Kissinger, *The Lives of Jesus: A History and Bibliography* (1985); N. T. Wright, «"Constraints" and the Jesus of History», *SJTh* 39 (1986), 189-210; M. Borg, *Jesus, a New Vision: Spirit, Culture, and the Life of Discipleship* (1987); C. A. Evans, «The Historical Jesus and Christian Faith: A Critical Assessment of a Scholarly Problem», *Christian Scholars Review* 18 (1988), 48-63; M. J. Borg, «A Renaissance in Jesus Studies», *Th Today* 45 (1988), 280-92; J. H. Charlesworth, *Jesus within Judaism* (1988); P. H. Hollenbach, «The Historical Jesus Question in North America Today», *BTB* 19 (1989), 11-22; C. A. Evans, «Authenticity Criteria in Life of Jesus Research», *Christian Scholars Review* 19 (1989), 6-31; D. A. Hagner, «The New Testament, History, and the Historical-Critical Method», in *NT Criticism and Interpretation*, ed. D. A. Black and D. S. Dockery (1991), 73-96; H. Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (1991); P. Stuhlmacher (ed.), *The Gospel and the Gospels* (1991); J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (1991); N. T. Wright, *Who Was Jesus?* (1992).

Узкоспециальную библиографию см.: C. A. Evans, *Jesus* (1992).



## Проблема

В предыдущих главах мы рассмотрели, каким Иисус изображен в синоптических евангелиях: Мы не раз отмечали при этом, опираясь на объективные основания, что данные евангелий достаточно точны; в частности, портрет в основном соответствует фактам истории Иисуса. Мы должны уделить этой проблеме дополнительное внимание, так как сегодня многие ученые не согласятся с нарисованным нами портретом, возражая, что он отражает веру церкви, а не настоящую историю Иисуса. Такие ученые настаивают на том, что мы должны пойти дальше Христа евангелий, Который по сути Своей является Христом веры, и найти исторического Иисуса, т.е. образ Иисуса, не искаженный верой.

Постановка вопроса должна быть откровенной. В евангелиях описан человек, который осознавал свою трансцендентность. Он был Мессией, в лице Которого Божье царственное правление пришло к людям; но Он не был националистическим, политическим Мессией, Которого ждали Его современники-иудеи. Это был помазанник Господа, призванный свершить мессианские обещания Ветхого Завета, но их исполнение происходило в духовном, а не общественно-политическом плане. Он был также Сыном Человеческим — божественным, небесным, вечным Существом, явившимся на землю в кротости, чтобы претерпеть страдания и умереть, но Ему суждено было вознестись на небеса, в славе править миром и установить Царство Божье и преображенный порядок Грядущего Века. На земном этапе Своей миссии Он был, однако, Страдающим Рабом, отдавшим Свою жизнь во искупление многих, пролившим Свою кровь и подвергнувшись жертвенной, искупительной смерти. Более того, Иисус не только заявлял, что Он — божественный Сын Человеческий; Он осознавал также, что состоит в уникальных отношениях с Богом. Говоря о Себе как Сыне, Он шел дальше проблемы мессианства и претендовал на исключительную близость к Богу, т.е. осознавал Себя божественным.

Нужно честно подойти к решению этой проблемы. Ее суть — трансцендентность. Иисус изображен как трансцендентная личность, понимающая Свою трансцендентность. Он непосредственно несет людям присутствие Божье именно потому, что относится к Себе как к уникальному Сыну Божьему.<sup>506</sup>

Почему современные критики и исследователи так часто не признают историческую точность евангельского образа Иисуса? Доказано ли, что евангелия не заслуживают доверия? Есть ли в последних

<sup>506</sup> Борнкам считает сознание непосредственного присутствия Бога в деяниях и речах Иисуса свойством Иисуса исторического (*Jesus of Nazareth* [1960], 58). Он не согласился бы с нашими выводами об использовании Иисусом мессианских титулов.

археологических и исторических свидетельствах информация, в свете которой мы можем считать евангелия исторически недостоверными?

Проблема заключается в современном понимании природы истории. Портрет Иисуса, обрисованный в евангелиях, принимается не на основании объективного, непредвзятого, индуктивного их изучения, а на основании философских предпосылок о природе истории и природе евангелий. История, утверждают ученые, — это исключительно изучение человечества и его опыта. Евангелия же, с другой стороны, — свидетельства веры в Бога и того, что, согласно вере, Бог совершил через Иисуса. Так как Бог — не исторический персонаж, а трансцендентное Существо, история не может рассматривать постулат веры о том, что Бог явил Себя в Иисусе из Назарета. Поэтому при историческом изучении евангелий нужно отбросить этот постулат веры и воссоздать историю Иисуса из Назарета в чисто «историческом», т. е. не сверхъестественном ключе.

### *Природа евангелий*

Начнем с того, что согласимся: евангелия написаны верующими, членами верующего общества. Это не «нейтральные и объективные» исторические документы, если под объективностью подразумевать отстраненность и равнодушие. Это *евангелия* — Благая Весть о том, что Бог совершил через Иисуса.<sup>507</sup> Неверующий человек не мог бы написать *евангелие*. Неверующий не стал бы описывать слова и деяния Иисуса, разве что с сомнением и скептицизмом, считая Иисуса обманщиком или безумцем. Проблема, стоящая перед нами, такова: если авторы евангелий были преданными Богу верующими, значит ли это, что они искажали и неправильно описывали исторические факты? Во многих исследованиях об Иисусе вера и история противопоставляются. То, что в евангелиях относится к христианской вере, считается недостоверным с точки зрения истории. Но это — ложное предположение. Может быть верно и противоположное; только верующий мог действительно оценить и адекватно передать случившееся с Иисусом в истории. Многие современные историки признают, что история хороша, когда в ней есть *толкование*. История без толкования — это на самом деле не история; это сухое и бессмысленное перечисление людей, мест, событий и дат. История всегда пытается обнаружить *значение* излагаемых событий; и то, что у человека есть определенное мнение, не значит, что он — плохой историк и искажает факты, чтобы подогнать их к своей интерпретации.

Опять же, очевидно, что евангелия — не исторические и не биографические произведения в современном смысле слова. Евангелисты допускали определенную степень свободы в передаче слов и дея-

<sup>507</sup> См. G. E. Ladd, *The NT and Criticism* (1967), 153ff.

ний Иисуса, нарушая современные методологические принципы написания истории. Матфей и Лука свободно переделывали материал Марка и излагали слова Иисуса с некоторыми отклонениями от источника,<sup>508</sup> как не поступил бы современный историк. Опять же, нет сомнений, что евангелисты часто приспосабливались к текущей жизни и требованиям церкви.

Кроме того, очевидно также, что евангельское предание в течение нескольких лет передавалось в устной форме, прежде чем было записано, и очень вероятно, что за это время предание приобрело более или менее стилизованный вид и было в какой-то степени изменено.<sup>509</sup>

### Критика форм и евангелия

Радикально настроенные критики форм рассматривали евангельское предание как неконтролируемое и хаотическое, прошедшее через несколько этапов по пути от исторического Иисуса к ортодоксальной христологии. «Критерий отличия» стал практически святыней «ортодоксальной» критики. Истинными считались только те высказывания Иисуса, которым нельзя было найти параллелей ни в иудаизме, ни в ранней церкви. Если же параллели были, высказывание могло быть добавлено под влиянием иудаизма или христианства.

Такая норма — нарушение правил исторической вероятности. Не может быть, чтобы Иисус, будучи иудеем, не использовал в Своем учении распространенных иудейских понятий, четко зафиксированных в Ветхом Завете. Не может быть, чтобы Иисус относился к Ветхому Завету совершенно не так, как книжники. Невероятно, чтобы ранняя церковь, вспоминая Иисуса и Его слова, не использовала Его учения в своих толкованиях к ним.<sup>510</sup>

Тем не менее критики форм, забывая об исторической вероятности, пытаются проследить историю евангельского предания, подразделяя ее на несколько этапов: от исторического Иисуса к примитивной иудейской церкви, эллинистической иудейской церкви и эллинистической «языческой» церкви.<sup>511</sup> Но исторических источников, по которым можно четко проследить эти несколько стадий, не существует; они создаются только на основании гипотетического критического восстановления материалов евангелий. Вся теория базируется на общих исторических предпосылках, и формально-критические исследования ведутся в контексте толкования раннего христианства в ключе *religionsgeschichtliche* («истории религий»).<sup>512</sup> Это не индук-

<sup>508</sup> Ibid., 109-40.

<sup>509</sup> Ibid., 141-69. См. также: F.F. Bruce, *Tradition: Old and New* (1970), 39ff.

<sup>510</sup> В. Г. Кюммель опровергает критерий отличия и приводит ряд доказательств для тех, кто сомневается в подлинности некоторых высказываний. См.: *JR* 49 (1969), 60.

<sup>511</sup> См. «Богословие» Бульмана, а также труды Ф. Хана и Р. Х. Фуллера о христологии. Бульман опускает эллинистическо-иудейский этап.

<sup>512</sup> R. Bultmann, *Existence and Faith*, ed. S.M. Ogden (1960), 52-53.

тивный исторический критицизм, а методология, основанная на ряде посылок по поводу того, как должна развиваться история. «Резко негативные результаты [многих критиков форм] скорее основаны на их посылках, чем на изучаемых ими фактах».<sup>513</sup>

Против этого подхода говорит также то, что евангельское предание на протяжении всего его существования находилось под контролем свидетелей, которые лично видели и слышали Иисуса (см. 1 Кор. 15:6). Евангелия были записаны примерно через поколение после смерти Иисуса, когда в церкви еще были живы знавшие Его. Критики форм практически не учитывают влияние свидетелей. Винсент Тейлор, как известно, сказал: «Если критики форм правы, апостолы, наверное, вознеслись на небеса сразу же после воскресения».<sup>514</sup>

Критики форм не принимают во внимание и другого факта: конечно, ранняя церковь сохраняла память о словах и деяниях Иисуса для своих собственных непосредственных нужд, но самый главный вопрос здесь: Кем был Иисус? Что Он говорил и делал? Мы считаем, не стоит сомневаться в намерении евангелистов записать для церкви историю личности, высказываний и деяний Иисуса, сохранившуюся в памяти.<sup>515</sup>

### Историчность

Суть в том, что в евангелиях — и тому есть много свидетельств — предание передавало не просто веру раннехристианских общин, но и несло здравый исторический смысл. Изучая мессианскую терминологию, мы отметили, что в евангелиях отражен скорее *Sitz im Leben Jesu* («контекст жизни Иисуса»), чем *Sitz im Leben der Urkirche* («контекст жизни ранней церкви»). Хотя ранняя церковь считала Его Мессией в такой степени, что обозначение «Христос» вскоре стало именем собственным, в евангелиях это не отражено. Иисус избегал титула «Мессия», и «Христос» как имя собственное встречается, как анахронизм, очень редко. Иисус предпочитал называть Себя «Сыном Человеческим», но ранняя церковь нигде так не называет Мессию. Ранняя церковь считала Иисуса Сыном Божьим, но в евангелиях нет этого титула применительно к Нему, есть только весьма расплывчатый термин «Сын». Один из самых первых постулатов веры в церкви гласил, что Иисус — Господь, но хотя Лука часто использует это слово как сознательный анахронизм, оно редко обозначает Иисуса в

<sup>513</sup> F. V. Filson, *A NT History* (1964), 78. См. также острую критику критики форм в: R. P. C. Hanson in *Vindications*, ed. Hanson (1966), 28-73.

<sup>514</sup> V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (1936), 41. Важность контроля свидетелей над преданием признают: С. H. Dodd, *About the Gospels* (1950), 13f.; F. V. Filson, *A NT History*, 78; O. Cullmann, *Salvation in History* (1967), 90, 98 et passim; B. M. Metzger, *The NT* (1965), 87; C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the NT* (1967), 79.

<sup>515</sup> C. F. D. Moule, «The Intention of the Evangelists», in *NT Essays*, ed. A. J. B. Higgins (1959), 165-79; A. R. C. Leaney in *Vindications*, ed. A. Hanson (1966), 114.

богословском плане. Иисуса в ранней церкви называли также Рабом (*pais*, Деян. 3:13,26; 4:25,30), но это определение не восходит к евангельскому преданию.

Есть и другие свидетельства, подкрепляющие мнение, что евангельское предание можно считать исторически здравым документом, а не порождением раннехристианского богословия. Искупительное значение смерти Иисуса — центральное богословское понятие в ранней церкви, но в евангелиях мало говорится о значении смерти Иисуса. Молитва Господня и у Матфея, и у Луки не содержит ничего явно христианского. В Нагорной проповеди нет ни слова о Божьей благодати.<sup>516</sup> Другие свидетельства показывают, что записанные учения Иисуса не так уж соответствуют потребностям церкви, как кажется критикам форм. Наиболее важными проблемами в ранней церкви были правомочность благовестия язычникам и условия вступления язычников в церковь; в учении Иисуса об этом ничего нет.<sup>517</sup> Иисус думал об Израиле; ранняя церковь — не только.<sup>518</sup>

Мы сказали достаточно, чтобы показать: описывая слова и деяния Христа, церковь опиралась на здравые воспоминания. Авторы евангелий не собирались писать нечто вроде современной биографии и, очевидно, весьма вольно обращались с некоторыми деталями; они рисовали портрет Иисуса. Они видели разницу между воскресшим Иисусом и прославленным Христом<sup>519</sup> и хотели рассказать историю Иисуса не только потому, что Его слова и дела были важны для ранней церкви, но и ради самой этой истории.<sup>520</sup>

### *Исторический Иисус*

Проблема историчности портрета Иисуса поднималась неоднократно, и причина этого — современное представление об истории и историческом Иисусе. Из-за христологических противоречий первых веков в последовательности евангельского портрета часто сомневались; но современные «критические» библейские исследования привели к сомнениям в его историчности. Деизм в Англии и Просвещение (*Aufklärung*) в Германии оказали на изучение Библии влияние, которое сохраняется по сей день. При толковании Библии применяли ту же светскую методологию, что и в гуманитарных науках. Отчасти это движение было вызвано исключением сверхъестественного. Альберт Швейцер, выдающийся сторонник этого нового подхода, утверждает, что греческое богословие сотворило «новое сверхъестественно-историческое Евангелие». Христос из Халкидонского символа веры затмил исторического Иисуса. «Сначала нужно разру-

<sup>516</sup> См. об этих и других подобных примерах в C.F.D. Moule in *NT Essays*, 172f.

<sup>517</sup> A.R.C. Leaneу, *Vindications*, 125.

<sup>518</sup> C.F.D. Moule, *The Phenomenon of the NT*, 66.

<sup>519</sup> C.F.D. Moule in *NT Essays*, 173.

<sup>520</sup> H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and Its Beginnings* (1957).

шить эту догму, чтобы люди могли снова обрести исторического Иисуса, потому что без этого они не могут даже ощутить, что Он существует».<sup>521</sup> В этой фразе выражение «исторический Иисус» обозначает гипотетического Иисуса, которого можно истолковать в обыкновенных, человеческих исторических категориях. Евангельский портрет Иисуса — портрет богочеловека; «исторический Иисус» не мог быть божественным, потому что в истории нет места понятию божества. «Исторический Иисус» — это гипотеза, восстановленная на основании евангелий посредством метода исторического критицизма на основании натуралистических посылок. Такой Иисус по определению только человек — Иисус, лишенный трансцендентности. «Если мы хотим говорить об историческом Иисусе, мы прежде всего должны привыкнуть не обращать внимания на христологические догмы евангелий».<sup>522</sup> Робинсон явно признает этот факт. Он признает, что «исторический Иисус» не просто идентичен «Иисусу» или «Иисусу из Назарета», но является специальным термином, обозначающим, «что мы можем узнать об Иисусе из Назарета с помощью научно-исторических методов... Образ “Иисуса-из-Назарета-каким-Он-на-самом-деле-был” может существенно отличаться от “исторического Иисуса”».<sup>523</sup> Заслуга Бульмана в том, что он сделал эту методологию кристально ясной. «Исторический метод включает в себя посылку, что история — это некое единство, замкнутый континуум, в котором отдельные события соединены причинно-следственными связями».<sup>524</sup> «Исторический Иисус» — чистая гипотеза, шифр, если принимать во внимание евангелия.<sup>525</sup> «Исторический Иисус», который выдержал бы проверки ученых, не был выявлен. Старые либералы считали, что нашли этического пророка. Швейцер обнаружил Иисуса-апокалиптику, который, как он сам признает, для современного человечества не помощь, а издевательство. Бульман скептически отнесся к самой идее реконструкции исторического Иисуса. Последователи Бульмана, представленные Борнкамом и Робинсоном,<sup>526</sup> обнаружили экзистенциального Иисуса, который достиг подлинности существования. Теперь же постбульманианцы, кажется, утратили интерес к этим новым исканиям и обратились к другим темам.<sup>527</sup> О тщетности этих исканий говорит Пайпер, утверждая, что «удовлетворительного метода, позволяющего согласовать материал евангелий с современными идеалистическими или позитивистскими взглядами на историю, не существует».<sup>528</sup>

<sup>521</sup> A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911), 3.

<sup>522</sup> E. Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* (1964), 56.

<sup>523</sup> J.M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (1959), 26, 31.

<sup>524</sup> R. Bultmann, *Existence and Faith*, 291.

<sup>525</sup> B. Reicke in *Int* 16 (1962), 163.

<sup>526</sup> G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*; J.M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*.

<sup>527</sup> G.E. Ladd, «The Search for Perspective», *Int* 25 (1971), 45.

<sup>528</sup> O.A. Piper, «Christology and History», *Th Today* 19 (1962), 333.

Неспособность историко-критического метода обнаружить исторического Иисуса, который мог бы привести к возникновению христианской веры и быть так изображенным в евангелиях, побудила М.Келера разграничить *historische* Иисуса и *geschichtliche* Христа. *Historische* Иисус — создание историко-критического метода, *Holzweg*, тупиковый путь. Иисус, живший в истории, — это *geschichtliche*, библейский Христос, изображенный в евангелиях. Келер верил в причинно-следственные связи; он настаивал, что только Христос, описанный в евангелиях, обладающий сверхъестественными (*uber-geschichtlich*) чертами, мог привести к возникновению христианской веры.<sup>529</sup>

«Тот, кто старается объяснить возникновение христианства чисто историческими, нетрансцендентальными причинами, сталкивается с одной трудностью: невозможно представить себе событие такой величины, чтобы привести к этому».<sup>530</sup> Отказ от библейского портрета Иисуса ради гипотетического исторического Иисуса и попытка проследить стадии превращения одного в другого — это следствие не беспристрастного изучения источников, а философских предубеждений о природе истории. Вот почему мы принимаем евангельский портрет как исторически здравый.

### *История и вера*

Наши выводы приводят нас к проблеме соотношения истории и веры. Доказывают ли историко-критические исследования трансцендентность Иисуса? Как может вера действительно быть верой, если она зиждется на историко-критических фактах? Бультман отстаивает мнение, что вера должна быть верой единственно в Слово Божье. Если вера опирается на исторические доказательства, это уже не настоящая вера, она основана на делах историка.

Однако мы не собираемся проверять веру, основываясь на критических наработках. Наша задача здесь — попытаться описать историческую ситуацию, в которой учил и жил Иисус, потому что библейское богословие — дисциплина в первую очередь описательная.<sup>531</sup> Трудно согласиться с Иеремиасом в том, что конечный результат критического изучения исторического Иисуса «всегда один: мы сталкиваемся с Самим Богом».<sup>532</sup> История не обязательно ведет к Богу. Рационалистическая ортодоксия может умозрительно согласиться с нашими находками и не встретить при этом Бога. Богословие и история — интеллектуальные занятия; вера же требует полной преданности человека. Историк вполне может прийти к выводу, что Иисус

<sup>529</sup> О Келере см. в G.E.Ladd in *Int* 25, 52-55. Важно отметить, что Бультман и проч. используют эти термины не так, как Келер. См.: *ibid.*, 54.

<sup>530</sup> C.F.D.Moule, *The Phenomenon of the NT*, 77.

<sup>531</sup> G.E.Ladd in *Int* 25, 48.

<sup>532</sup> J.Jeremias, *The Problem of the Historical Jesus* (1964), 21.

считал Себя воплощенным Сыном Человеческим, едиnorodным Сыном Божьим, и смеяться над этими заявлениями. Среди историков полно людей, одержимых комплексом Мессии. Вера — следующий после исторического исследования шаг, не обязательный для него.

История не подтверждает разумности моей веры, но для подлинной веры она необходима — по крайней мере, для человека, которого интересует история. Большинство людей верят в провозглашенное Слово Божье, не подвергая критической проверке историчность событий, о которых в нем говорится. Но когда человек поверил в Слово, а потом познакомился с историей и вынужден прийти к выводу, что все описанные в Слове события ей противоречат, поддерживать веру трудно. В этом плане мы согласны с Моулом: «Истинная вера не обязательно должна быть слепой. Для того чтобы верить, надо видеть — хотя бы что-то. Решение принять Иисуса как Господа нельзя принять без исторических свидетельств — да, именно исторических! — об Иисусе. Если решение принято без исторических свидетельств, то это вера не в Иисуса (историческую личность), а в идеологию или в идеал».<sup>533</sup>

Если понятие «исторического Иисуса» — продукт философских посылок о природе истории, то не является ли «библейский Христос» продуктом веры? Мы отвечаем: нет. Библейский портрет Христа — продукт библейского свидетельства апостолов. Моя вера не создает это понятие, но моя вера в то, что природа Бога и истории допускают существование такого Иисуса, как Он изображен в евангелиях, позволяет мне принять библейское свидетельство. Человеку, который интересуется историей, история должна дать адекватное обоснование веры. В конечном итоге, вера приходит, когда мы слушаем Слово Божье (Рим. 10:17).

### Тайна Мессии

Литература: D. Aune, «The Problem of the Messianic Secret», *NT* 11 (1969), 1-31; J.J.Kilgallen, «The Messianic Secret and Mark's Purpose», *BTB* 7 (1977), 60-65; C. Tuckett (ed.). *The Messianic Secret* (1983).

Прежде чем завершить эту главу, мы должны вкратце рассмотреть теорию «тайны Мессии». В евангелиях есть важный ряд свидетельств, связанных с нежеланием Иисуса пользоваться титулом Мессии. В некоторых случаях Иисус, совершая чудеса, которые могли бы привлечь к Нему всеобщее внимание, предупреждал исцеленных, чтобы они хранили молчание и никому не рассказывали о произошедшем. Очищенному прокаженному Он строго велит никому ничего не говорить (Мк. 1:43 и далее). Бесам, которые узнали Иисуса, было запрещено говорить и рассказывать о Нем (Мк. 1:34; 3:11 и далее). Когда Иисус воскресил дочь Иаира, он запретил ее родителям

<sup>533</sup> C.F.D. Moule, *The Phenomenon of the NT*, 78f.



открывать это другим (Мк. 5:43). Глухонемому бесноватому после исцеления Он тоже велит никому не рассказывать об исцелении (Мк. 7:36). После того как Петр признает в Иисусе Мессию, Иисус велит ученикам хранить это в тайне до Своего воскресения (Мк. 8:30; 9:9).

Это стремление Иисуса к сохранению тайны привело к возникновению сложной теории, получившей название «тайна Мессии». <sup>534</sup> Врейде предполагает, что все эти требования секретности не соответствуют исторической правде и добавлены автором евангелия. Ранняя церковь — так рассуждает Врейде — столкнулась с противоречивой ситуацией. У нее было совершенно немессианское предание о жизни Иисуса. Иисус никогда не претендовал на титул Мессии, и при жизни Его никогда таковым не признавали. Однако ранняя церковь поверила, что Он — Мессия, сверхъестественная личность, когда Он воскрес. Вот и противоречие! Церковь верила в Иисуса как сверхъестественного Мессию, но в предании об Иисусе ничего мессианского нет.

Чтобы разрешить эту проблему и объяснить, почему предание о Мессии не содержит в себе ничего мессианского, возникла теория тайны Мессии. Иисус действительно был Мессией, но Его не признавали таковым до воскресения (ключевой стих — Мк. 9:9). Во время Своего служения Иисус хранил это в тайне. Поэтому предание об Иисусе — немессианское. Иисус стал известен как Мессия только после Своего воскресения. В Евангелии от Марка сталкиваются два предания: христианская вера в Иисуса как Мессию — и предание, в котором Иисус на мессианство не претендует, поэтому автор изобретает «тайну Мессии».

Эта теория остроумна, но она не подкреплена фактами. Никаких исторических следов немессианского предания найдено не было. <sup>535</sup> Все обнаруженные фрагменты евангельского предания являются исключительно мессианскими. Существование немессианского предания — только гипотеза, не подтвержденная исторически. В Германии она была принята «ортодоксальными критиками» почти как факт, но многих ученых эта теория совершенно не убедила. Т. У. Мэнсон назвал «Врейдештрассе» «дорогой в никуда». <sup>536</sup> Нет причины не признавать тайну Мессии как исторический факт, как важную составляющую миссии Иисуса. <sup>537</sup> Тайна мессианства тесно связана с тайной Царства Божьего.

<sup>534</sup> W. Wrede, *The Messianic Secret* (1901; Eng. tr. 1973); A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911), 336f.

<sup>535</sup> Об этом написана чудесная книга: E. Hoskyns and N. Davey, *The Riddle of the NT* (1947).

<sup>536</sup> T. W. Manson, «Present-day Research in the Life of Jesus», in *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. W. D. Davies and D. Daube (1956), 216. Перрин ответил на это, что «Врейдештрассе становится магистралью» (*JR* 46 [1966], 296-300), но так может показаться только тому, кто в своей близорукости считает передовую немецкую критику единственно достойной серьезного отношения!

<sup>537</sup> См. V. Taylor, *Mark*, 122-24; C. E. B. Cranfield, *Mark*, 78-79; G. H. Boobyer, «The

В евангелиях есть два типа свидетельств об этом. В них ясно говорится, что Иисус осознавал Себя как Мессию; соглашался с этим титулом, когда Его так называли; провозглашал блаженство учеников, когда они поняли характер Его мессианства; и однозначно подтвердил его перед синедрионом. С другой стороны, Иисус не объявлял о Своем мессианстве публично и часто требовал молчания от тех, кто узнавал Его.

Это противоречие объясняется тем, что Иисус считал Себя Мессией, но не таким, какого все ждали. Его миссией было принести Царство Божье, но не такое, какого хотел народ. Его действительно признавали как Царя Израиля (Мф. 2:2; Лк. 1:32; Ин. 1:49), но Его Царство и миссия были духовными. В будущем Он воцарится во славе (Мф. 25:34), и его Царство тогда проявится во всем своем могуществе (Мф. 13:41-43; Лк. 22:29-30). Но пока не настало время, Его миссия — не престол, а крест; не слава, а унижение; не царство, а смерть. Его текущая роль — Страдающий Раб, только в будущем Он станет славным Царем. Представлению людей о Мессии суждено было претерпеть радикальные изменения. Поэтому Иисус не мог свободно пользоваться титулом «Мессия», так как для людей этот титул обозначал совершенно иной тип мессианства. Но так как Он на самом деле был Мессией, Он не мог отрицать этого, когда к Нему так обращались. Он был Мессией; но прежде чем прославиться, должен был пострадать (Лк. 24:26).

Мессианское сознание Иисуса следует отличать от мессианского откровения. В евангелиях однозначно говорится, что Иисус считал Себя Мессией. Он нередко публично признавал этот факт, но настаивал на секретности, что следует понимать в свете распространенных ожиданий, резко отличающихся от представления Иисуса о Себе. Поэтому, говоря о Себе как о Мессии, Он учил апостолов совершенно новому толкованию воплощенного в Нем мессианства.

---

Secrecy Motif in St. Mark's Gospel», *NTS* 6 (1960), 225-35; J.C.O'Neill, «The Silence of Jesus», *NTS* 15 (1969), 153-67; R.P.Meye, *Jesus and the Twelve* (1968), 125-36; R.N.Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), 71-73; idem, «The Messianic Secret», *EQ* 51 (1969), 207-15; и особенно J.D.G.Dunn, «The Messianic Secret in Mark», *Tyndale Bulletin* 21 (1970), 92-117.

## 14. Миссия Мессии

**Литература:** V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* (1937); idem, *The Atonement in NT Teaching* (1945), 13-16; J. Denney, *The Death of Christ* (1950), 17-40; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963), 182ff.; H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), 397-443; J. Jeremias, «The Sacrificial Death», *The Central Message of the NT* (1965), 40-50; L. Morris, *The Cross in the NT* (1965), 13-143; J. Jeremias, «The Passion», *NT Theology* (1971), 276-99; J. Jeremias, «This Is My Body», *ET* 83 (1971-72), 196-203; V. Taylor, *The Passion Narrative of Luke: A Critical and Historical Investigation* (1971, 1972); H.-R. Weber, *The Cross: Tradition and Interpretation* (1975); D. P. Senior, *The Passion Narrative according to Matthew* (1975); W. H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16* (1976); M. Hengel, *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the NT* (1981); L. Morris, *The Atonement: Its Meaning and Significance* (1983); J. R. W. Stott, *The Cross of Christ* (1986); F. J. Matera, *Passion Narratives and Gospel Theologies: Interpreting the Synoptics through Their Passion Stories* (1986); J. Green, *The Death of Jesus* (1988).

Миссия Иисуса как Мессии заключалась в подготовке людей к будущему Царству Божьему. Иисус постоянно думал о пришествии эсхатологического Царства, когда в результате последнего суда произойдет разделение человечества, праведники получают жизнь и благословения Царства, а грешники подвергнутся каре. Будущая судьба зависела от решения, принятого в настоящем, ибо силы будущего эсхатологического Царства Божьего присутствовали в Иисусе, в Его лице представляли перед людьми и требовали от них принятия решения за или против правления Бога. Люди сталкивались с силами будущего эсхатологического Царства в лице царя-мессии. Принимая решение в пользу Царя, они выбирали будущее Царство и получали прощение грехов. Покаявшись и отказавшись от грехов, подчинившись правлению Бога, они могли уже в настоящем реально почувствовать благословения Царства, хоть и не полностью. Они освобождались от цепей сатаны и рабства греха и обнаруживали внутри себя праведность, данную им Богом как дар благодати. Миссия Иисуса как Мессии заключалась в том, чтобы осуществить великий перелом в истории искупительного замысла Бога. Своим присутствием на земле и Своей миссией Он заставил проявиться в истории такие силы Царства Божьего, что его будущее славное свершение было гаранти-

ровано. Важность личности и деяний Христа для истории искупления — основная мысль всей Библии. Весь Новый Завет недвусмысленно свидетельствует об этом факте, и Ветхий Завет тоже не может быть адекватно понят, если его не учитывать.<sup>538</sup> Миссия Иисуса как Мессии, отраженная в евангелиях, свидетельствует о том же. Благодаря этому перелому, явленному в личности и миссии Христа, будущее Царство не просто гарантировано — люди уже почувствовали силы будущего Царства и реальность сотериологических благословений.

Ранняя церковь считала смерть Иисуса одним из наиболее важных событий, необходимых для выполнения Им Его миссии. Это подтверждает самая ранняя формулировка вероисповедания — в 1 Кор. 15:1-3, где говорится: «Христос умер за грехи наши, по Писанию».

### *Распятие как событие*

С исторической точки зрения смерть Иисуса — это трагедия человека, втянутого в конфликт политических сил. Иисус навлек на Себя смертельную ненависть книжников и фарисеев, когда опроверг их толкование закона, подрывая тем самым основы иудаизма. Он вызвал страх и враждебность знати и священников Своим триумфальным въездом в Иерусалим и тем, что подорвал их авторитет, очистив храм. Невозможно усомниться в том, что синедрион искренне желал смерти Иисуса. Как религиозный учитель, Он представлял Собой угрозу для фарисейской религии, а Его популярность среди народа сделала Его политически опасным. Иоанн рассказывает об исторически вероятной реакции синедриона: «Что нам делать? Этот Человек много чудес творит; если оставим Его так, то все уверуют в Него, — и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом» (Ин. 11:47-48). Синедрион обвинил Иисуса в богохульстве, так как Он называл Себя божественным Сыном Человеческим, Который воссядет на престоле одесную Бога (Мк. 14:64), и поступили они на основании своего понимания Ветхого Завета. Их грех — ожесточение сердца, ослепившее их и не давшее им понять значение нового откровения, нового искупительного события, свершившегося через Иисуса у них на глазах. Пилат тоже виноват в казни Иисуса. Он понимал, что Иисус — безобидный человек, а не опасный бунтовщик, и тем не менее уступил давлению со стороны синедриона и распял Иисуса как подстрекателя к мятежу.

Но нас волнует богословие смерти Иисуса. Предвидел ли Он Свою смерть? Какой смысл Он в ней видел?

<sup>538</sup> O.Cullmann, *Christ and Time* (1950), 81-93, 121-49.

### Предсказания о страстях

В евангелиях однозначно говорится, что Иисус предсказывал Свои страдания. Поворотным пунктом в служении Иисуса, согласно евангельскому свидетельству, был тот момент в Кесарии Филипповой, когда Петр признал Его мессианство. После Кесарии Филипповой в учении Иисуса появляется новая нота: «И начал учить их, что Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (Мк. 8:31). Эта информация о неизбежной смерти Иисуса стала важным элементом Его учения в последующие дни (Мк. 9:12,31; 10:33; Мф. 17:12; 20:18-19; Лк. 17:25).

Как мы объясним эту новую ноту? Ранее критики считали, что Кесария Филиппова — некий раздел между двумя этапами служения Господа нашего: первый этап был успешным и счастливым, второй — неудачным и полным разочарований. В первой части служения Иисуса Его послание принимали, и Он был уверен в Своем успехе.<sup>539</sup> Но враждебное отношение книжников и фарисеев вскоре стало очевидным для Иисуса, и Он понял, что смерть неизбежна. Кесария Филиппова — поворотный пункт в понимании Иисусом собственного служения. Сегодня такое толкование непопулярно. «Евангелия кажутся более правдоподобными с исторической точки зрения, так как рассказывают, что успехи и неудачи, популярность и вражда были частью жизни Иисуса с самого начала».<sup>540</sup>

Обычно историчность этих высказываний о страстях ставят под сомнение, потому что в них так подробно предсказываются будущие события, что они кажутся *vaticinium ex eventu* («предсказанием на основании самого события») — т.е. произведением ранней церкви, созданным в свете знания о смерти и воскресении Иисуса. Возможно, форма этих высказываний была изменена ранней церковью при передаче предания, но знаменательны два момента. Представление о страдающем Сыне Человеческом свойственно только Иисусу. Мы уже видели, что никаких свидетельств о слиянии в иудаизме понятий Сына Человеческого и Страдающего Раба нет; и ранняя церковь не называет Иисуса Сыном Человеческим.<sup>541</sup> Если мы обратимся к критерию отличия, придется прийти к выводу, что автор этих высказываний — Иисус. Более того, если бы Иисус Сам не дал какого-либо толкования Своей смерти, трудно было бы объяснить, как в ранней церкви возникло богословие искупления. Швейцер давным-давно критиковал немессианскую теорию Врейде на том основании, что воскресение Иисуса само по себе никогда не сделало бы Иисуса Мес-

<sup>539</sup> R. Dunkerley, *The Hope of Jesus* (1953), истолковывает эсхатологию Иисуса на основании этой предпосылки.

<sup>540</sup> G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), 153.

<sup>541</sup> См. ранее, глава 11.

сией в глазах церкви,<sup>542</sup> и этот аргумент по-прежнему остается веским.<sup>543</sup> Даже вера в воскресение Иисуса не могла бы побудить церковь приписать Его смерти искупительное значение. Источником богословия смерти Иисуса должно быть само Его учение.

### *Ожидание смерти Иисусом*

То, что смерть Иисуса была важной частью Его миссии, подтверждается не только несколькими предсказаниями. Фактически смерть Иисуса — одна из основных тем евангелий. Это видно, если обратить внимание, сколько места евангелисты отводят истории Его смерти. Евангелие от Марка часто называют историей страстей с длинным вступлением. И в самом деле, евангелия, скорее всего, писались для того, чтобы объяснить читателям-язычникам, как могло получиться, что Иисус, Сын Божий, подвергся такой унижительной смерти, как распятие на римском кресте.

Проблема смерти Иисуса неразрывно связана с темой Раба Господня. Мы уже говорили, что Иисус считал Себя Сыном Человеческим, выполняющим миссию Страдающего Раба,<sup>544</sup> сознательно отождествляющего Себя с людьми в их страданиях и смерти. Когда Иоанн отказался крестить Иисуса, Иисус настоял на крещении, сказав: «Так надлежит нам исполнить всякую правду» (Мф. 3:15). Эти слова лучше всего понимать в плане отождествления с человечеством. При крещении Иисус объединился с теми, кто крестился у Иоанна, хоть Ему и не надо было исповедоваться в грехах. Правда, которую Ему надо исполнить, — вероятно, та, о которой говорится в Ис. 53:11: «Через познание Его Он, Праведник, Раб Мой, оправдает многих, и грехи их на Себе понесет».<sup>545</sup> Иисус начал служение с причисления Себя к грешникам.

Мы уже говорили,<sup>546</sup> что голос с небес, прозвучавший при крещении Иисуса, упоминает слова из Пс. 2:7 и Ис. 42:1, т.е. призывает к миссии Раба Божьего. Иисус — Сын Божий, поэтому Бог избрал Его на роль послушного Раба. Ссылка на отрывок Исаии показывает, что Иисус с самого начала понимал Свое мессианское служение как миссию Страдающего Раба Господа, а не правящего Царя из рода Давида.

Многочисленные высказывания евангелий показывают, что Иисус знал, какой печальный конец Его ждет. Когда Его спрашивают, почему Он не учит апостолов поститься, Иисус говорит, что гости на свадьбе не могут поститься, пока с ними жених. Но «придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься в те дни» (Мк. 2:20). Вероятно, жених — это мессианский образ,<sup>547</sup> и то, что он «от-

<sup>542</sup> A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911), 343.

<sup>543</sup> O. Betz, *What Do We Know about Jesus?* (1968), 86.

<sup>544</sup> См. главу 11.

<sup>545</sup> L. Morris, *The Cross in the NT* (1965), 41.

<sup>546</sup> См. главу 12.

нимется», нельзя истолковать в свете обыкновенного человеческого опыта. Напротив, это значит, что Иисус ожидал какой-то необыкновенной судьбы, которая опечалит Его учеников. Трагические события приведут к прекращению пира, который обычно символизировал радость жениха и его товарищей. Это может быть только Его смерть.

Однажды Иаков и Иоанн пришли к Иисусу с просьбой о почетных местах в грядущем Царстве. Иисус ответил: «Не знаете, чего просите; можете ли пить чашу, которую Я пью, и креститься крещением, которым Я крещусь?» (Мк. 10:38). Чаша — это, скорее всего, чаша страданий и смерти;<sup>548</sup> но в свете ветхозаветного использования метафоры чаши можно предположить, что Иисус имеет в виду чашу Божьего гнева, обращенного на грешников.<sup>549</sup>

Та же самая идея неизбежной смерти встречается в Лк. 12:50: «Крещением должен Я креститься; и как Я томлюсь, пока сие совершится!» Это показывает, что Иисус не просто знал, что Его ждет смерть; это значит больше — смерть каким-то образом была Его целью.

Во время последней вечери с учениками Иисус сказал им: «Все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь; ибо написано: “поражу пастыря, и рассеются овцы”» (Мк. 14:27). Это цитата из Зах. 13:7. Пророк пишет не только о поражении пастыря и разбежавшемся стаде; он также описывает очищение верных, которые станут народом Божьим в момент спасения. Захария не говорит, как произойдет это очищение. Однако в контексте есть один намек. В день скорби о Том, «Которого пронзили» (Зах. 12:10), в доме Давида откроется источник, чтобы омыть людей от греха и беззакония (Зах. 13:1). Это наводит на мысль о заместительной смерти за стадо.<sup>550</sup> Этот отрывок показывает, каким образом Сам Иисус воспринимал Свою смерть, связывая ее с ветхозаветными пророчествами.<sup>551</sup>

Эти несколько фрагментов говорят нам, что Иисус знал не только, что Он — Сын Божий и Тот, Кто несет Царство Божье человечеству; Его миссия предполагала страдания и смерть. В предсказаниях Своей смерти и нескольких рассмотренных нами отрывках Он практически не объясняет, почему должен умереть и каково богословское значение этого события. О нем говорится просто как о неотъемлемой части Его миссии.

<sup>547</sup> В позднем иудаизме Мессия нигде не сравнивается с женихом, но очевидно такое значение этого слова в Мк. 2:20. См.: J. Jeremias, *TDNT* 4:1102ff.

<sup>548</sup> W. G. Kümmel, *Die Theologie des NT* (1969), 77.

<sup>549</sup> С. Е. В. Cranfield, *Mark* (1959), 337. У Крэнфилда приведено много подобных мест из Ветхого Завета.

<sup>550</sup> J. Jeremias, *NT Theology* (1971), 297.

<sup>551</sup> V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* (1937), 147.

### Значение распятия

О значении Своей смерти Иисус кое-что поясняет в двух местах: в Мк. 10:45 и во время последней вечери. После просьбы Иакова и Иоанна о почетных местах в Царстве и ответа Иисуса о чаше и крещении Марк добавляет: «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих». Часто это высказывание приписывают влиянию Павла на последующее формирование евангельского предания,<sup>552</sup> но нет веских причин сомневаться в его подлинности. «Каждый, кто считает содержание высказываний об евхаристии подлинным, без колебаний приписывает происхождение этого *logion* самому Иисусу».<sup>553</sup>

Во всех трех евангелиях, а также у Павла зафиксированы слова Иисуса, произнесенные во время Его последнего ужина с учениками. Здесь в передаче высказываний Иисуса мы обнаруживаем поразительные расхождения — поразительные, так как следовало бы ожидать, что предание в точности сохранит то, как Иисус формулировал часто повторяемый христианский обряд. Матфей (Мф. 26:28) вторит Марку (Мк. 14:24): «Сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая».<sup>554</sup> Только у Матфея добавлено: «во оставление грехов». Матфей, как и Марк, пишет, что Иисус больше не будет пить от плода виноградного, пока не станет пить «новое вино в Царствии Божиим» (Мк. 14:25). Павел добавляет сюда объяснение с эсхатологическим оттенком: «Ибо всякий раз, когда вы... пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор. 11:26).

Примечательно, что о значении смерти Иисуса говорится только в двух местах (Мк. 10:45 и высказывания на последней вечере). О том же, что смерть — неотъемлемый элемент Его мессианского служения, речь идет, как мы уже видели, на протяжении всего служения. Однако в большей части отрывков о страстях нет никакого *богословия* страстей. Если бы евангельское предание так сильно зависело от раннехристианской веры, как предполагают критики форм, нам следовало бы ожидать более явно выраженного богословского толкования страстей. Но в предании Иисус очень мало говорит о значении Своей смерти. Из этих фрагментов можно сделать следующие выводы.

### Смерть Иисуса — это часть Его миссии

Это отчасти следует из вышеперечисленных мест, где Иисус говорит о Своей смерти как неотъемлемой части служения, отчасти же — из формулировок Его предсказаний о страстях: «Сыну Человеческо-

<sup>552</sup> W. Parsons, *The Religion of the NT* (1939), 129f.

<sup>553</sup> J. Jeremias, *NT Theology*, 294. См. также: F. Büchsel, *TDNT* 4:342.

<sup>554</sup> В Лк. 22:20 используются те же: самые слова в знаменитой «нейнтерполяции». См.: E. E. Ellis, *Luke* (1966), 253-54.



му много *должно* пострадать» (Мк. 8:31. Курсив мой. — Д. Л.). Иеремияс утверждает, что эти слова не могут принадлежать Иисусу, потому что в семитических языках нет соответствия греческому слову *dei* («должно»).<sup>555</sup> Но *dei* несколько раз употребляется в Септуагинте, в особенности в переводе Дан. 2:28: «Но есть на небесах Бог, открывающий тайны; и Он открыл царю Навуходоносору, что будет [должно случиться, *dei*. — Д. Л.] в последние дни». Это может не быть *точным* переводом с арамейского. Вот почему у Марка *dei* вполне может передавать смысл слов Иисуса.

Некоторые толкователи видят в этом долженствовании давление извне и утверждают, что Иисус, ввиду развития событий, считал Свою смерть неизбежной. Поэтому Он смирился с неизбежным и преобразовал влияние внешних обстоятельств в опыт, обладающий религиозной ценностью. Однако такое толкование не соответствует фактам: ведь когда Петр упрекает Иисуса за слова о неизбежной смерти, Иисус в Свою очередь обращается к Петру с упреком: «Отойди от Меня, сатана, потому что ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Мк. 8:33). Петр мыслил чисто по-человечески; он был не способен подняться до божественного хода мыслей. Смерть Иисуса была не просто событием, свершившимся усилиями людей; она была частью божественного замысла — это было деяние Бога. Будь это не так, упрек Иисуса, обращенный к Петру, — что устами его говорит сатана, — был бы слишком резким и незаслуженным. Это значит, что сатана хотел удержать Иисуса от смерти; или же, по крайней мере, сбить Его с пути, ведущего к смерти. Поэтому смерть Иисуса — один из важнейших моментов Его служения как Мессии, исполнения Им Божьего замысла.

Это толкование подкрепляется и сказанным в Мк. 10:45: «Сын Человеческий... пришел, чтобы... послужить». Иисус пришел для того, чтобы отдать Свою жизнь; Его жертва — свершение и замысел Его миссии как Мессии. Его смерть — не просто результат воздействия внешних сил, завершившегося трагической развязкой; это скорее осуществление основного замысла Его миссии, высшее проявление всей Его жизни в служении Богу и человечеству.<sup>556</sup>

Мысль о смерти Иисуса как неотъемлемой части Его мессианского служения у Иоанна выражена отчетливее, чем в синоптических евангелиях. У Иоанна ясно показано, что смерть Иисуса была не просто историческим событием, а сознательным искупительным актом Иисуса: как добрый пастырь Он отдал Свою жизнь (*psychē*) за овец (Ин. 10:11,15,17). Если бы не Его миссия Мессии, никто не смог бы лишить Его жизни. Его смерть — сознательная жертва, выполнение поручения Отца (Ин. 10:18).

<sup>555</sup> J. Jeremias, *NT Theology*, 277.

<sup>556</sup> Есть мнение, что смерть Иисуса была вызвана не воздействием внешних сил, а явилась сознательным волевым действием. См.: J. Wilkinson, *ET* 83 (1971-72), 104-7.

### **Смерть Иисуса — это искупление**

Об искупительном значении смерти Иисуса свидетельствует высказывание о выкупе в Мк. 10:45. То, что Сын Человеческий отдаст Свою душу (*psychē*) за многих, — многозначная фраза. Во-первых, это значит, что душу (*psychē*) можно утратить или отдать. «Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» Когда человек утрачивает свою душу, ему ее не вернуть. Никакого выкупа не хватит, чтобы снова ее обрести. Даже весь мир — недостаточный выкуп за потерянную душу. Иисус видел, как много людей погибает, и хотел отдать Свою душу, чтобы искупить их.

Второе понятие, отраженное в этой фразе, — выкуп. «Идея выкупа (*lytron*) была распространена в эллинистическом мире и подразумевала цену, которую надо было уплатить за освобождение раба»<sup>557</sup> или военнопленного. Для иудеев выкуп имел то же значение, что для других древних народов. «Денежный выкуп... эквивалент... спасенной жизни».<sup>558</sup> Это слово имело также более широкое значение заместительной жертвы, жертвы искупления, *'āšām* из Ис. 53:10.<sup>559</sup> Цель служения Иисуса — отдать жизнь для искупления заблудших, чтобы те снова обрели свои души. Мы не должны избегать понятия выкупа в силу того, что его использовали ранние греческие отцы церкви — для них выкуп был ценой, уплаченной дьяволу, чтобы тот освободил человечество от своей власти. Ориген учил, что Бог предложил дьяволу душу Христа в обмен на человеческие души и сатана согласился на эту сделку, хоть и не мог удерживать Христа в своей власти. Благодаря этой божественной уловке сатана утратил власть и над человечеством, и над Христом. Распятие иногда понимали как некую приманку, с помощью которой Бог поймал на крючок дьявола, или же мышеловку, в которую дьявол попался, привлеченный кровью Христа.<sup>560</sup> Ни в словах Самого Господа, ни в последующем учении Павла ничего не говорится о том, чтобы жизнь Христа была отдана дьяволу. Однако Иисус говорил о Своей смерти как о цене, уплаченной ради спасения людей; но Он не объяснял, как такое возможно. Для того чтобы понять это, мы вынуждены обратиться к Ис. 53: здесь раб Господень идет на смерть, причисляется к грешникам и принимает на Себя грехи многих (Ис. 53:12).<sup>561</sup>

### **Смерть Иисуса — заместительная**

Смерть Иисуса была не просто искуплением; это заместительная жертва. Элемент замещения прослеживается как в общей концепции, так и в конкретных формулировках.<sup>562</sup> В Мк. 10:45 использует-

<sup>557</sup> A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (1910), 331ff.

<sup>558</sup> F. Büchsel, *TDNT* 4:341.

<sup>559</sup> J. Jeremias, *NT Theology*, 293.

<sup>560</sup> См. библиографию в: H. H. Rowley, *The Unity of the Bible* (1953), 126f.

<sup>561</sup> V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 102.

ся предлог *anti*, т.е. «вместо». Многие погибающие будут спасены, потому что Иисус отдает Свою жизнь вместо них. Значение этой заместительной жертвы в данном отрывке не объясняется, да мы и не можем ожидать, что нам будет дано удовлетворительное объяснение еще до того, как произошло само событие. Как мы уже видели, сам факт смерти Мессии был камнем преткновения для Его учеников. Поэтому и подробного учения об искуплении мы здесь обнаружить не сможем. Тем не менее основные его моменты присутствуют, в том числе и идея заместительной жертвы. Это признают такие современные авторы, как Винсент Тейлор: «Без сомнений, идея заместительной жертвы присутствует, во всяком случае для многих делается нечто такое, чего они не могут сделать для себя сами».<sup>563</sup>

### *Смерть Иисуса — это жертва*

Смерть Иисуса — не просто искупление посредством замены; это жертвенная смерть. В описании Страдающего Раба в Ис. 53, которое, как мы видим, Господь использует для истолкования собственной смерти, говорится о Рабе Божьем, приносящем свою душу в жертву за грех (Ис. 53:10).<sup>564</sup> Идея жертвы присутствует в высказываниях Господа нашего в момент последней вечери. Преломленный хлеб — тело Его; подавая ученикам чашу, Он говорит: «Сие есть Кровь Моя нового завета» (Мк. 14:24). Матфей добавляет: «за многих изливаемая» (Мф. 26:28). В 1 Кор. 11:25 немного отличается форма высказывания: «Сия чаша есть новый завет в Моей Крови». Основа этого учения о завете, который может быть только новым заветом, — завет Синай и завет прощения. Когда Моисей получил закон из рук Бога, он взял кровь животных, приносившихся в жертву мирную и жертву всесожжения, и половину ее вылил на алтарь. Прочитав же народу завет и выслушав обещание повиноваться, он окропил оставшейся кровью людей, сказав: «Вот кровь завета, который Господь заключил с вами о всех словах сих» (Исх. 24:8). Этот завет связан с *жертвой*, но о прощении грехов тут не упоминается.

*Второй завет* — это именно завет *прощения*. Бог обещал через пророка Иеремию, что заключит с людьми новый завет, когда закон Его запечатлеется в их сердцах и установятся новые, близкие отношения между ними и Богом, так что им простятся их прегрешения и забудутся их грехи (Иер. 31:34). Иисус, используя символику чаши, по сути утверждает, что заключен новый завет, задача которого — прощение грехов. Более того, этот новый завет ассоциируется с пре-

<sup>562</sup> F. Büchsel, «Lytron», *TDNT* 4:343.

<sup>563</sup> V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 104. Тейлор предпочитает слово «представитель», а не «заместитель»; и хотя он не может отрицать намек здесь на заместительную жертву, признать последствия данного факта он явно не желает. См. с. 282 и далее.

<sup>564</sup> H. N. Rowley, *The Unity of the Bible*, 129, полностью признает жертвенность смерти раба. См. также параллельные места в Jeremias, *NT Theology*, 286-87.

ломлением тела Его и Его кровью, пролитой за многих. Эта терминология заставляет нас задуматься о значении пролития крови. Некоторые ученые формально признают по крайней мере элемент жертвы, однако настаивают на том, что основное значение пролитой крови — освобождение жизни, которая таким образом становится доступной человечеству.<sup>565</sup> В другом месте Тейлор явно не соглашается с тем, что в Библии кровь — синоним смерти. Кровь Христова скорее символизирует «жизнь Христа, добровольно отданную за людей».<sup>566</sup> Под кровью завета Иисус подразумевал «Свою жизнь, отданную Богу и принятую Им, которая предлагается людям и становится им доступной. Вино символизирует эту Его жизнь; но так как они должны выпить его, это не просто символ. Это — средство благословения, возможность принять его. Вино не превращается в кровь, но становится средством передачи жизни тем, за кого она пролита».<sup>567</sup> Представление о пролитой крови как символе излившейся жизни, ставшей доступной для человечества, поддерживал также епископ Уэсткотт,<sup>568</sup> оно вообще популярно среди английских ученых. Это толкование кажется привлекательным, но в Библии пролитая кровь *не* обозначает излияние жизни: она символизирует смерть, и смерть жертвенную. Пролитая кровь — это не жизнь, отданная другим, а жизнь, отданная в результате смерти. Кровь Христова — синоним смерти Христа, потому что пролитие крови предполагает разрушение тела. Кровь Христа — «просто более яркое описание смерти Христа и ее искупительного значения».<sup>569</sup> Кровь Иисуса, пролитая за многих, относится к Его жертвенной смерти, которая для многих будет выгодна. То, что Его ученики должны испить из чаши, не символизирует их причащение к жизни; это — наделение их благословениями искупления, которые стали возможны после жертвенной смерти Христа.

Возражение, что это учение о жертвенной искупительной смерти вряд ли составляет подлинную часть учения Господа, потому что не согласуется с остальным Его учением о природе Бога, вряд ли следует считать обоснованным, идет ли речь об экзегезисе конкретных отрывков или об учении о характере Бога в целом. Часто утверждают, что основная тема учения Господа о Боге и прощении грехов заключается в том, что Бог из отеческой любви к людям прощает им грехи безвозмездно, без какой бы то ни было жертвы или искупления. Часто в качестве примера такого безвозмездного и немедленного прощения приводят притчу о блудном сыне. Отец простил блудного сы-

<sup>565</sup> V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 125, 124, 138.

<sup>566</sup> *The Atonement in NT Teaching* (1945), 63.

<sup>567</sup> V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 138.

<sup>568</sup> B. F. Westcott, *The Epistles of St. John* (1883), 34-37.

<sup>569</sup> A. M. Stibbs, *The Meaning of the Word «Blood» in Scripture* (1947), 8 and 9, см. также упоминаемую там литературу.

на, когда тот вернулся домой, без жертв и кровопролития. Но это опасный аргумент, потому что в притче о блудном сыне не говорится о посредниках; если мы на основании этой притчи откажемся от идеи искупления, спаситель нам тогда вообще не понадобится. Притча о блудном сыне призвана научить нас одной истине, а именно: любви Бога к грешникам. На основании одной-единственной притчи нельзя создавать богословие прощения.

Мы уже видели, что учение Иисуса о природе и характере Бога включает в себя представление о Боге, одновременно полном и любви, и праведности отмщения. Иначе говоря, Бог — это *святая* любовь. Так как Бог есть любовь, Он прощает людям грехи; так как Он — святая любовь, Он прощает грехи посредством искупительной жертвенной смерти Христа. Хотя Винсент Тейлор не смог адекватно понять все значение смерти Христа, его рассуждения вполне обоснованны: «Мысль о том, что святому Богу не надо никакого выкупа и что люди в этом не нуждаются, свойственна современному сознанию, и будет произволом переносить ее в древний мир; и утверждать, что Иисус не мог так говорить о Своей смерти, значит модернизировать Его образ и ход мыслей». <sup>570</sup>

### *Эсхатологическое значение смерти Иисуса*

Смерть Иисуса имеет эсхатологическое значение, ибо Он сказал: «Истинно говорю вам: Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божиим» (Мк. 14:25). Смерть Христа приводит к созданию нового общества, которое полностью реализует себя только в эсхатологическом Царстве Бога. Эта эсхатологическая ориентация прослеживается также в комментарии Павла: «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор. 11:26).

### *Опыт распятия*

В страданиях Иисуса есть два момента, которые показывают, что Его смерть была не просто физической смертью, какой бы пугающей она ни была. Все три синоптических евангелия рассказывают нам о молитве Иисуса в Гефсиманском саду, когда Он просил Отца пронести мимо Него эту «чашу» (Мк. 14:36). Лука добавляет, что дух Его был в таком смятении, что «был пот Его, как капли крови, падающие на землю» (Лк. 22:44).

Кульман противопоставляет смерть Сократа и смерть Иисуса, указывая, что Сократ умер бесстрастно и героически, в то время как Иисус действительно боялся смерти.<sup>571</sup> Кульман признает, что эта смерть означала для Иисуса быть отчужденным от Бога и преданным

<sup>570</sup> V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 105.

<sup>571</sup> O. Cullmann, *Immortality or Resurrection?* (1958), 19ff.

в руки врага; но такова смерть всех людей. «Для Иисуса нехарактерно — просить, чтобы мимо Него пронесли чашу, если это всего лишь страдания и смерть»,<sup>572</sup> в особенности — в свете последующего опыта христианских мучеников, когда люди с радостью шли на ту же самую смерть из любви к Иисусу. Чаша должна быть чем-то более глубоким, чем физическая смерть. В Ветхом Завете Чаша — метафора божественной кары и воздаяния за грех.<sup>573</sup> Отождествив Себя с грешным человечеством, Иисус становится объектом святого гнева Бога против греха, и в Гефсимании, по мере того как час страданий приближается, ужас этого гнева полностью открывается Ему.<sup>574</sup> Хотя Он знал, что Его смерть — суть Его миссии как Мессии, чаша гнева Божьего, вызванного грехом, так ужасна и горька, что Он может только молить об избавлении — «если возможно» (Мк. 14:35). Однако Он готов смиренно исполнить Свою миссию.<sup>575</sup>

Второй момент — это вопль Иисуса, ощутившего себя покинутым на кресте: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мк. 15:34). Это цитата из Пс. 21:1, которая значит, что Иисус един со страдающим человечеством.<sup>576</sup> Более приемлемо следующее мнение: Иисус почувствовал, что Отец совершенно покинул Его.<sup>577</sup> Возможно также, что «бремя грехов мира, Его полное самоотождествление с грешниками привели к тому, что Он не просто почувствовал, что Отец Его покинул, а на самом деле был покинут Отцом».<sup>578</sup>

### **Смерть Иисуса как победа**

У Иоанна есть несколько высказываний, освещающих еще одно значение смерти Иисуса. Мы видели, что в центре миссии Иисуса лежит духовная борьба с силами зла. В лице Иисуса и Его миссии Царство Божье одержало победу над царством сатаны. Иоанн указывает, что распятие — часть этой борьбы. В час смерти Иисуса «князь мира сего» попытался поглотить Его. Предательство Иуды описывается как поступок, внушенный дьяволом (Ин. 6:70; 13:2,27). Но смерть Иисуса означает изгнание князя мира (Ин. 12:31; см. также Ин. 16:11). Каким-то образом — евангелист не описывает, как — смерть Иисуса является и деянием сатаны, и деянием, с помощью которого Иисус одерживает победу над сатаной.<sup>579</sup>

<sup>572</sup> V. Taylor, *Mark* (1952), 554.

<sup>573</sup> Loc. cit.

<sup>574</sup> C. E. B. Cranfield, *Mark*, 433.

<sup>575</sup> V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 152; L. Morris, *The Cross in the NT*, 46-48.

<sup>576</sup> S. E. Johnson, *Mark* (1960), 256.

<sup>577</sup> V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 160f.

<sup>578</sup> C. E. B. Cranfield, *Mark*, 458; см. также L. Morris, *The Cross in the NT*, 48f.; D. H. C. Read, «The Cry of Dereliction», *ET* 68 (1956-57), 260-62.

<sup>579</sup> L. Morris, *The Cross in the NT*, 170f.

## 15. Эсхатология

**Литература:** T. W. Manson, «The Final Consummation», *The Teaching of Jesus* (1935), 244-84; V. Taylor, «The Apocalyptic Discourse of Mark 13», *ET* 60 (1948-49), 94-98; A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1950); C. K. Barrett, «NT Eschatology», *SJTh* 6 (1953), 136-55, 225-43; C. E. B. Cranfield, «Mark 13», *SJTh* 6 (1953), 189-96, 287-303; 7 (1954), 284-303; O. Cullmann, «The Return of Christ», in *The Early Church*, ed. A. J. B. Higgins (1956), 141-62; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957); G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen* (1957); J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (1957); F. F. Bruce, «Eschatology», *London Quarterly and Holborn Review* 27 (1958), 99-103; H. P. Owen, «The Parousia in the Synoptic Gospels», *SJTh* 12 (1959), 171-92; T. F. Glasson, *The Second Advent* (1963); W. G. Kümmel, «Futuristic and Realized Eschatology in the Earliest Stages of Christianity», *JR* 43 (1963), 303-14; I. H. Marshall, *Eschatology and the Parables* (1963); H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), 444-539; G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 303-26; A. L. Moore, *The Parousia in the NT* (1966); R. H. Hiers, *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition* (1970); G. F. Snyder, «Sayings on the Delay of the End», *BR* 20 (1975), 19-35; G. R. Beasley-Murray, «NT Apocalyptic — A Christological Eschatology», *Rev and Exp* 72 (1975), 317-30; F. F. Bruce, «A Reappraisal of Jewish Apocalyptic Literature», *Rev and Exp* 72 (1975), 305-15; G. E. Ladd, *The Last Things* (1978); K. Brower, «Mark 9:1: Seeing the Kingdom in Power», *JSNT* 6 (1980), 17-41; D. Wenham, «“This generation will not pass”: A Study of Jesus’ Future Expectation in Mark», in *Christ the Lord*, ed. H. Rowdon (1982); C. E. B. Cranfield, «Thoughts on NT Eschatology», *SJTh* 35 (1982), 497-512; M. D. Hooker, «Trial and Tribulation in Mark 13», *BJRL* 65 (1982), 78-99; G. R. Beasley-Murray, «Second Thoughts on the Composition of Mark 13», *NTS* (1983), 414-20; D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (1983); P. D. Hanson (ed.), *Visionaries and Their Apocalypses* (1983); E. Schweizer, «The Significance of Eschatology in the Teaching of Jesus», in *Eschatology and the NT*, ed. H. Gloer (1988), 1-13; M. J. Harris, *From Grave to Glory: Resurrection in the NT* (1990); B. Witherington III, *Jesus, Paul, and the End of the World: A Comparative Study in NT Eschatology* (1992); G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Last Days: The Interpretation of the Olivet Discourse* (1993).

Эсхатология — самая сложная проблема синоптических евангелий. С этой темой связано столько сложных вопросов, что в этой главе мы можем их только перечислить и изложить свои выводы без какой-либо аргументации.

### **Индивидуальная эсхатология: промежуточное состояние**

Иисус мало говорит о судьбе отдельных людей — разве что о месте, приготовленном им в эсхатологическом Царстве Божьем. Во всем Новом Завете прослеживается четкое разграничение между адом как неким «промежуточным положением» и геенной как местом беспо-

воротного осуждения. Ад, или гадес, — греческий эквивалент ветхозаветного слова «шеол». В Ветхом Завете говорится, что в момент смерти человеческое существование не заканчивается. Человек продолжает существовать в ином мире. В Ветхом Завете не сказано, что души или духи спускаются в шеол; люди продолжают существовать как «тени» (*r'pā'im*). Эти *r'pā'im* — «слабые теневые подобия живых, утратившие жизненность и силы» (см. Пс. 87:12; Пр. 2:18; 9:18; 21:16; Иов 26:6; Ис. 14:9). Это «не мертвые души, их жизнь весьма ограничена».<sup>580</sup> Шеол, где собираются эти тени, описывается как подземный мир (Пс. 85:13; Пр. 15:24; Иез. 26:20), царство тьмы (Иов 10:22), земля забвения (Пс. 87:13; 93:17; 113:25). Здесь мертвые, разделившись на племена (Иез. 32:17-32), встречают умирающих (Ис. 14:9-10). Шеол — не столько конкретное место, сколько состояние умерших. Это не небытие, но и не жизнь, так как жизнь возможна только в присутствии Бога (Пс. 15:10-11). Шеол — это ветхозаветный образ, означающий, что со смертью существование человека не заканчивается.

В Ветхом Завете есть несколько намеков на то, что смерть не способна уничтожить общение людей с Богом. Так как Бог — живой Господь всего, Он не покинет Свой народ в шеоле, неясно, как он это сделает, но они снова смогут наслаждаться общением с Ним (Пс. 15:9-11; 48:16; 72:24; Иов 19:25-26).<sup>581</sup> В этих отрывках нет четко сформулированного учения о промежуточном состоянии блаженных, но только его зачатки. Авторы псалмов не могли представить себе, что общение с Богом может быть прервано, даже смертью.

Шеол в Ветхом Завете — не место наказания. Судьба праведников и неправедных одинакова. В иудаизме возникает другое учение о шеоле как месте благословения для праведных, но страданий — для грешников (Ен. 22 — 23; 3 Езд. 7:75-98).

Иисус почти ничего не говорит об аде. Это слово употребляется лишь несколько раз (Мф. 11:23 = Лк. 10:15; Мф. 16:18) как широкоизвестное понятие. В одной притче Иисус обращается к распространенному среди Его современников представлению об аде, чтобы показать, какая опасность ждет людей, не желающих слушать Слово Божье. Часто притча о богаче и Лазаре (Лк. 16:19-31) воспринималась как дидактический фрагмент, призванный подробно описать состояние умерших. Но это очень сложный момент, потому что если это дидактический фрагмент, то, чему он учит, кажется несовместимым со всем остальным в учении Иисуса; имеется в виду мысль, что богатый заслуживает ада, а бедность сама по себе вознаграждается раем.<sup>582</sup> Эта притча — не комментарий к социальной жизни современ-

<sup>580</sup> R. F. Schnell, *IDB* 4:35.

<sup>581</sup> R. Martin-Achard, *From Death to Life* (1960), 146-81.

<sup>582</sup> J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (1963), 184.



ников и не учение о жизни после смерти. На самом деле эта притча — не о богаче и Лазаре, а о пяти братьях. Иисус использовал фольклорный материал того времени, чтобы объяснить простую истину: если люди не слушают Слова Божьего, то и такое чудо, как воскресение, не убедит их.<sup>583</sup>

Только в одном высказывании Иисус проливает луч света на судьбу праведников. Умиравшему разбойнику, который поверил в Него, Он обещает: «Ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23:43). Из этого утверждения явно следует, что душа или дух умирающего вместе с Иисусом попадет в присутствие Бога. «Рай», т.е. парк или сад, — слово, которым в Септуагинте обозначен Едем (Иез. 28:13; 31:8), иногда оно используется по отношению к мессианской эпохе, когда будет восстановлены условия жизни в Едеме (Иез. 36:35; Ис. 51:3). В литературе, написанной в период между двумя заветами, это слово обозначает мессианский век благословений (Зав. Лев. 18:10 и далее; Зав. Дан. 5:12; 3 Езд. 7:36; 8:52; Апок. Вар. 51:11). В этой литературе развивается также мысль, что мертвые святые испытают блаженство в Едемском саду (Ен. 60:7,23; 61:12). В Новом Завете это слово встречается только трижды — у Луки, во 2 Кор. 12:4 и в Отк. 2:7, — где просто означает место пребывания Бога. Мы вынуждены заключить, что Иисус не дает нам никакой информации о состоянии мертвых грешников, только утверждает, что мертвые праведники — с Богом.

### Воскресение

Понятно, что индивидуальная судьба рассматривается в свете идеи телесного воскресения. Иисус несколько раз воскрешал людей из мертвых. Это — не разрозненные чудеса, но знамения мессианского века.<sup>584</sup> Очевидно, что Иисус разделял распространенное иудейское представление о воскресении. В Ветхом Завете намек на воскресение есть в Ис. 26:19, а в Дан. 12:2 о нем сказано определеннее. В иудаизме не существовало ортодоксальной эсхатологии и в литературе отражено великое множество взглядов, но обычно иудеи верили в воскресение,<sup>585</sup> за исключением отрицавших его саддукеев. Именно поэтому они задают свой коварный вопрос о женщине, у которой было семь мужей (Мк. 12:18-23). Иисус отвечает, что после воскресения жизнь станет иной: люди будут бессмертны и не будут больше нуждаться в различиях пола. Обратите внимание: Иисус не говорит, что люди *станут* ангелами, — только, что они будут *подобны* ангелам в своем бессмертии (Мк. 12:25). Лука добавляет, что после воскресения люди войдут в жизнь Века Грядущего, т.е. Царство Божье. Еще одна беглая ссылка на воскресение есть в Лк. 14:14: «Воздастся тебе в воскресение праведных».<sup>586</sup>

<sup>583</sup> Ibid., 186f.

<sup>584</sup> А. Оерке, TDNT 1:370.

<sup>585</sup> Loc. cit.

### Геенна

В Новом Завете словом *Gehenna* обозначено место окончательного наказания грешников. Оно происходит от еврейского *gê hinnōm*. Так называлась долина к югу от Иерусалима, где приносили жертвы Молоху во времена Ахаза и Манассии (4 Цар. 16:3; 21:6). В Иер. 7:32; 19:6 провозглашается суд над этой зловещей долиной, вот почему в апокалиптической литературе геенна стала приравняться к месту, куда попадут осужденные на страшном суде.<sup>587</sup> В синоптических евангелиях геенна — место вечных мук в неугасимом огне (Мк. 9:43,48). В то время как тело человека лежит в могиле, душа его может быть ввергнута в ад (Мф. 10:28). Геенна изображается как огненная пропасть (Мк. 9:43), пылающая печь (Мф. 13:42,50), неугасимый огонь, приготовленный для дьявола и его ангелов (Мф. 25:41). Впечатляющих описаний адских мук, которые часто встречаются в апокалиптической литературе, в евангелиях практически нет.

С другой стороны, окончательная кара, которая постигнет грешников, изображается также как внешняя тьма (Мф. 8:12; 22:13; 25:30). Это значит, что и огонь, и тьма — метафоры для описания неопишемого. «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Мф. 7:23). «Истинно говорю вам: не знаю вас» (Мф. 25:12). Изгнание из присутствия Бога, лишение благословений — вот в чем сущность ада.

### Взгляд Иисуса на будущее: источники

По большей части эсхатология Иисуса, как она изложена в синоптических евангелиях, связана с событиями грядущего эсхатологического Царства Божьего. Эсхатологические идеи и намеки рассыпаны по всему Его учению. В евангелиях есть две эсхатологические речи: отрывок у Луки (Лк. 17:22-37), когда Иисус отвечает на вопрос фарисеев о времени пришествия Царства, и проповедь на горе Елеонской (Мк. 13; Мф. 24; Лк. 21). Много эсхатологического материала и у Матфея, причем частично с параллелями у Луки (Мф. 24:27-51), но три эсхатологические притчи (Мф. 25) есть только в евангелии от Матфея.

То, что даже речь на горе Елеонской не представляет собой одну цельную проповедь Иисуса, видно из двух моментов. Мы не имеем в виду, что Иисус не произносил эсхатологической речи на Елеонской горе; Он почти несомненно произнес ее. Но три рассказа об этой проповеди, в той форме, в которой они дошли до нас, явно представляют собой результат редакторской работы евангелистов, опиравшихся на доступное им предание.<sup>588</sup> В подтверждение этого укажем, что

<sup>586</sup> См. интересный комментарий к этому стиху у Опке, *ibid.*, 371.

<sup>587</sup> J. Jeremias, *TDNT* 1:657.

<sup>588</sup> Мы не должны ограничиваться знаменитой теорией «малого апокалипсиса», выдвинутой Т. Колани (1864), которая гласит, что речь на горе Елеонской в Мк. 13 —

Мк. 13:9-12 не воспроизводится в Мф. 24, но зато присутствует в миссионерской речи перед апостолами в Мф. 10:17-21. Также краткий фрагмент в Мф. 24:26-28 представляется отрывком из рукописи Q и повторяется в Лк. 17:23-24.

Есть и еще один момент, который усугубляет означенную проблему. Согласно Мк. 13:4, ученики задают Иисусу два вопроса в одном: когда будет разрушен храм (Мк. 13:1-2), и какие знамения будут означать, что «все сие должно совершиться»? Без сомнений, ученики считали, что разрушение храма будет одним из событий, сопровождающих последние времена и пришествие эсхатологического Царства Божьего. Матфей передает вопрос учеников как относящийся сразу к двум событиям: «Скажи нам, когда это будет? и какой признак Твоего пришествия и кончины века?» (Мф. 24:3). Проблема вот в чем: ожидал ли Иисус, подобно Его ученикам, что разрушение храма и конец света произойдут в ближайшем будущем?

Проблема становится еще более запутанной, так как эти два события кажутся неразрывно связанными друг с другом во всех трех повествованиях, хотя Матфей уделяет больше внимания эсхатологическому аспекту, а Лука — историческому. Во всех трех евангелиях говорится о пришествии Сына Человеческого на облаках в могуществе и великой славе (Мк. 13:26 и параллельные места) и о том, что Он соберет Свой народ в эсхатологическое Царство (Мк. 13:27; Лука это опускает). Можно обоснованно предположить, что «великая скорбь» (Мк. 13:19 и параллельные) — это «время тяжкое», о котором говорится в Ветхом Завете (Иер. 30:7; Дан. 12:1). Сложнее определить, что такое «мерзость запустения» (Мк. 13:14). Слово, которое переводится как «мерзость» (*bdelygma*), используется в Ветхом Завете по отношению к идолопоклонству. Эта фраза в Дан. 11:31 обозначает осквернение жертвенника представителем Антиоха Епифана в 167 г. до Р.Х.<sup>589</sup> Используется эта фраза и в Дан. 12:11, где, скорее всего, относится к эсхатологическому антихристу.<sup>590</sup> Обычно считают, что и в речи на горе Елеонской его следует понимать как ссылку на антихриста.<sup>591</sup>

Бисли-Мюррей утверждает, что эта фраза обозначает осквернение святых пределов римскими армиями с их языческими эмблемами.<sup>592</sup> В любом случае, некоторые из увещаний больше соответствуют исторической, чем эсхатологической ситуации. Призыв бежать в го-

не достоверная передача слов Иисуса, а краткий апокалипсис, отражающий мессиянские представления иудеев, которые Марк воплотил в своем евангелии. Эта точка зрения подробно рассматривается в G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future* (1954), но в той или иной форме теория эта продолжает пользоваться популярностью. См.: E. Schweizer, *Mark* (1970), 263.

<sup>589</sup> В 1 Мак. 1:54 это слово обозначает святотатство.

<sup>590</sup> См. E. J. Young, *Daniel* (1949), 255ff.

<sup>591</sup> См. W. Foerster, *TDNT* 1:600.

<sup>592</sup> G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen* (1957), 56-57.

ры, торопиться, уповать, чтобы все это случилось не зимой, когда дороги затоплены, можно увязать с историческим контекстом, но отнести их ко всемирной великой скорби во времена правления эсхатологического антихриста, наверное, затруднительно.

Самая большая проблема заключается в том, что если у Марка и Матфея «мерзость запустения» прежде всего эсхатологична, у Луки она превращается в «Иерусалим, окруженный войсками» (Лк. 21:20).

Разрешить явные противоречия между рассказами Марка, Матфея и Луки пытались по-разному. Многие консервативные толкователи склонны верить повествованию Луки и рассматривать Матфея и Марка в свете Луки. Великая скорбь и мерзость запустения тракуются ими исторически как осада Иерусалима и разрушение храма Титом в 66 — 70 гг. по Р.Х.<sup>593</sup> Сложность здесь заключается в том, что парусия произойдет немедленно «после скорби дней тех» (Мф. 24:29). Это значит, что скорбь и мерзость запустения относятся к эсхатологическому периоду последних времен.

Другое решение проблемы заключается в том, что Марк и Матфей точно записывают слова Иисуса, в то время как Лука истолковывает их в свете более поздних исторических событий. Учение Иисуса было в первую очередь эсхатологическим; но когда произошло разрушение Иерусалима, Лука, который писал евангелие после этого события, истолковал учение Иисуса как относящееся к истории.<sup>594</sup> Однако нет никаких свидетельств того, что Евангелие от Луки было написано после 70 г. по Р.Х.; скорее всего, это произошло раньше, в конце пятидесятых или в начале шестидесятых годов.<sup>595</sup>

Некоторые толкователи считают, что в евангелиях зафиксированы две разные речи, которые были произнесены в разное время; эти два пророчества сходны по строению, но одно относится к непосредственному историческому будущему, а другое — к эсхатологическому свершению.<sup>596</sup> Но строение повествования во всех трех евангелиях настолько похоже, что это маловероятно.

Есть и еще один вариант решения. Мы уже обратили внимание, что Иисус отвечает здесь на два вопроса: когда будет разрушен храм и каковы будут признаки парусии Иисуса и конца времен (Мк. 13:4; Мф. 24:3)? Мы видели также, что в рассказе Марка присутствуют как исторические, так и эсхатологические моменты. Мы вынуждены прийти к выводу, что, несмотря на исчерпывающие труды критиков форм, мы не можем восстановить предание и воссоздать *ipsissima verba* Иисуса. Однако, если рассматривать Его учение в целом, ясно

<sup>593</sup> J.A. Broadus, *Matthew [American Commentary]* (1880), 485f.; A. Plummer, *Matthew* (1909), 332-34; G. Vos, «Eschatology of the NT», *ISBE* (1929), 2:983.

<sup>594</sup> T. Zahn, *Introduction to the NT* (1909), 3:157-59.

<sup>595</sup> F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (1951), 13-14.

<sup>596</sup> G. Campbell Morgan, *Luke* (1931), 236.

одно: Иисус говорил как о падении Иерусалима, так и о Своей эсхатологической парусии. Крэнфилд предполагает, что в представлении Самого Иисуса история и эсхатология смешивались и окончательные эсхатологические события рассматривались Им через «призму» исторических.<sup>597</sup> Мы попытались применить этот тезис к изучению ветхозаветных пророчеств и обнаружили, что подобный взгляд на будущее — один из неотъемлемых элементов пророческой перспективы. У Амоса день Господа — это и историческое (Ам. 5:18-20), и эсхатологическое событие (Ам. 7:4; 8:8-9; 9:5). Исаия описывает историческое вторжение Вавилона так, словно это эсхатологический день Господа (Ис. 13). Софония пишет о дне Господа (Соф. 1:7,14) как об историческом бедствии, причиненном безымянным врагом (Соф. 1:10-12,16-17; 2:5-15); но ему же этот день видится всемирной катастрофой, когда все живое будет сметено с лица земли (Соф. 1:2-3) и ничего не останется (Соф. 1:18).<sup>598</sup> Такой взгляд на будущее предполагает, что «исторические кризисы предвещают эсхатологические. Божественный суд, проявившийся в истории, — это, если можно так выразиться, репетиции последнего суда, а неоднократные воплощения антихриста предвещают последнее бунтарское усилие дьявола перед концом века сего».<sup>599</sup>

### *Взгляд Иисуса на будущее: исторический*

В евангелиях рассказывается, что Иисус предсказывал некоторые события исторического будущего. Мы уже видели, что Иисус предвещал Божью кару, которая постигнет Израиль за духовную черствость. Этот суд будет как историческим, так и эсхатологическим. (См. выше, с. 104.) Суд постигнет Иерусалим и его обитателей (Лк. 13:34 и далее = Мф. 23:37-39; Лк. 19:41-44; 23:27-31). Храм разрушат и сровняют с землей (Мк. 13:1-2). Греховное поколение будет наказано (Мф. 11:16-19; Лк. 13:1-5). Израиль лишится Царства Божьего, которое будет отдано другому народу. В притче о злых виноградарях Иисус учит, что, так как Израиль не принял пророков и даже собственного Сына Божьего, Бог будет судить Израиль, «предаст смерти виноградарей, и отдаст виноградник другим» (Мк. 12:9). По поводу толкования этой притчи ведутся отчаянные споры. Многие критики считают, что это — аллегория, созданная церковью.<sup>600</sup> Иеремияс настаивает на том, что притча в ее настоящем виде не может быть подлинной, так как содержит аллегорические детали. Первоначально притча имела только одно значение: объясняла служение Иисуса бедным. Вожди отвергли проповедь Иисуса о Царстве, а бедняки приняли ее.<sup>601</sup> Однако Хантер замечает, что это «прекрас-

<sup>597</sup> С.Е.В. Cranfield, «St. Mark 13», *SJTh* 6 (1953), 297-300.

<sup>598</sup> G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 60-66.

<sup>599</sup> С.Е.В. Cranfield in *SJTh* 6, 300.

<sup>600</sup> E. Schweizer, *Mark* (1970), 239.

ный пример того, как доктрина может ввести в заблуждение хорошего толкователя». <sup>602</sup> Более того, эта притча — не чистая аллегория. <sup>603</sup> Подробности — неотъемлемые части истории. Тема притчи — некое несомненное высказывание Q, отраженное в Лк. 11:49-51 = Мф. 23:34-35, где Иисус говорит об убийстве пророков и суде Бога над теперешним поколением. В притче о злых виноградарях добавляется только то, что Сын Божий тоже будет убит, а Царство — отдано «другим». Марк не говорит, кто такие эти «другие». Но из притчи ясно, что, поскольку Израиль, представленный своими религиозными вождями, отверг предложенное Богом Царство, Бог отвергает народ Израиля и его место как народа Божьего займут «другие»; как мы уже говорили выше, <sup>604</sup> Иисус считал Своих учеников истинным Израилем, потому что они приняли предложенное Богом Царство, так что «другие» — это, скорее всего, круг учеников Иисуса. Матфей говорит об этом подробнее, добавляя: «Отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его» (Мф. 21:43). <sup>605</sup>

Иисус предвидел время, когда Его ученики будут проповедовать Царство за пределами Палестины. В Мф. 10 и Мк. 6 (см. также Лк. 9:1-6) говорится о будущей миссии двенадцати апостолов, которая касается «погибших овец дома Израилева» (Мф. 10:6). Иисус настоятельно увещевает учеников не ходить к язычникам. Но Матфей вставляет в повествование отрывок из речи на горе Елеонской, взятый у Марка (Мк. 13:9-13), где предвосхищаются проповеди язычникам. Посланцы Иисуса попадут из-за Него на судилища, их поведут к правителям и царям (Мф. 10:17 = Мк. 13:9 = Лк. 21:12). В данном контексте Марк говорит: «И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие» (Мк. 13:10). Матфей включает эту мысль в свой рассказ о речи на горе Елеонской в более развернутом виде: «И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец» (Мф. 24:14). Это не следует толковать как пророчество о всемирном благовестии церкви; но здесь явно говорится о всемирной миссии учеников Иисуса.

Говоря об этой миссии, Матфей делает еще одно интересное замечание. У него есть непростые для понимания слова: «Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой. Ибо истинно говорю вам: не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий» (Мф. 10:23). Швейцер, опираясь на этот стих, доказывает, что Иисус хотел, чтобы Его апостолы привели Израиль к великому движению

<sup>601</sup> J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 76.

<sup>602</sup> A. M. Hunter, *Interpreting the Parables* (1960), 95.

<sup>603</sup> V. Taylor, *Mark*, 474. См. также: С. Е. В. Cranfield, *Mark*, 366.

<sup>604</sup> См. главу 8.

<sup>605</sup> Диспенсационалисты считают, что «народ» здесь обозначает «поколение»; Царство отнимается у иудеев поколения Иисуса и дается будущему поколению евреев, которые будут верить. См.: J. D. Pentecost, *Things to Come* (1958), 465. Однако это надуманное толкование.

покаяния, в результате чего эсхатологическое Царство должно было настать еще до завершения ими миссии.<sup>606</sup> В этом толковании не учитывается, что вся глава в целом очень сложная. Это высказывание явно не относится к непосредственной будущей миссии двенадцати апостолов в мире. Здесь имеется в виду только, что миссия учеников Иисуса в Израиле будет продолжаться, пока не придет Сын Человеческий, т.е. Бог не покинул Израиль, несмотря на его слепоту. Новый народ Божий будет заботиться об Израиле до самого конца.

В евангелиях есть и другие указания на то, что Иисус предвидел не только благовестие язычникам, но и окончательное спасение Израиля. Плача над Иерусалимом, который ожидала неизбежная Божья кара, Он говорит: «Благословен Грядый во имя Господне!» (Мф. 23:39). Это высказывание относится к будущему покаянию Израиля, так что, когда в последние времена Он придет, неся Божий суд и окончательное искупление,<sup>607</sup> раскаявшийся Израиль будет ждать Его.

Похожая идея отражена в высказывании, которое Лука включает в свой вариант речи на горе Елеонской. После слов о разрушении Иерусалима и рассеянии народа Лука добавляет: «Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников» (Лк. 21:24). Здесь Иисус явно предвосхищает время между падением Иерусалима и парусией, которое Он называет «временами язычников».<sup>608</sup> Более того, это высказывание может означать также, что Израиль снова будет владеть Иерусалимом, когда «времена язычников» пройдут.<sup>609</sup>

Из отрывков, которые мы только что рассмотрели, становится ясно, что Иисус видел исторический суд над Израилем, разрушение храма, рассеяние иудейского народа, служение Своих учеников язычникам и Израилю и, вероятно, окончательное покаяние Израиля в неопределенной исторической перспективе. Это подтверждается также текстом речи на Елеонской горе в Мк. 13. Первая часть речи состоит из двух разделов: знамения конца (Мк. 13:5-23) и последние события (Мк. 13:24-27). К числу знамений относятся лжепророки, бедствия, гонения, всемирная евангелизация, мерзость запустения и великая скорбь. Ученики спросили: «Какой признак, когда все сие должно совершиться?» (Мк. 13:4). Матфей понял это как «признак Твоего сошествия» (Мф. 24:3). Иудейские апокалиптики очень часто писали о знамениях, свидетельствующих о неизбежности конца века сего. В 3 Ездры написано: «О знамениях... Внезапно воссияет среди ночи солнце и луна трижды в день; и с дерева будет капать кровь, камень даст голос свой... Море Содомское извергнет рыб...

<sup>606</sup> A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911), 358-60.

<sup>607</sup> F. V. Filson, *Matthew* (1960), 249.

<sup>608</sup> G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, 128.

<sup>609</sup> E. E. Ellis, *Luke* (1966), 245.

Часто будет посылаем с неба огонь; дикие звери переменяют места свои, и нечистые женщины будут рождают чудовищ. Сладкие воды сделаются солеными, и все друзья ополчатся друг против друга; тогда скроется ум, и разум удалится в свое хранилище» (3 Езд. 5:1 и далее).<sup>610</sup> В апокалипсисах обычно говорилось, что в конце зло, правящее этим веком, станет настолько сильным, что воцарится сплошной хаос, как в отношениях между людьми, так и в природе. Когда зло так усилится, что не станет мочи, Бог вмешается и установит Свое Царство.<sup>611</sup> Но не об этом идет речь в проповеди на горе Елеонской. Несчастья, которые описывает Иисус, — это не признаки приближения конца. Фактически, Он открыто говорит, что когда эти «знамения» появятся, «[это] еще не конец» (Мк. 13:7). Эти знамения говорят не о наступлении конца века сего, но о том, что *конец откладывается*. Крэнфилд предполагает, что такова основная тема речи на Елеонской горе: «Это еще не конец».<sup>612</sup> Вероятно, самый важный стих речи: «Это начало болезней» (Мк. 13:8). Слово, которое переводится как «болезни» (*ōdines*), означает «страдания», и в Ветхом Завете оно используется в значении «родовые схватки» (Ис. 26:17). В Ветхом Завете говорится о рождении народа как о периоде мучений (Ис. 66:8; Иер. 22:23; Ос. 13:13; Мих. 4:9 и далее), и на основании этих стихов в иудаизме сложилось представление, что мессианское Царство возникнет после периода страданий, которые назывались мессианскими, или «родовыми схватками Мессии».<sup>613</sup> Это не страдания Мессии, но схватки рождения мессианского века.<sup>614</sup> Об этих родовых схватках явно говорится в Мк. 13:19-20: «Ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения... даже донныне, и не будет. И если бы Господь не сократил тех дней, то не спаслась бы никакая плоть». Это прямая отсылка к периоду великой скорби в Дан. 12:1. Войны и гонения этого времени — только начало страданий, которые будут непосредственно предшествовать концу.

Тема речи на Елеонской горе отличается от темы апокалипсисов. Эта тема — противопоставление этого века и Царства Божьего и конфликт между ними. Бог не позволил злу царствовать над этим веком. «И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие» (Мк. 13:10). Но Евангелие не покорит мир и не подчинит себе все народы. Ненависть, распри и войны продолжатся, пока не придет Сын Человеческий. Более того, этот век будет враждебен по отношению к Благой Вести, и ее глашатаев будут преследовать.

<sup>610</sup> Другие примеры см. в G.E.Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 323.

<sup>611</sup> Интересно, что сходный мотив мы обнаруживаем в богословии диспенсационалистов, когда они говорят о течении времени.

<sup>612</sup> С.Е.В.Cranfield, *Mark*, 394.

<sup>613</sup> J.Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1955), 440-50.

<sup>614</sup> См. H.L.Strack and P.Billerbeck, *Kommentar zum NT* (1922), 1:950.



Здесь через учение Иисуса проходит мрачная нота. Он не раз говорил: чтобы стать Его учеником, нужно быть готовым принять свой крест (Мк. 8:34 и параллельные места; Мф. 10:38 = Лк. 14:27). В Мф. 10:38 говорится о том, как мир примет миссию учеников. Отклик не обязательно будет теплым. Их будут избивать, судить и приговаривать к смерти; правители и цари будут против них (Мф. 10:17-21). Ученикам Иисуса следует подготовиться к гонениям, страданиям и мученичеству. Терпеть придется «до конца» (*eis telos*, Мф. 10:22; Мк. 13:13), что вполне может означать «до смерти». Крест — это не бремя; это — орудие казни. Принять свой крест значит быть готовым пойти, подобно Иисусу, на мученическую смерть. Связь между страданиями и принадлежностью к обществу Сына Человеческого не случайна, это самая суть данного общества. Оно возникло в результате повиновения призыву отвергнутого Мессии и вследствие Его жертвенной смерти. «Бунт мира против Бога проявился в убийстве Его Сына; общество, созданное Им, должно тоже вызывать враждебность».<sup>615</sup> С точки зрения конфликта между миром и Царством Божьим физическая гибель не имеет значения. У Луки говорится: «Некоторых из вас умертвят... но и волос с головы вашей не пропадет. Терпением вашим спасайте души ваши» (Лк. 21:16-19).

Если посмотреть под таким углом зрения, то ужасные преследования и родовые схватки «великой скорби» (Мф. 24:21) соответствуют взаимоотношениям церкви и мира в этом веке. Иисус согласен с апокалиптиками: этим веком будет править зло, которое Царство Божье уничтожит только в Грядущем Веке. *Но Бог не оставил этот век во власти зла.* Сын Божий принес в историю жизнь и силу Царства Божьего. Ученикам Иисуса доверено провозглашать его всему миру. Однако успех их миссии не будет ничем не омраченным. Они на самом деле принесут Благоую Весть в мир, но это произойдет в контексте той самой борьбы с силами зла этого века, в результате которой Иисус был осужден на смерть. В конце времен ненависть этого века к Божьему Евангелию выразится в последнем отчаянном преследовании, которое обрушится на церковь. Новым окажутся только размах и сила. В конце настанет Божье Царство, и народ Его будет отмщен.<sup>616</sup>

### *Пришествие Царства*

Конец этого века и пришествие Царства кратко описаны в Мк. 13:24. Во-первых, Иисус говорит о космической катастрофе: померкнут солнце и луна, будут падать звезды, и силы небесные поколеблются. Это — поэтический язык, который следует толковать в контексте Ветхого Завета. Мы тщательно изучили этот язык и пришли к

<sup>615</sup> G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, 51.

<sup>616</sup> Подробно о знамениях конца см. в G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, 172-82.

выводу, что он поэтичен и не должен восприниматься строго буквально, но в то же время здесь описываются конкретные космические явления.<sup>617</sup> Мы согласны с Бисли-Мюрреем: «Поэтический язык не нужно путать с аллегорическим... Когда на сцену выходит Бог-Спаситель, вселенная бледнеет перед Ним».<sup>618</sup> Все вышеперечисленное не обязательно означает конец вселенной; мы знаем, что в других местах в похожих выражениях описывается суд Божий над грешным миром, разделившим судьбу человечества после грехопадения, в результате чего из руин сможет родиться новый мир.<sup>619</sup>

В речи на горе Елеонской пришествие Царства Божьего описано в контексте возвращения Сына Человеческого. Люди увидят «Сына Человеческого, грядущего на облаках» (Мк. 13:26). Это выражение непосредственно вторит Дан. 7:13, где как бы Сын Человеческий с облаками небесными приходит к Ветхому Днями, чтобы принять вечное Царство. Та же самая истина отражена в следующем отрывке у Луки: «Ибо, как молния, сверкнувшая от одного края неба, блистает до другого края неба, так будет Сын Человеческий в день Свой» (Лк. 17:24). Некоторые из современных ученых попытались доказать, что данные высказывания не имеют футуристического эсхатологического значения. Ч. Х. Додд считает такой апокалиптический язык символическим обозначением нарушения земного порядка и его изменения. «День Сына Человеческого — это факт вне времени».<sup>620</sup> Т. Ф. Глэссон<sup>621</sup> утверждает, что Иисус ничего не говорил о парусии и надежда на нее возникла в церкви в середине I века, в то время как Дж. А. Т. Робинсон<sup>622</sup> истолковывает высказывания о парусии следующим образом: отмщение Иисуса будет состоять в том, что Он попадет в присутствие Своего Отца. Те, кто так считает, опираются на слова в Дан. 7:13, что «как бы Сын человеческий» приходит к Отцу, а не на землю; речь идет о восстановлении справедливости, а не о «втором пришествии» на землю. Однако в Дан. 7 сказано также, что сначала Сын Человеческий приходит к Отцу для получения Царства, но потом это Царство дается святым на земле, из чего явно следует, что Сын Человеческий приносит его им как их представитель. «В Дан. 7:22 ясно сказано, что Ветхий Днями *пришел*, т. е. на землю, для суда и избавления».<sup>623</sup>

Невозможно представить себе это событие визуально, но идея понятна. Иисус уже вознесся на небеса; облака Его парусии явят Его до

<sup>617</sup> См. G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 41-47.

<sup>618</sup> G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, 87-88.

<sup>619</sup> См. Отк. 6:12-14; 21:1-4.

<sup>620</sup> С. Н. Додд, *The Parables of the Kingdom* (1936), 108. Додд сейчас признает, что будущее Царство свершится «вне истории». См.: *The Founder of Christianity* (1970), 115-16.

<sup>621</sup> T. F. Glasson, *The Second Advent* (1963).

<sup>622</sup> J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (1957).

<sup>623</sup> G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, 91.

сих пор скрытую славу, которая представляет собой славу Бога, Шехину; Иисус — бессмертный Сын Божий, обладающий величием и могуществом Бога.<sup>624</sup> Основная богословская идея здесь состоит в том, что грядущее Царство Божье в своем эсхатологическом значении — исключительное деяние Бога. История этого века будет полна конфликтов, войн, ненависти и гонений; только парусия Христа как деяние Божье может привести к установлению Царства.<sup>625</sup>

Чрезвычайно интересно, что в речи на Елеонской горе практически ничего не говорится о природе Царства. Мы уже обратили внимание на то, что пророки описывают мессианское Царство по-разному. Иногда иудейские апокалиптики рассказывали о Царстве в совершенно земных выражениях, иногда — в трансцендентальных.<sup>626</sup> Иногда иудеи сочетали то и другое, говоря сначала о временном земном царстве,<sup>627</sup> а потом — о Царстве вечном. В позднем иудаизме это временное царство описывалось как «дни Мессии» в отличие от вечного Грядущего Века.<sup>628</sup> В Откровении Иоанна предсказывается временное тысячелетнее царство (Отк. 20:1-5). Американские евангельские христиане уделяют этому учению о тысячелетнем царстве неоправданно большое внимание. Однако в синоптических евангелиях ничего не говорится о природе Царства, которого ждал Иисус. Понятно одно: Он не учил, что перед установлением Века Грядущего будет еще какое-то временное земное царство. Даже если Он так и думал, это земное царство не имело для Него значения. И понятно почему. Как пишет Кюммель, Иисуса волновало исполнение эсхатологического обетования, но Он не собирался давать апокалиптических инструкций.<sup>629</sup> Проповедь Иисуса была призвана показать людям, как важно признать всевышнюю власть Бога, чтобы они могли жить в Веке Грядущем.<sup>630</sup>

Говоря о последних временах, Иисус все время использует символы.<sup>631</sup> Бог — это Царь, по правую руку Которого сидит Сын Человеческий (Мк. 14:62), Его сопровождают в новом мире двенадцать апостолов (Мф. 19:28) и окружают святые ангелы (Мк. 8:38). Как Пастырь добрый, Он питает очищенное стадо (Мк. 14:28; Мф. 25:32 и далее). Произошел суд над живыми и мертвыми (Мф. 12:41 и далее), грешники и праведники отделены друг от друга (Мф. 13:30, 48). Сатана и его ангелы брошены в неугасимый огонь (Мф. 25:41); смерти больше не существует (Лк. 20:36). Чистые сердцем видят Бога (Мф. 5:8); они получили новые имена (Мф. 5:9), стали бессмертны

<sup>624</sup> Ibid., 89.

<sup>625</sup> F. F. Bruce, «Eschatology», *London Quarterly and Holborn Review* 27 (1958), 103.

<sup>626</sup> См. выше, глава 4.

<sup>627</sup> См. 3 Езд. 7:28; Апок. Вар. 29:3 и далее.

<sup>628</sup> J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, 408-19.

<sup>629</sup> W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957), 88.

<sup>630</sup> F. J. Foakes-Jackson and K. Lake, *The Beginnings of Christianity* (1920), 1:282.

<sup>631</sup> J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 221.

(Мк. 12:25) и обладают вечной жизнью (Мк. 9:43); они живут для Бога (Лк. 20:38). Бог вознаграждает праведных (Лк. 14:14) наградой благословенной (Мф. 5:12); им отдано небесное сокровище (Мф. 6:20). Урожай собран (Мф. 13:30), брак состоялся (Мк. 2:19), язычники приходят, чтобы насладиться пиром вместе с патриархами (Мф. 8:11) за столом Сына Человеческого (Лк. 22:29). Вместе с ними Он пьет вино Царства Божьего (Мк. 14:25), общение Бога и человечества, нарушенное в результате грехопадения, восстановлено.

В проповеди на Елеонской горе подчеркивается, что избранные соберутся со всех четырех сторон земли (Мк. 13:27). Совершится это благодаря ангелам. Мы опять же не можем зрительно представить себе это событие. Нам кажется, что Павел имеет в виду именно его, описывая «восхищение» святых, когда мертвые во Христе восстанут из могил, а живые святые будут восхищены (*rapiemur*) на небеса, где встретят возвращающегося Христа (1 Фес. 4:17). Хотя в проповеди на Елеонской горе ничего об этом не говорится, мы должны предположить, что именно в это время происходит воскресение мертвых.<sup>632</sup>

### Суд

Иисус, судя по Евангелию от Матфея, часто говорил о суде. Синедриону Он заявил, что будет эсхатологическим судьей (Мк. 14:62). Часто Он вскользь упоминал о дне суда (Мф. 10:15; 11:22,24; 12:36,41,43; 23:33) и разделении грешников и праведников в последние времена (Мф. 13:41,49). Но о природе этого суда, за исключением притчи о суде, Он говорит мало. Невозможно восстановить эсхатологическую схему учения Иисуса. Его беспокоит несомненность будущего и влияние будущего на настоящее, а не апокалиптические схемы.

Единственный обширный отрывок, посвященный теме суда, — это притча об овцах и козлах в Мф. 25:31-46. Сын Человеческий воссядет на престоле в славе Своей, чтобы судить народы. Судить Он их будет на основании приема, оказанного народами «братьям» Иисуса (Мф. 25:40). Это не дидактическая эсхатология, а драматическая притча. Ей давали два совершенно разных истолкования. Более распространенная версия — многие спасутся добрыми делами. Те, кто из человеческого сострадания кормит голодных, одевает нагих, посещает больных и заключенных, — «христиане, сами этого не осознающие». «Братья» Иисуса — это все нуждающиеся. Тот, кто из любви помогает страдающим, любит Христа; и даже если он никогда о Нем не слышал, в день суда он получит жизнь вечную в награду за свои добрые дела.

Совсем иное толкование предлагают диспенсационалисты. «Братья» Иисуса — это верные иудеи, которые в период великой скорби

<sup>632</sup> G.R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, 90.

будут ходить среди народов, провозглашая «Благовую Весть о Царстве». В ранней диспенсационалистской литературе задача суда — определить, какие народы попадут в тысячелетнее царство, а какие — нет, в зависимости от их обращения с верными иудеями. В работах, появившихся в последние годы, ученые в основном придерживаются того же мнения, но допускают, что задача суда — это в первую очередь спасение или осуждение, как ясно из Мф. 25:46.<sup>633</sup>

Ключ к пониманию этой притчи — «братья» Иисуса, и мы можем обоснованно утверждать, что знаем, кто это. Сам Иисус говорил, что Его братья и сестры — те, кто исполняет волю Отца, Его ученики (Мф. 12:50). Иисус рассказывает притчу о разделении овец и козлов, чтобы показать ученикам: у них есть миссия по отношению к народам мира. Судьба людей зависит от того, как они будут обращаться с представителями Иисуса, Его братьями и сестрами. Они станут странствующими проповедниками, находя кров и пищу у тех, кто их примет (Мф. 10:8-11). Они будут подвергаться гонениям, их будут бросать в темницы (Мф. 10:17-18). Тот, кто примет этих проповедников и будет хорошо с ними обращаться, на самом деле примет Христа. «Кто принимает вас, принимает Меня» (Мф. 10:40). Тот же, кто отвергнет этих проповедников и будет плохо с ними обращаться, отвергнет послание, т. е. отвергнет Христа. Таких людей ждет суд (Мф. 10:14-15). Судьба народов зависит от того, как они отреагируют на слова представителей Иисуса.<sup>634</sup> Это не эсхатологическая программа, а притча практической направленности о человеческой судьбе.

### *Время Царства*

Самая сложная проблема, связанная с отношением Иисуса к будущему, касается сроков пришествия Царства. Сложность заключается в том, что в синоптических евангелиях встречается три разных типа высказываний о будущем.

### *Немедленное будущее*

Три из высказываний Иисуса заставляют нас думать, что Иисус ожидал пришествия эсхатологического Царства в непосредственном будущем. Посылая апостолов проповедовать в Галилее, среди прочего Он говорит: «Не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий» (Мф. 10:23). Как мы уже видели, Швейцер на основании этих слов считает, что Иисус ожидал пришествия Царства еще до того, как апостолы выполняют свою миссию в Галилее, т. е. в ближайшие несколько дней. Мы уже останавливались на этом стихе и обнаружили, что он относится к неопределенному будущему, когда

<sup>633</sup> J. Pentecost, *Things to Come*, 420.

<sup>634</sup> Об этом толковании см. в W. T. Manson, *The Sayings of Jesus* (1949), 251.

апостолы будут выполнять аналогичную миссию по отношению не только к Израилю, но и к язычникам. (См. выше, с. 222.)

Второе подобное высказывание зафиксировано перед самым преображением Иисуса. Когда Петр признает Иисуса Мессией, Иисус начинает рассказывать ученикам о Своей мессианской смерти и парусии. Сейчас Он должен подвергнуться унижительной смерти и страданиям, но то, как люди относятся к Нему сейчас, определяет их будущую судьбу (Мф. 9:38). Затем Иисус сказал: «Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе» (Мк. 9:1). Матфей передает эти слова так: «...как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем» (Мф. 16:28). У Луки же написано просто: «...как уже увидят Царствие Божие» (Лк. 9:27). Сразу же после этого описывается преображение.

Третье высказывание такого рода — часть речи на Елеонской горе. Марк, и ему вторят Матфей и Лука, пишет: «Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все это будет» (Мк. 13:30). На первый взгляд представляется, что в обоих случаях Иисус утверждает: эсхатологическое Царство настанет через поколение — не позже чем через тридцать лет, — когда некоторые из учеников будут еще живы.

### Отсрочка

Эти отрывки уравниваются другими, в которых говорится скорее об отсроченном, чем о непосредственном будущем. Мы уже видели (см. выше, с. 223 и далее), что в проповеди на горе Елеонской Иисус описывал тревожные времена, полные войн и слухов о войне; когда многие будут претендовать на звание Мессии; «но [это] еще не конец» (Мк. 13:7). Фактически, сначала Благая Весть должна достигнуть всех народов (Мк. 13:10). Лука рассказывает притчу о знатном человеке, который отправился в *дальнюю* страну на царство, а потом вернулся, потому что люди «думали, что скоро должно открыться Царствие Божие» (Лк. 19:11). На мысль об отсрочке нас наводят слова: «Придут дни, когда пожелаете видеть хотя один из дней Сына Человеческого, и не увидите» (Лк. 17:22). Ученики окажутся в трудной ситуации, потому что будут желать возвращения Иисуса как избавления, но не увидят его.

Об отсрочке говорится также в притче о несчастной вдове (Лк. 18:1-8). Те, кто верит в Бога, должны хранить стойкость и терпеливо молить Бога о воздаянии, даже если им покажется, что оно откладывается. В притчах, которые Матфей включает в проповедь на Елеонской горе, тоже звучит нота отсрочки. Жених задержался, и гости заснули (Мф. 25:5). Богач доверил своим слугам деньги, и не скоро вернулся спросить с них отчет (Мф. 25:19).

### Неопределенность

Но самая впечатляющая тема, связанная со сроками Царства, — это неопределенность времени его прихода. Иисус просто заявляет, что не знает, когда настанет Царство (Мк. 13:32). «Смотрите, бодрствуйте, молитесь; ибо не знаете, когда наступит это время» (Мк. 13:33). «Итак бодрствуйте; ибо не знаете, когда придет хозяин дома... чтобы, пришед внезапно, не нашел вас спящими. А что вам говорю, говорю всем: бодрствуйте» (Мк. 13:35-37).

Матфей добавляет данные из документа Q, подчеркивая неопределенность сроков и необходимость быть бдительным. Во времена Ноя потоп начался внезапно, и грешники погибли. «Итак бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет» (Мф. 24:42). Если бы хозяин знал, когда придет вор, он не заснул бы. «Потому и вы будьте готовы, ибо в который час не думаете, придет Сын Человеческий» (Мф. 24:44 = Лк. 12:40). Грешный слуга, который пользуется задержкой хозяина, чтобы третировать других слуг, будет захвачен врасплох. «Придет господин раба того в день, в который он не ожидает, и в час, в который не думает» (Мф. 24:50 = Лк. 12:46). В притчах о задержавшихся женихе и богаче в Мф. 25 подчеркнута звучит та же тема: «Итак бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа» (Мф. 25:13).

Бодрствование — в данном случае не ясность сознания, но моральное качество, духовная готовность к возвращению Господа. «Будьте же и вы готовы» (Лк. 12:40). Незнание времени парусии должно побудить людей к духовной бдительности и готовности встретить Господа, когда бы Он ни пришел.

### Суть проблемы

Кажется, что эти три типа высказываний противоречат друг другу, и многие комментаторы рассматривают их как взаимоисключающие. Превалирует тенденция считать подлинными высказывания о близости Царства, потому что церковь никогда не стала бы изобретать пророчеств, которые не исполнились. В самом деле, большинство европейских исследователей считает близость пришествия эсхатологического Царства центральным моментом учения Иисуса о нем. Когда парусии не произошло, церкви пришлось объяснять отсрочку; и это оказалось одним из определяющих факторов для развития христианского учения.<sup>635</sup> Фразы об отсрочке парусии следует понимать как изобретения церкви, а не слова Иисуса.

Другие пытаются примирить разногласия таким образом: Иисус считал, что Царство настанет скоро — при жизни поколения, — но только Бог знает *точный* день и час.<sup>636</sup> Третьи честно признают, что

<sup>635</sup> M. Werner, *The Formation of Christian Dogma* (1957).

<sup>636</sup> V. Taylor, «The Apocalyptic Discourse of Mark 13», *ET* 60 (1948-49), 97.

Иисус ошибся, когда ожидал *скорого* наступления Царства; но это — отражение Его человеческой природы при воплощении: Он, как и люди, не знал о будущем.<sup>637</sup> Кульман считает, что Иисус ошибался по поводу времени конца века сего, но эта ошибка не сказывается на сути Его учения о Царстве, потому что главное в нем — противостояние между тем, что уже свершилось, и тем, чего еще нет. Иисус не ошибался в том, что будущее Царство реально, хоть и неверно представлял Себе сроки. В самом деле, главное в учении о близости Царства — не хронология, но неизбежность будущего, которое влияет на настоящее.<sup>638</sup> Кюммель считает, что тема *скорого* пришествия Царства побуждает людей задуматься о «конце истории и свершении намеченного Богом замысла».<sup>639</sup> А. Н. Уайлдер истолковывает эсхатологический язык как мифологический, относящийся к неведомому будущему. Будущее неизвестно Иисусу, но Он, используя апокалиптические представления, выражает Свою уверенность в том, что окончательную судьбу людей будет решать Бог в Своем могуществе.<sup>640</sup>

### Экзегетические соображения

Пока не установлено точно, относятся ли высказывания в Мк. 9:1 и Мк. 13:30 к парусии, или к пришествию Христа. Многие ученые считают, что образ Царства Божьего, грядущего в силе (Мк. 9:1 и параллельные), относится к преображению, которое само по себе предвещает парусию.<sup>641</sup> Ф. Ф. Брюс полагает, что исполнение слов в Мк. 9:1 произошло в Пятидесятницу. «Сошествие Духа и наступление Царства Божьего — два разных способа описать служение Иисуса; и то, и другое отчасти проявилось еще до Его смерти, но только после нее... царство придет во всем могуществе и Дух изольется во всей полноте».<sup>642</sup>

Важная экзегетическая проблема толкования Мк. 13:30 — antecedent «все это» (*tauta panta*). В предыдущем стихе Иисус говорит: «Так и когда вы увидите то сбывающимся, знайте, что близко, при дверях» (Мк. 13:29). *Tauta* не может включать в себя саму парусию. Очевидно, бессмысленно было бы говорить: «Когда вы увидите, что Сын Человеческий идет, вы узнаете, что Он близко». Следовательно, слово *tauta* в Мк. 13:29 должно обозначать знамения конца, обрисованные в Мк. 13:5-23; и *tauta* в Мк. 13:29 — antecedent *tauta panta*, которые должны иметь место при жизни поколения. Иисус имеет в виду, что знамения, предвещающие конец, не обязательно относятся

<sup>637</sup> H. P. Owen, «The Parousia in the Synoptic Gospels», *SJTh* 12 (1959), 171-92.

<sup>638</sup> O. Cullmann, «The Return of Christ», in *The Early Church*, ed. A. J. B. Higgins (1957), 153.

<sup>639</sup> W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, 152.

<sup>640</sup> A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1951), 50f.

<sup>641</sup> C. E. B. Cranfield, *Mark*, 286-88; A. L. Moore, *The Parousia in the NT* (1966), 125-31, 175-77.

<sup>642</sup> F. F. Bruce, *NT History* (1969), 197.



к далекому будущему; его слушатели сами могут оказаться их свидетелями.<sup>643</sup>

Другие ученые полагают, что слова «род сей» (*genea*) обозначают иудейский народ или же этих людей, т. е. неверующих.<sup>644</sup> На другую возможность указывает Эллис.<sup>645</sup> В кумранском комментарии к Аввакуму говорится, что последнее поколение будет жить долго и увидит все предсказанное пророками (1QpHab 7:2, 7). Последнее поколение — то, к которому принадлежали кумраниты, оно живет в последний период истории, каким бы долгим он ни был. Однако решение Крэнфилда (изложенное в предыдущем параграфе) представляется самым правдоподобным.

### *Значение близости Царства*

Мы приходим к выводу, что Иисус, может быть, и не ошибался, считая, что эсхатологическое Царство вскоре наступит. Он учит, что некоторые из учеников увидят великие проявления Царства Божьего и что уже нынешнее поколение увидит знамения его пришествия. Другие высказывания говорят об отсрочке Царства на неопределенное время. Главное здесь — неопределенность, в свете которой люди должны быть все время наготове. Так обычно смотрели на будущее ветхозаветные пророки. День Господень близок (Ис. 56:1; Соф. 1:14; Иоиль 3:14; Авд. 15); однако пророки писали о будущем. Они обладали способностью обозревать настоящее и будущее в неразрывной совокупности и неразрешимом противостоянии. «Противостояние между близостью и отсрочкой в ожидании последних времен свойственно всей библейской эсхатологии».<sup>646</sup> «Из одного высказывания следует, что конец близок, из следующего — что он еще далек».<sup>647</sup> Для современной научной мысли это кажется непривычным, но, подвергая пророчества строгому критическому анализу, можно только разрушить их. Для того чтобы наша историческая методология соответствовала предмету исследования, нам следует попытаться воспринять образцы древней мысли в свойственном им измерении, а не подгонять их к современным аналитическим категориям. Общая идея синоптических евангелий ясна. Читатели не знают, когда наступит конец; они не могут сказать, произойдет ли это завтра, на следующей неделе или в следующем году; не могут они сказать и долго ли его ждать. Основная мысль такова: «Итак, бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа».

<sup>643</sup> С. Е. В. Cranfield, *Mark*, 409; «St. Mark 13», *SJTh* 7, 291.

<sup>644</sup> См. ссылки в С. Е. В. Cranfield, «St. Mark 13», *SJTh* 7, 290-91.

<sup>645</sup> Е. Е. Ellis, *Luke*, 246.

<sup>646</sup> А. Оепке, *StTh* 2 (1949-50), 145.

<sup>647</sup> М. Meinertz, *Theologie des NT* (1950), 1:58.

## 16. Евангелия от Матфея, Марка и Луки

Р. Т. Франс

Часть I этой книги озаглавлена «Синоптические евангелия». Однако ее содержание посвящено высказываниям и деяниям *Иисуса*, изложенным в этих евангелиях. Матфей, Марк и Лука упоминаются как авторы, передающие учение Иисуса, притом что об их личном конкретном вкладе в богословие Нового Завета вообще ничего не сообщается. Об отличительных особенностях авторов синоптических евангелий, связанных с акцентами или толкованиями, упоминается разве что вскользь. Поэтому было бы правильнее озаглавить часть I «Учение Иисуса».

Акценты в части I расставлены правильно. Матфей, Марк и Лука, без сомнения, хотели зафиксировать слова и дела Иисуса, и эти записи составляют основу всего богословия Нового Завета. Но последние исследования евангелий показали, что, не лишая учение Иисуса его основополагающего значения, в то же время можно выявить некие пасторские или богословские соображения, побуждающие каждого из евангелистов по-своему рассказывать об Иисусе. Матфей, Марк и Лука, так же как и Иоанн, не механически записывали предание, но представляли послание в свете своего собственного особого понимания Иисуса и особенностей разных церквей, в которых изначально составлялись евангелия. Мы прибегаем к ним прежде всего, желая узнать, что говорил и делал Иисус, но получаем эту информацию через их истолкование переданного им предания.

Итак, если мы особо рассматриваем новозаветное богословие в изложении Иоанна, Павла, автора Послания к евреям и других авторов Нового Завета, как это делается в остальной части книги, стоит также должным образом отметить вклад Матфея, Марка и Луки. Такова задача данной главы, хотя объем не позволяет нам рассмотреть тему в том же масштабе, в каком рассматривается участие других авторов Нового Завета.

## Четыре евангелия

Примечательно, что мы располагаем четырьмя каноническими «жизнеописаниями Иисуса». В древней истории есть и другие личности, удостоившиеся нескольких жизнеописаний (например, весьма различающиеся между собой «биографии» Сократа у Платона и Ксенофонта), но четыре евангелия — уникальное литературное и историческое явление. Написанные на протяжении максимум нескольких десятилетий, они одновременно и взаимозависимы, и независимы друг от друга, что в течение столетий представлялось ученым загадкой. Это не единственные письменные рассказы об Иисусе, потому что в Лк. 1:1 говорится о «многих», пытавшихся создать подобные труды, и «евангелия» разного рода продолжали создаваться во II веке и т.д.<sup>648</sup> Но к середине II века было уже принято считать, что ни в одной из книг, кроме четырех евангелий, Матфея, Марка, Луки и Иоанна, нет авторитетного рассказа об Иисусе. Еще до конца этого века Ириней мог с уверенностью утверждать, что евангелий может быть ни больше и ни меньше, чем четыре, — как четыре стороны света.<sup>649</sup>

Некоторым христианам подобная множественность свидетельств об Иисусе представлялась способной не обогатить, а запутать, потому что возникали проблемы с согласованием по-разному изложенных конкретных событий и формулировок и даже общего впечатления от служения Иисуса, как оно было представлено в разных евангелиях (в особенности в свете заметных отличий между синоптическими евангелиями и Иоанном). Результатом этой путаницы стала попытка составить так называемые «согласования» евангелий, где все разногласия искоренялись и достигалось единообразие и сглаженность рассказа. Вскоре после 150 г. по Р.Х. сирийский апологетик Татиан написал свой *Diatessaron* («Четырехкратный»), а позже предпринимались и другие попытки такого рода.

Обычно подобные усилия были направлены на достижение не «гармонии», а унисона (если пользоваться музыкальной терминологией), чтобы все четверо участников играли по одним и тем же нотам. Подлинная же «гармония» достигается, когда четверо играют разные мелодии, сливающиеся в единое целое, которое богаче чистого унисона. Оставим музыкальные метафоры, но заметим: мы должны радоваться, что церковь приняла не единую «авторизованную биографию» Иисуса, но четыре канонических евангелия, взаимосвязанных, но различных, дополняющих друг друга в свидетельстве об Иисусе. Чтобы оправдать такое откровение, важно выслушать каждого свидетеля в отдельности и всех их вместе.

<sup>648</sup> См. собрание E. Hennecke, *NT Apocrypha*, ed. W. Schneemelcher, trans. R. McL. Wilson, et al., vol. 1 (revised ed., Cambridge and Louisville, 1991).

<sup>649</sup> Irenaeus, *Adv. Haer.* 3.11.8.

Мы не хотим сказать, что «гармонизировать» повествования евангелий не надо; это можно делать, если подойти к проблеме с должной литературной и исторической чуткостью, а не просто механически устранять все отличия в ущерб исторической вероятности. Любой исследователь древней истории обязан как можно реалистичнее объяснять разногласия источников — так и изучающий евангелия должен рассмотреть, каким образом могли возникнуть отличия в этих рассказах. Нет ничего дурного в том, чтобы попытаться по возможности восстановить исторические высказывания или события, о которых евангелисты отзываются по-разному, хоть иногда такое упражнение может обернуться признанием собственного невежества.

Для изучающего евангелия опасно, пусть и не осознанно, пытаться согласовать результат подобной гармонизации с авторитетом, высшим относительно канонических текстов, на основании которых он обнаруживается. Иногда возникает впечатление, что подлинный авторитет заключен в *ipsissima verba* Иисуса (предположительно, в их исходной форме на арамейском языке), а не в греческих словах, переданных, допустим, Матфеем, которые были только отправной точкой, чтобы восстановить *ipsissima verba*. И тогда то, что в рассказе Матфея является парафразой или толкованием (а *любой* перевод — это толкование!), надо осторожно убрать, чтобы услышать подлинные слова Иисуса.

Такое понимание задачи ученого может показаться оправданным тем, кто не верит в богодухновенность или канонический авторитет Писания. Если Матфей — просто человек, способный ошибаться (а может быть, и преследующий определенную цель при передаче слов Иисуса), мы правильно поступим, изъяв его личный вклад, чтобы услышать неискаженные слова Иисуса.

Но такой подход немыслим для тех, кто верит в богодухновенность Писания и воспринимает Матфея как автора книги Писания, в основе которой лежит не некое (не подлежащее восстановлению) предание, а откровение. Если Матфей перефразировал и толковал слова Иисуса, то это толкование обладает всей авторитетностью канонического Писания.<sup>650</sup> Его толкование, как и толкование других евангелистов и авторов новозаветных книг, — не просто средство, с помощью которого мы можем узнать о словах и деяниях Иисуса. Разные толкования четырех евангелистов, таким образом, представляют собой неотъемлемую часть библейского рассказа об учении Иисуса, и новозаветное богословие, которое игнорирует богословские воззрения Матфея, Марка, Луки и Иоанна, не может считаться полным.

<sup>650</sup> Сравните с программой «канонического критицизма», специально разработанной Б.С. Чайлдсом применительно к Ветхому Завету, в которой текст, каким мы его имеем, в окончательной («канонической») форме, обладает приоритетом, а не игнорируется ради восстановления гипотетических более ранних преданий и источников.

Мы уже отмечали выше, что *толкование* играет в библейском откровении не менее важную роль, чем *передача фактов*. (См. выше, с. 37 и далее.) Мы заострили наши рассуждения об откровении через *события*, что явно относится к евангельским рассказам о событиях служения Иисуса. Но те же самые соображения относятся и к *учению*, так как учение Иисуса предстает в евангелиях в истолковании их авторов, которые соответствующим образом, с учетом своих конкретных обстоятельств, подбирали и систематизировали высказывания, сохранившиеся в памяти или донесенные преданием. На каком-то этапе слова Иисуса были переведены на греческий язык. Более того, сопоставление формулировок параллельных отрывков в синоптических евангелиях показывает, что даже переводы слов Иисуса на греческий язык не одинаковы. Тем, у кого это вызовет сожаления, не лишне вспомнить, что то же самое наблюдается при обращении новозаветных авторов, в том числе и евангелистов, к священным текстам Ветхого Завета. Например, в Мф. 2:6 слова из Мих. 5:2 существенно изменены, чтобы нам стало совершенно ясно: пророчество относится к обстоятельствам рождения Иисуса,<sup>651</sup> — и нас не должно удивлять, что тот же самый Матфей мог сформулировать высказывания Иисуса или расставить в них акценты так, чтобы его читатели обратили внимание на какой-то конкретный момент. Роль евангелистов как пастырей и проповедников, а не просто хронистов, признана всеми современными исследователями евангелий, что ни в коей мере не умаляет достоверности их повествований и не исключает их желания и способности предоставить нам исторические свидетельства о словах и делах Иисуса. (См. выше, с. 194 и далее, о природе евангелий, и главу 13 в целом о связи между историей и верой.)

Существует опасение, что если признать роль евангелистов как толкователей, т. е. признать отличия в их посланиях, то подлинного послания Иисуса будет не видно за барьером позднейших «богословских измышлений». Но если толкователь — автор богодухновенного Писания, желающий как можно понятнее и с учетом требований времени изложить суть учения Иисуса, такие страхи неоправданны. Иногда можно с большей или меньшей долей уверенности отделить толкование Матфея от более раннего предания, в том, что касается высказываний Иисуса. Но отличия в этом случае выявляются не между каноническим и неканоническим, истинным и ложным, а между двумя этапами откровения. И оба эти этапа — часть богословия Нового Завета.

Итак, в этой главе мы на время оставим учение Иисуса, чтобы сделать несколько замечаний о толковании этого учения Матфеем, Марком и Лукой. Рассматривая отдельные евангелия, мы вступаем в область так называемой «критики редакций», поэтому прежде чем

<sup>651</sup> См. об этой цитате в R. T. France in *NTS* 27 (1981), 241-43.

обратиться к каждому из трех евангелий, следует кое-что сказать об этом направлении исследований.<sup>652</sup>

Немецкий термин *Redaktionsgeschichte* был создан для обозначения нового подхода к изучению евангелий, возникшего в 1960-е гг., в особенности — в школе Бультмана, и развившегося из *Formgeschichte*. (См. выше, с. 195 и далее, где говорится об эксцессах наиболее радикального ответвления критики форм.) В то время как критики форм старались распознать за евангелиями более ранние формы и исторические предания об Иисусе, критики редакций, основываясь на результатах первых, пытались исследовать, как эти более ранние предания были использованы евангелистами, чтобы выявить их конкретные интересы. При этом оба метода обычно выступали в сочетании друг с другом: задачей первого было тщательное рассмотрение, классификация и объяснение изменений, внесенных евангелистами в гипотетический более ранний источник, и формулировка каждого отдельного высказывания; второй изучал строение каждого евангелия в целом, с акцентом на том, что в него включено, а что опущено и как структурировано все евангелие.<sup>653</sup>

Оба метода не были чем-то новым. Задолго до того, как возник термин *Redaktionsgeschichte*, комментаторы обратили внимание на особые интересы евангелистов, такие как интерес Матфея к исполнению пророчества или внимание Луки к темам Святого Духа и молитвы.<sup>654</sup> Однако критики редакций усерднее искали отличительные особенности, стараясь подчеркнуть разногласия евангелий больше, чем это делали когда-либо прежде. Метод даже довели до абсурда, отыскивая глубокое богословское значение в каждом измененном союзе и каждой опущенной детали повествования. Но немало было и ценной работы, позволившей глубже осмыслить различия в посланиях Матфея, Марка и Луки.<sup>655</sup>

<sup>652</sup> Краткое введение в критику редакций см. в: S.S. Smalley in I.H. Marshall (ed.), *NT Interpretation* (Exeter and Grand Rapids, 1977), 181-95; R.F. Collins, *Introduction to the NT* (London, 1983), 196-230; C.M. Tuckett, *Reading the NT* (London, 1987), 116-35.

<sup>653</sup> Этот второй метод иногда справедливо называли «композиционным критицизмом»; но он явно входит составной частью в изучение индивидуальных целей и верований евангелистов, поэтому оба эти подхода для удобства отнесены к «критике редакций».

<sup>654</sup> Есть две интересные статьи — M. Silva, «Ned B. Stonehouse and Redaction Criticism», in *WThJ* 40 (1977-78), 77-88, 281-303, — в которых показано, как консервативные ученые во многом превосхитили выводы и методы более поздней «критики редакций».

<sup>655</sup> Перечислим ключевые *redaktionsgeschichtlich* исследования в Германии; по Матфею: G. Bornkamm, G. Barth, and H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (1960) = *Tradition and Interpretation in Matthew* (London, 1963); по Марку: W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (1956) = *Mark the Evangelist* (Nashville, 1969); по Луке: H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (1954) = *The Theology of St. Luke* (London, 1960). Обзор всех значимых редакционно-критических трудов немецких авторов до 1966 г. см.: J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evange-*

Определять критику редакций как «метод» было бы неверно. Его исходным материалом являются бросающиеся в глаза формальные отличия между параллельными отрывками в евангелиях, а также строение и содержание евангелий в целом; использование же этого исходного материала и значение, придаваемое разным типам свидетельств, у разных «критиков редакций» во многом отличаются. Жизненно важно, как сам критик понимает природу евангелий. Ученый, считающий евангелистов прежде всего творческими личностями и не слишком озабоченный фактической точностью, в большей степени будет приписывать содержание евангелий воображению их авторов, чем тот, кто верит в жесткий контроль предания относительно слов и деяний Иисуса и не придает особого значения творчеству евангелистов. Поэтому один ученый утверждает, что евангелист ввел принципиально новые идеи, а другой говорит просто о других акцентах или толкованиях. Но какими бы разнообразными ни были результаты, критика редакций представляет собой важное и здоровое ответвление критики форм, ибо признает евангелистов христианскими мыслителями, позволяя им говорить о себе, а не просто рассматривает их как источник для выявления более раннего предания, рудник, в котором ищут полезные ископаемые.

За развитием критики редакций последовал новый этап, когда некоторые ученые, в особенности англоязычные, еще дальше продвинулись в исследовании особенностей каждого из евангелий, прибегнув к наработкам современного литературного критицизма.<sup>656</sup> Интересуясь больше не автором, а самим евангелием как литературным произведением, они сосредоточились на изучении драматического развития сюжета каждого евангелия, изобразительных приемов и назначения персонажей, собственно повествования и других литературных черт. В таких исследованиях каждое евангелие подчеркнуто рассматривается как единая «история» (ключевое слово на этом новом этапе евангельской критики), воздействующая на читателя за счет своего внутреннего развития, а не скрупулезного сопоставления с параллельными повествованиями. На этом новом этапе исследователи склонны меньше внимания уделять критике редакций

---

*lists* (London, 1968). Начиная с 1960-х гг. большая часть трудов о синоптических евангелиях подверглась в большей или меньшей степени влиянию критики редакций, поэтому список их был бы бесконечным. Подход этот нельзя считать чисто немецким, потому что, хотя на раннем этапе своего существования критика редакций известна в основном благодаря школе Бульмана, сейчас он широко принят широким кругом богословов, католиков и протестантов, консерваторов и либералов.

<sup>656</sup> См. сравнительно доступные труды представителей этого движения: D. Rhoads and D. Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia, 1982); J.D. Kingsbury, *Matthew as Story* (Philadelphia, 1986). См. также: E. Best, *Mark: The Gospel as Story* (Edinburgh, 1983), где широко масштабное исследование Марка включает в себя и литературоведческий подход.

(т.е. «редакторскому» воздействию автора на переданное ему предание) и больше — элементам «композиционным» (подборка и структурирование материала). В результате, не менее чем на предыдущем этапе критики редакций, упор делается на своеобразии каждого из евангелий.

Термин «критика редакций» в основном применяется по отношению к изучению синоптических евангелий. Отличия и богатый богословский вклад Евангелия от Иоанна признаны давно, и в части II этой книги оно рассматривается подробно. Индивидуальный же вклад каждого из трех синоптических евангелий, которые, напротив, сходны по общему строению и литературному характеру, ранее обычно не удостоивался адекватного внимания. Однако внимательное литературное исследование Матфея, Марка и Луки предоставляет возможность для детального сравнения, т.е. редакционно-критического изучения, которое в случае с Евангелием от Иоанна вряд ли доступно в той же мере. Конечно, всегда существует опасность излишне акцентировать различия, которые отчасти вызваны просто разнообразием литературных стилей и авторским предпочтением. Но в обращении евангелистов с преданием можно проследить определенные шаблоны, поэтому будет целесообразно изучить эти шаблоны на предмет скрытых за ними богословских и пасторских идей.<sup>657</sup>

### Евангелие от Матфея<sup>658</sup>

**Литература:** G. Bornkamm, G. Barth, and H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (Philadelphia and London, 1963); W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge, 1963); W. Trilling, *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (Munich, 1964<sup>3</sup>); G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Göttingen, 1971<sup>3</sup>); J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia, 1975); L. Goppelt, *Theology of the NT* (Grand Rapids, 1982), 2:211-35; G. N. Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew* (London, 1983); G. N. Stanton, «The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945 to 1980», in H. Temporini and W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.25/3* (Berlin, 1985), 1889-1951; R. T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher* (Exeter and Grand Rapids, 1989).

<sup>657</sup> Разумеется, любой метод, основанный на анализе «изменений», внесенных кем-то из евангелистов по сравнению с другими, предполагает понимание литературных связей между синоптическими евангелиями. Практически все представители критики редакций согласны с тем, что первым был Марк, и работали с одним из вариантов «теории двух источников»; вполне понятно, что наиболее активные из этих представителей не желали рассматривать альтернативные синоптические теории. Однако если не считать приоритет Марка доказанным, из одних и тех же данных можно сделать разные выводы, как показывает К. С. Манн в своем комментарии (C. S. Mann, *Mark*, in Anchor Bible series, New York, 1986). Это первый крупномасштабный комментарий, в котором отражено недавнее возвращение к теории о приоритете Матфея. Так как отношение ученых к проблеме синоптических евангелий сейчас менее догматично, чем в начале века, изучение редакционно-критических выводов, основанных, к примеру, на том, какие «изменения» Матфей внес в текст Марка, требует более критического подхода.

<sup>658</sup> Недавний обзор основных богословских тем Матфея см. в: L. Goppelt, *Theology of the NT*, 2:211-35; и более полно в: R. T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher*, особ. гл. 5 — 8.



Строение Евангелия от Матфея свидетельствует о четко продуманной композиции. Очевиднее всего на это указывает повторение одной формулы в Мф. 7:28; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1, что в течение долгого времени воспринимали как выделение пяти основных «речей» в Мф. 5 — 7, 10, 13, 18 и 24 — 25. Каждая из этих «речей» представляет собой умелую компиляцию высказываний Иисуса на какую-то конкретную тему (ученичество, служение, притчи, отношения и будущее). Но еще важнее четкое драматическое развитие сюжета евангелия: представление Иисуса как Мессии в Мф. 1:1 — 4:16; Его служение в Галилее, в ходе которого росли как отклик, так и противостояние, в Мф. 4:17 — 16:20;<sup>659</sup> обнаружение истинной цели Его миссии как Мессии в унижении и смерти в учении, данном только апостолам, в Мф. 16:21 — 18:35; столкновение Мессии с официальными руководителями Израиля во время Его кульминационного (и единственного) визита в Иерусалим, в Мф. 19:1 — 25:46 (в том числе Мф. 23, последние изречения на публику, в том числе последнее увещание неверующих иудеев, отвергнувших Его послание); и наконец, страдания, смерть и воскресение, завершившие Его мессианское служение, в Мф. 26:1 — 28:20. Таким образом, евангелие драматически показывает Иисуса как Мессию Израиля в борьбе с неверием израильтян.

Ход повествования по сути своей такой же, как у Марка. В частности, Матфей, как и Марк, воспринимает Галилею в положительном ключе, как место отклика и надежды, в противовес Иерусалиму как городу сопротивления и смерти. Однако у Матфея символическая география ярче (см., например, Мф. 2:3; 4:12-16; 21:10-11) и достигает своей кульминации в последнем отрывке, где Иерусалим вместе с его руководителями-заговорщиками остается позади, а воскресший и отмщенный Иисус встречается со Своими учениками среди холмов Галилеи и посылает их нести Благоую Весть всем народам.

Слово, лучше всего характеризующее богословскую перспективу Матфея, — «исполнение». В особенности об этом свидетельствуют наиболее часто употребляемые им речения: «Сбылось реченное Господом чрез пророка» или тому подобные (Мф. 1:22; 2:15, 18, 23; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4; 27:9; см. также Мф. 13:14; 26:45, 56). Так называемые «цитаты-формулы», введенные в повествование с помощью этого оборота, представляют собой собственный комментарий Матфея к истории. Они свидетельствуют о его изобретательности в отыскании связей между Ветхим Заветом и историей Иисуса и желанием привлечь к ним внимание.<sup>660</sup> Для этой тенденции характер-

<sup>659</sup> J.D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, 7-25, справедливо отмечает, что выражение «С того времени Иисус начал...» в Мф. 4:17 и Мф. 16:21 выявляет важные повороты истории; менее удачна его попытка на основании этих двух фраз объяснить строение всего евангелия.

<sup>660</sup> «Цитаты-формулы» Матфея исследовали многие. См.: в особенности K. Stendahl,

но не только прямое цитирование явных пророчеств. Евангелие от Матфея содержит немало аллюзий на Ветхий Завет, многие из которых проводят «типологическую» связь между Иисусом и основными аспектами деяний Бога в прошлом Израиля. Поразительный пример этого — формула, повторенная трижды в главе 12: «И вот, здесь Тот, Кто больше храма/Ионы/Соломона» (Мф. 12:6, 41-42).<sup>661</sup> Таким образом, Матфей изображает Иисуса как преемника тех, через кого Бог в прошлом вел Свой народ: священника, пророка, царя и мудреца, — причем Иисус превосходит их.

Из первых двух глав Матфея прекрасно видно, как внимателен он к идее сбывшегося пророчества. Первые два слова евангелия в буквальном переводе звучат как «книга бытия». Здесь дана родословная (Мф. 1:1-17), и Иисус изображен как высшая точка развития истории ветхозаветного Израиля, в особенности царского рода Давида. В остальной своей части главы 1 и 2 — пять кратких повествовательных фрагментов, каждый из которых организован вокруг цитаты из Ветхого Завета. Каждая история показывает, как некое писание сбылось в Иисусе. Все «повествование о младенчестве», таким образом, — это изложение доказательств из Писания в пользу личности и происхождения Иисуса как Мессии.<sup>662</sup> Все явные цитаты — только часть общего библейского настроения, пронизывающего все эти истории, с несомненными отсылками к Моисею и фараону, а в истории волхвов — с намеками на некоторые царские или мессианские темы Ветхого Завета.<sup>663</sup>

Мы остановимся на некоторых из основных тем богословия Матфея, сосредоточившись на трех главных пластах, связанных с разработкой мотива исполнения пророчеств.

### Христология

Когда христианин говорит об исполнении пророчеств, он неизбежно имеет в виду Христа, в Котором сбылись Божьи замыслы. Поэтому акцентирует это не только Матфей, однако в его подаче Иисуса есть определенные особенности. Он убежден в том, что Иисус — исполнение Божьих замыслов, и именно в свете этого рассматриваются другие аспекты «исполнения» в последующих разделах.

Христология у Матфея более прозрачная, чем у Марка. Мотив «тайны», присутствующий у Марка (об этом мы поговорим далее),

*The School of St. Matthew* (Uppsala, 1954); R.H.Gundry, *The Use of the OT in St. Matthew's Gospel* (Leiden, 1967); G.M.Soaes Prabhu, *The Formula-Quotations in the Infancy Narratives of Matthew* (Rome, 1976).

<sup>661</sup> Спор о хлебах предложения в Мф. 12:3-4 предполагает ту же идею: «Здесь присутствует Тот, Кто больше Давида».

<sup>662</sup> См.: в особенности К.Stendahl, «*Quis et Unde?*» in G.N.Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew*, 56-66. См. также: R.T.France, *NTS* 27 (1981), 233-51.

<sup>663</sup> W.D.Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, 67-83, анализирует темы из Писания в главах 1 — 2.

есть и здесь, но он уравнивается более откровенным признанием учениками того, Кто есть Иисус. Обращение *kyrie* («Господь») само по себе является всего лишь вежливой формой, поэтому удивительно, что мы регулярно обнаруживаем ее в повествовании Матфея там, где у Марка стоит «учитель» или «рабби».<sup>664</sup> Если мы обратим внимание на Мф. 14:33, то там, где у Марка, увидев Иисуса, идущего по воде, ученики только «чрезвычайно изумлялись», у Матфея они «поклонились Ему и сказали: истинно Ты Сын Божий» («Сын Божий» — важный для Марка титул, как мы увидим, но ученики у него этот титул не используют).<sup>665</sup> Подобным образом, там, где Петр называет Иисуса «Христом» (Мк. 8:29), в версии Матфея говорится: «Христос, Сын Бога Живого» (Мф. 16:16); последующий же призыв Иисуса хранить молчание остается, но у Матфея (и только у него) ему предшествует радостное согласие Иисуса со словами Петра (Мф. 16:17-19). Там, где в повествовании Марка мы можем усмотреть сомнение в уникальности и в особенности безгрешности Иисуса, Матфей старается избежать этой опасности, излагая беседу с Иоанном Крестителем о необходимости крещения для Иисуса (Мф. 3:14-15), а также тщательно продумывая формулировки вопроса богача и ответа Иисуса (Мф. 19:16-17).

У Луки есть несколько мест, где Иисус явно говорит как посланник божественной Мудрости, но у Матфея, как в параллельных отрывках, так и в важном фрагменте, который есть только у него (Мф. 11:28-30; см. Сир. 51:23-27), из формулировки следует скорее, что Иисус Сам — божественная Мудрость, сошедшая на землю.<sup>666</sup>

Одно из наиболее поразительных мест в учении Иисуса, встречающееся только у Матфея, — это великая сцена суда в Мф. 25:31-46. Здесь Иисус изображен как «Царь», сидящий на престоле славы, окруженный ангелами и произносящий приговор народам.<sup>667</sup> В дру-

<sup>664</sup> У Матфея это обращение употребляется 44 раза, в то время как у Марка — только 6. См.: G. Bornkamm, in *Tradition and Interpretation in Matthew*, 41-43. Об использовании обращения «учитель» у Марка и Матфея см.: R. T. France, «Mark and the Teaching of Jesus», in R. T. France and D. Wenham (ed.), *Gospel Perspectives*, 1 (Sheffield, 1980), 106-9.

<sup>665</sup> J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, chs. 2-3, утверждает, что «“Сын Божий” — центральный христологический титул у Матфея», как и у Марка. Некоторые авторы с этим не согласны, по см. D. J. Versput, *NTS* 33 (1987), 532-56, где доказывається, что у Матфея этот титул обозначает преданного, кроткого, страдающего Иисуса в отличие от Мессии-триумфатора из рода Давида.

<sup>666</sup> См. Мф. 11:19, 25-30; 23:34-36, 37-39 и параллельные места у Луки. Наиболее радикальную точку зрения по поводу этой проблемы см. в M. J. Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge, MA, 1970); более умеренный взгляд — в J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (London, 1980), 197-206. Осамом важном из подобных отрывков, Мф. 11:25-30, см. C. Deutsch, *Hidden Wisdom and the Easy Yoke* (Sheffield, 1987).

<sup>667</sup> В этом фрагменте множество ссылок на ветхозаветные отрывки, в которых Бог изображается как всеобщий Судья; см. R. T. France, *Jesus and the OT* (London, 1971), 157-59. О том, что идея суда, вершимого Богом или Иисусом, является

гих особенных отрывках у Матфея также подчеркивается эта тема величия: в Мф. 13:41; 16:28 говорится о «Царстве Сына Человеческого»; в Мф. 19:28 — о Его «престоле славы», а в Мф. 28:18 Ему приписывается абсолютная власть, что было предсказано в Дан. 7:14. Этот последний отрывок непосредственно связан с упоминанием о Троице в Мф. 28:19, где христология Матфея достигает своей кульминации: Сын объединяется с Отцом и Святым Духом как объект верности и поклонения христиан.

Итак, Благая Весть, которая начинается с определения Иисуса как «Бога с нами» (Мф. 1:23), завершается заверением в Его присутствии «с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:20; см. также Мф. 18:20).<sup>668</sup>

Таким образом, христология Матфея более «возвышенная» и прозрачная по сравнению с Марком и Лукой. Христологические титулы, в особенности «Сын Человеческий» и «Сын Божий», используются обычно так же,<sup>669</sup> но для их употребления характерно большее желание представить Иисуса, даже в Его земном служении, как величественную и даже божественную фигуру.

Отличительной чертой Матфея является также постоянный акцент на роли Иисуса как исполнителя обетований, данных Израилю. Мы уже видели, каким образом Евангелие вводится с помощью серии акцентированных указаний на это исполнение, обратили мы внимание и на типологические привязки, так любимые Матфеем. Сюда относятся темы об Иисусе как истинном Царе из рода Давида (см. выше о родословной, а также Мф. 12:6,41-42 и т.д.). Поэтому неудивительно, что у Матфея к Иисусу несколько раз обращаются как к «сыну Давида» (у Марка и у Луки это происходит только по два раза) или что первая повествовательная сцена евангелия рассказывает нам о том, как Иосиф, «сын Давидов» (Мф. 1:20), узнал, что должен принять Иисуса как своего сына. Во всех трех синоптических евангелиях Иисус сомневается в ценности этого титула (Мф. 22:41-45), скорее всего, потому, что его понимали в слишком националистическом ключе; однако для Матфея он отражает слишком важную истину, чтобы сбрасывать его со счетов.

одной из самых важных в Евангелии от Матфея, написано много. См.: в особенности D. Marguerat, *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu* (Geneva, 1981), где на с. 31 приведена полезная таблица упоминаний об этой теме. R. Mohrlang, *Matthew and Paul* (Cambridge, 1984), 48-57, подчеркивает важность темы награды и наказания у Матфея.

<sup>668</sup> Христологическое значение темы «пребывания» у Матфея подчеркивается в H. Frankemolle, *Jahwe-Bund und Kirche Christi* (Münster, 1984<sup>2</sup>), 7-83.

<sup>669</sup> Обратите внимание на любопытный обмен мнениями о христологии Матфея и в особенности использовании им этих титулов в статьях: J. D. Kingsbury and D. Hill in *JST* 21 (1984), 3-52; 25 (1985), 61-81. См. также: M. Pamment, «The Son of Man in the First Gospel», *NTS* 29 (1983), 116-29; D. J. Versepunt, «The Role and Meaning of the "Son of God" Title in Matthew's Gospel», *NTS* 33 (1987), 532-56.

Другая типологическая тема, возникающая в Мф. 1 — 2, — это изображение Иисуса как нового Моисея: Ирод преследует Его, как фараон преследовал Моисея.<sup>670</sup> Бэкон предполагает, что все Евангелие от Матфея построено как «христианское Пятикнижие», содержащее новый закон «пророка уровня Моисея»,<sup>671</sup> но это мнение не является в настоящее время общепринятым, хотя Матфей, вероятно, сознательно подает Иисуса как нового Моисея, по крайней мере — в сцене на горе в Мф. 17:1-8 (которая, разумеется, есть не только у Матфея) и во введении к Нагорной проповеди (Мф. 5:1-2), что предполагает «исполнение» закона, данного Моисею на горе Синай.<sup>672</sup> В следующем разделе мы увидим, как важна была для Матфея связь Иисуса с Ветхим Заветом; для него это вопрос христологический, а не только этический.

Другой важный типологический момент — стремление подать Иисуса как представителя нового Израиля, к чему мы еще вернемся позже.

В христологии Матфея, конечно, многие важные мотивы перекликаются с мотивами других синоптических евангелий, он описывает те же события и приводит те же высказывания. Но и выбор материала, и его структурирование, и точная формулировка — все подчеркивает: 1) роль Иисуса как Того, в Ком сбываются надежды и история Израиля; и 2) уникальность Иисуса как безгрешного Сына Божьего, Господа, Царя, Судьи и вездесущего «Бога с нами».

### *Иисус и закон*

Если Иисус — исполнитель ветхозаветного откровения, то что это значит по отношению к центральной части этого откровения, закону? Эта проблема была для Матфея очень важна, причем когда он писал о ней, он имел в виду ее практическое значение для церкви (церквей). Из некоторых мест в евангелии можно установить, что борьба велась на двух фронтах. С одной стороны, были люди, учившие, что Иисус пришел, чтобы упразднить закон (Мф. 5:17), и, следовательно, на практике призывавшие к антиномии<sup>673</sup> (*anomia*, «беззаконие», осуждается в евангелии несколько раз: смотрите Мф. 7:23; 13:41; 23:28; 24:12). С другой стороны, были законники, представленные книжниками и фарисеями,<sup>674</sup> они не видели дальше подроб-

<sup>670</sup> См. Мф. 2:20, перекликающийся с Исх. 4:19; см. также R. T. France, *NT* 21 (1979), 105f., 108-11.

<sup>671</sup> В. W. Bacon, *Studies in Matthew* (London, 1930), и другие последующие труды. W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, 14-93, подробно рассматривает эту теорию и объявляет ее «спорной, хотя возможной».

<sup>672</sup> См. подробнее в W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, 92-93.

<sup>673</sup> Значение антиномизма применительно к Матфею в особенности подчеркивают: G. Barth, G. Bornkamm et al., *Tradition and Interpretation in Matthew*, 159-64; G. Zumstein, *La Condition du Croyant dans l'Évangile selon Matthieu* (Fribourg and Göttingen, 1977), 199-200.

ных инструкций к более фундаментальным этическим принципам закона, и их «праведность» (еще одно характерное для Матфея слово<sup>675</sup>), таким образом, была неадекватной (Мф. 5:20).<sup>676</sup>

И здесь опять ключевым словом можно считать «исполнение». Иисус пришел, чтобы «исполнить» закон и пророков (Мф. 5:17). Пророки предвещали это «исполнение», предвещал его и закон: «Все пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мф. 11:13). Иисус — Тот, Кого предвещал закон; закон нашел в Нем свое исполнение. Следовательно, теперь закон следует истолковывать и применять только в связи с Тем, Кто единственный имеет право заявить: «А Я говорю вам» (Мф. 5:22,28,32,34,39,44. Курсив мой. — Д.Л.) и учит как власть имеющий, а не как книжники (Мф. 7:28 и далее).

Матфей указывает на близость Иисуса к закону и на доскональное знание Им закона в Мф. 5:17-48. Многие из ученых, анализируя этот важный отрывок, спорят, являются ли шесть примеров Иисуса в Мф. 5:21-47 подкрепляющими закон (как кажется из Мф. 5:17-19), или выходящими за его рамки (как кажется из Мф. 5:20), или даже перечеркивающими какие-то его моменты (несмотря на Мф. 5:17). Р. Дж. Бэнкс справедливо замечает по этому поводу, что такой подход к проблеме неверен. «Матфей здесь хочет рассказать не столько об отношении *Иисуса* к закону, сколько о *законе* по отношению к Иисусу, Который приводит его к завершению и на Которого теперь надо обращать внимание».<sup>677</sup> Это — христологическая проблема, где закон, наряду с пророками, свидетельствует о кульминации Божьего замысла в Иисусе. Иисус принес «Царство Небесное»<sup>678</sup> (см. выше, с. 79, а также с. 73, о неверном подходе диспенсационалистов к этой теме), т.е. новые отношения с Богом, которые превосходят простое соблюдение правил (Мф. 5:20). Некоторые из примеров в Мф. 5:21-47 показывают, что Иисус призывает не к слепому повиновению, а к более глубокому пониманию сути Божьей воли, принципов поведе-

<sup>674</sup> Подкрепленная доводами атака на «книжников и фарисеев, лицемеров» в Мф. 23 не имеет аналогов в других синоптических евангелиях (ее можно разве что сравнить с нападками на «иудеев» у Иоанна). Об антифарисейской направленности у Матфея писали многие: G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 137-43; D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew* (Cambridge, 1967), 80-96. См.: в D. E. Garland, *The Intention of Matthew 23* (Leiden, 1979), 41-46, по поводу того, что «книжники и фарисеи» у Матфея — обобщенный образ «лжевождей Израиля», а не проявление враждебности по отношению к собственно фарисеям.

<sup>675</sup> Мф. 3:15; 5:6,10,20; 6:1,33; 21:32; смотрите G. Bornkamm, *Tradition and Interpretation in Matthew*, 24-32; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 149-58; B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (Cambridge, 1980).

<sup>676</sup> Обратите внимание, что только у Матфея мы читаем (причем дважды), как Иисус цитирует Ос. 6:6: «Милости хочу, а не жертвы», в ответ на критику фарисеев (Мф. 9:13; 12:7).

<sup>677</sup> R. J. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge, 1975), 226. Мф. 5:17-48 он рассматривает на с. 182-235.

<sup>678</sup> Матфей по-иудейски обозначает то, что у других называется «Царством Божьим».

ния и отношений, лежащих в основе постановлений ветхозаветного закона. В некоторых случаях (а именно, в Мф. 5:31-32, 33-37, 38-42) видно, что сами по себе постановления больше не могут служить непосредственными указаниями, как себя вести. Самый важный принцип — это *любовь* (Мф. 5:43-47), представляемый Иисусом в другом месте как сумма всего учения закона и пророков (Мф. 7:12; 22:35-40; см. также Мф. 19:19). Итоги всего этого ряда примеров подводятся во всеобъемлющем требовании: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48). Таким образом, «исполнение» закона — это не некий новый закон, а новые отношения с Богом. Вот для чего пришел Иисус.<sup>679</sup>

Но хотя подобный подход предполагает, что «закон» больше не имеет значения, Матфей все же настаивает, что «беззаконие», как бы оно ни выражалось в плане духовном, может привести только к гибели (Мф. 7:21-23). В Мф. 7:15-27 говорится о «делах» как признаке подлинного ученичества, и значительная часть Евангелия от Матфея (в частности, прекрасная подборка учений Иисуса, которую мы называем «Нагорной проповедью») посвящена этическим требованиям новой жизни в Небесном Царстве. В Мф. 5:18-19 говорится, что ни одно из правил ветхозаветного закона не утратило своего значения, хотя после «исполнения» их роль могла измениться. Поэтому часто говорят, что Матфей демонстрирует явно «консервативное» отношение к закону.<sup>680</sup> В Мф. 15:1-20 отношение к законам питания явно менее радикально, чем в Мк. 7:1-23,<sup>681</sup> а в Мф. 23:3,23, кажется, даже принимаются книжнические традиции, не подкрепленные Ветхим Заветом<sup>682</sup> (хотя в других местах, таких как Мф. 5:21-47 и Мф. 15:1-20, они не менее категорично отвергаются).

Итак, толкователи отношения Матфея к закону приходят к противоречивым выводам. Это происходит, скорее всего, потому, что Матфей явно старается избрать золотую середину между законничеством и антиномизмом. Главным остается одно: Иисус как *исполнение* закона. Власть закона как слова Божьего, данного Израилю, рассматривается и толкуется в свете власти Того, Кто может провозгласить: «А Я говорю вам», так как в Нем «исполнилось все» (Мф. 5:18).

<sup>679</sup> Такое понимание Мф. 5:17-48 характерно прежде всего для Бэнкса (см. выше), но в последнее время его начали придерживаться и другие исследователи, например: J.P.Meier, *Law and History in Matthew's Gospel* (Rome, 1976), 41-124, 160-61; R.A.Guelich, *The Sermon on the Mount* (Waco, 1982), 134-74; D.J.Moo, «Jesus and the Authority of the Mosaic Law», *JSNT* 20 (1984), 3-49.

<sup>680</sup> Один из недавних примеров такой позиции см. в R.Mohrlang, *Matthew and Paul* (Cambridge, 1984), 7-26, 42-47.

<sup>681</sup> Матфей опускает авторский комментарий в Мк. 7:19: «...[чем] очищается всякая пища»; а в Мф. 15:20 проблема сводится к книжническим традициям омовения, а ценность левитических законов о питании вообще под сомнение не ставится.

<sup>682</sup> Следует, однако, отметить, что в Мф. 23:3,23 акцент делается на другом моменте: для книжников выполнение обрядов подменяет истинную праведность. Это можно было бы перевести как: «Соблюдайте свои обряды, если вам так хочется...»

### Израиль, Иисус и церковь

Если Иисус — исполнение надежд Израиля, какими были Его отношения с Израилем того времени, в особенности — с его официальным руководством, и каковы были отношения между сообществом откликнувшихся на Его призыв и тем народом, из которого они вышли? Понятно, что к тому моменту, когда Матфей взялся за эту животрепещущую тему, в особенности после успеха христианского благовестия язычникам, пропасть между церковью и народом Израиля стала еще глубже. Матфей пишет как иудей,<sup>683</sup> сознающий, в чем состоит его национальное наследие, готовый доказать, что корни служения Иисуса — ветхозаветные; тем не менее его труд называют откровенно антииудейским! Анализируя это противоречие, мы приближаемся к самой сути богословского содержания его евангелия.

Иудейский настрой Матфея уже был замечен, когда мы говорили о его постоянных ссылках на Ветхий Завет, внимании к теме исполнения и интересе к роли закона. Часто отмечают также иудейский языковой колорит и проявления иудейской культурной среды. Только у Матфея есть ограничение миссии Иисуса и Его учеников «погибшими овцами дома Израилева» (Мф. 10:5 и далее; Мф. 15:24; 10:23). Поэтому некоторые толкователи считают Матфея обращенным раввином<sup>684</sup> или же полагают, что он изобразил себя как «книжника, наученного Царству Небесному» (Мф. 13:52).

Однако на протяжении всего Евангелия от Матфея описывается, как постепенно все больше углубляется конфликт Иисуса с вождями народа (в частности, с фарисеями, но не только). Это противостояние достигает своей высшей точки в Мф. 21 — 23. Здесь Иисус сознательно совершает провокационные символические действия в Мф. 21:1-22 (в том числе мгновенное уничтожение бесплодной смоковницы, символизирующей бесполезность Израиля<sup>685</sup>), ведущие к долгим спорам с разнообразными официально-религиозными представителями Израиля. Споры эти обрисованы четко и понятно, причем видно, что послание Иисуса совершенно несовместимо с общепризнанной религией. В этот раздел входят три полемические притчи (Мф. 21:28 — 22:14), в которых однозначно говорится, что Бог отвер-

<sup>683</sup> Существует мнение, что этот парадокс евангелия можно разрешить, прибегнув к следующей гипотезе: материал в основном иудейско-христианского происхождения, но его окончательным редактором был язычник, не симпатизировавший иудаизму. См.: например: K.W.Clark, *JBL* 66 (1947), 165-72; P.Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium: Ein judenchristliches Evangelium?* (Aarhus, 1958); G.Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 15-35; S.Van Tilborg, *The Jewish Leaders in Matthew* (Leiden, 1972), 171-72. Такое мнение разделяют не многие. Противоречивость евангелия гораздо лучше объяснить житейскими обстоятельствами, в которых находился верующий иудей, отвергнутый своим народом из-за признания Иисуса как исполнение надежд Израиля.

<sup>684</sup> Например, E. von Dobschütz in G.N.Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew*, 19-29.

<sup>685</sup> Большая часть комментаторов находит здесь соответствия с Иер. 8:13 и Мих. 7:1.



гает тех, кому не удалось соответствовать статусу избранного народа, Он заменит их другими — теми, кого они презирают. В последней из трех притчей присутствует явный намек на будущее разрушение Иерусалима как неизбежное следствие вышеозначенного (Мф. 22:7). Затем в Мф. 23 Иисус публично выступает против книжников и фарисеев, осуждая их отношение к религии. Он заявляет (Мф. 23:29-36), что сейчас сопротивление Израиля Богу достигло своей высшей точки,<sup>686</sup> и предвещает разрушение храма, символа статуса Израиля как Божьего народа (Мф. 23:37 — 24:2).

Значительная часть материала этих глав встречается также у Марка и Луки, но ни в одном из других евангелий нет такого обоснованного и последовательного свидетельства о неудаче Израиля и ее последствиях. Более того, обрушиваясь с нападками прежде всего на руководителей народа, Матфей ясно показывает, что их отношение, а следовательно, и их судьба, распространяется на народ в целом (Мф. 23:37 и далее; Мф. 27:24 и далее). Поэтому на иудейском мессинском пире будут восседать язычники, подобные верующему сотнику, а «сыны царства» туда не будут допущены (Мф. 8:11-12; Матфей сознательно включает это высказывание в историю о том, как вера язычника оказалась больше, чем вера израильтян). И только Матфей явно выводит мораль из притчи о винограднике: «Потому сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его» (Мф. 21:43).

Матфей не имеет в виду, что все иудеи автоматически становятся заблудшими; Иисус и его первые ученики (в том числе Матфей) все были иудеями. «Народ» в Мф. 21:43 — это не просто «язычники», которые заменят «иудеев». Дело скорее в том, что принадлежность к истинному народу Бога определяется теперь не национальной принадлежностью, но только на основании покаяния и веры, потенциально доступных всем, иудеям и язычникам. Таким было послание Иоанна Крестителя (Мф. 3:8-9), и служение Иисуса, Который ввел новый завет, неизбежно вело к подобным результатам (Мф. 26:28), следовательно, возникло новое заветное общество прощенных. Все это можно обнаружить в учении Иисуса во всех евангелиях,<sup>687</sup> но у Матфея мысль об этом звучит особенно отчетливо.

Так миссия, которая изначально касалась только Израиля, стала всеобщей. Многие считают, что в Мф. 28:18-20 содержится ключ к богословию всего евангелия.<sup>688</sup> Введенный здесь мотив универсаль-

<sup>686</sup> Обратите внимание на частое осуждение «рода сего»: Мф. 11:16; 12:39,41-42,45; 16:4; 17:17; 24:34.

<sup>687</sup> Эту тему мы уже обсуждали в главах 2 — 15, в особенности см. главы 8 и 14. Кроме того, см.: G. E. Ladd, *The Presence of the Future* (Grand Rapids, 1974), гл. 10 и 11; R. T. France, *TB 26* (1975), 53-78.

<sup>688</sup> O. Michel in G. N. Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew*, 30-41; W. Trilling, *Das*

ной миссии — кульминационное завершение нескольких сделанных ранее намеков: женщины-«язычницы» в родословной Иисуса (Мф. 1:3-6), волхвы с Востока (Мф. 2:1-12), римский сотник (Мф. 8:5-13), женщина из Ханаана (Мф. 15:21-28), «другие народы» в Мф. 21:43, гости с улицы (Мф. 22:8-9) и будущее всеобщее провозглашение Евангелия (Мф. 24:14; 26:13). Мессия Израиля в самом деле был исполнением надежд Израиля, но теперь «Израиль» одновременно и меньше, и больше (потенциально), чем конкретный народ, в целом не откликнувшийся на призыв Мессии.

Ключ к представлению Матфея о подлинном Израиле отчасти содержится в типологии, на которую мы обратили внимание ранее, так как разнообразные течения жизни народа находят свое свершение именно в самой личности Иисуса. Когда в Мф. 2:15 к Иисусу применяются слова из Ос. 11:1 об Израиле как «сыне» Божьем, спасенном из Египта, это не авторский произвол, но отражение веры Матфея в то, что Иисус действительно *является* Израилем и Его опыт — новый исход.<sup>689</sup> Он — представитель Израиля, средоточие судьбы народа. Следовательно, с этих пор принадлежность к «Израилю» обозначает принадлежность Иисусу, и через эти отношения с Ним Его люди, будь они иудеи или язычники, становятся Божьим народом Израиля.

Итак, в отрывке, который называют «местом, где Матфей... ближе всего подходит к представлению о Церкви как Теле Христа»,<sup>690</sup> Иисус говорит, что все, совершаемое для «одного из сих братьев Моих меньших», делается для Него (Мф. 25:40). Ученики Христа<sup>691</sup> (см. об этом выше, с. 136 и далее), как выразился бы Павел, пребывают «во Христе» (или скорее Он в них; см. Мф. 10:40-42 и Мф. 18:20). Именно их отношения с Иисусом, подлинным Израилем, превращают их в отдельное общество, Божий народ Нового Завета. По этой причине их можно называть (в евангелиях делает это только Матфей) словом *ekklēsia*, термином, с помощью которого в Септуагинте обозначалось «собрание» Израиля. (См. выше, с. 126.) Только теперь Иисус может говорить о нем «Моя *ekklēsia*» (Мф. 16:18).

Часто Евангелие от Матфея называют «экклезиастическим». Это не значит, что Матфей описывает развитую структуру церкви, с про-

*wahre Israel*, 21-51; G. Bornkamm in J.M. Robinson (ed.), *The Future of our Religious Past* (London, 1971), 203-29; T.L. Donaldson, *Jesus on the Mountain* (Sheffield, 1985), 170-90.

<sup>689</sup> Эта тема звучит особенно отчетливо в Мф. 4:1-11, где роль Иисуса как «Сына Божьего» исследуется в свете блужданий Израиля по пустыне, описанного во Вт. 6 — 8; подробнее о типологии см. в R. T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher*, 207-10.

<sup>690</sup> H. V. Green, *The Gospel According to Matthew* (Oxford, 1975), 206.

<sup>691</sup> Сегодня мнение о том, что «братья» — это ученики, а не нуждающиеся вообще, широко распространено. См.: J. Manek, «Mit wem identifiziert sich Jesus (Mt. 25:31-46)?» in B. Lindars and S.S. Smalley (ed.), *Christ and Spirit in the NT* (Cambridge, 1973), 15-25; R.H. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus* (Philadelphia: 1981), 130-40.

фессиональным служением, правилами поведения и т. п.;<sup>692</sup> так могут считать только те, кто ищет скрытых значений слов и идей, которые в контексте служения Иисуса были совершенно естественными. Это значит, что Матфей подчеркивает: результатом служения Иисуса было создание нового общества прощенных верующих, народа Мессии, в котором исполняется судьба Израиля. И это верное и важное наблюдение. Матфей пишет для этого нового общества, заботясь о том, чтобы оно было достойно своего высокого призвания. Два отрывка об *ekklesia* (Мф. 16:17-19; 18:15-20) — только наиболее очевидные места, где на это делается акцент. Возникает данная тема также и в речи Иисуса перед учениками о применении ветхозаветных текстов и понятий, связанных с особой прерогативой Израиля как народа Божьего.<sup>693</sup>

Итак, для Матфея (и конечно, так думал не только он) пришествие Иисуса было началом совершенно нового этапа в исполнении Божьего замысла, оно делило историю на два периода, и точкой этого разделения был Сам Иисус.<sup>694</sup> С пришествием Иисуса как «Бога с нами» начался новый век, и теперь ничто не могло оставаться прежним. Именно в Иисусе с этих пор сосредоточены все замыслы Бога, в том числе и тот, что касается народа Израиля. Поэтому христология — ключ к пониманию всей Благой Вести у Матфея, в частности к его представлению о законе, Израиле и церкви. Касаясь всего этого, равно как и провозглашений Иисуса о Себе, Матфей указывает на *исполнение в Иисусе*.

## Евангелие от Марка<sup>695</sup>

Литература: R.H.Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark* (Oxford, 1950); J.M.Robinson, *The Problem of History in Mark* (London, 1957); E.Best, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology* (Cambridge, 1965); W.Marxsen, *Mark the Evangelist* (Nashville, 1969); R.P.Martin, *Mark: Evangelist and Theologian* (Exeter and Grand Rapids, 1972); H.C.Kee, *The Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel* (Philadelphia and London, 1977); S.P.Kealy, *Mark's Gospel: A History of Its Interpretation* (New York, 1982); E.Best, *Mark: The Gospel as Story* (Edinburgh, 1983); J.D.Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel* (Philadelphia, 1983); W.R.Telford (ed.), *The Interpretation of Mark* (London, 1985); R.T.France, *Divine Government: God's Kingship in the Gospel of Mark* (London, 1990).

<sup>692</sup> См. интересную статью E.Schweize, «Matthew's Church», in G.N.Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew*, 129-55.

<sup>693</sup> См. перечисление нескольких моментов, которые есть только у Матфея, в R.T.France, *Jesus and the OT*, 60-67.

<sup>694</sup> См. J.D.Kingsbury, *CBQ* 35 (1973), 466-74, об этой двухэтапной концепции *Heilsgeschichte* у Матфея, в противопоставление трехэтапной схеме, которую Концельман обнаруживает у Луки; G.Strecker in G.N.Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew*, 67-84, предпочитает выделять и у Матфея три этапа.

<sup>695</sup> Обзор трудов о богословии Марка до 1970 г. см. в R.P.Martin, *Mark: Evangelist and Theologian*, особ. гл. 4 и 5. Более свежий взгляд см. в W.R.Telford, *The Interpretation of Mark*, 1-41.

Обычно считают, что Евангелие от Марка было написано раньше, чем евангелия от Матфея и Луки, которыми оно использовалось, поэтому определить отличительные особенности богословия Марка становится не так-то просто: мы можем увидеть, какие изменения внесли Матфей и Лука в свой предполагаемый источник, но в случае с Марком источников у нас нет, поэтому трудно определить, где его собственный вклад, а где — предание, которое он просто пересказывает. Если Р. Пеш прав, когда характеризует Марка как «не изобретателя, но редактора предания... не создателя литературного произведения, но его хранителя»,<sup>696</sup> то нам не обнаружить явственного «богословия Марка» в том, что он пишет. Многие пытались найти то предание, которое Марк редактирует,<sup>697</sup> и результаты, по поводу которых исследователи единодушны, могут быть полезны нам при изучении богословских воззрений Марка. Но прежде чем попытаться понять, как Марк истолковывал свой материал, нам следует проанализировать общее строение и содержание его евангелия.

Считается, что термин «евангелие» (*euangelion*) начал использоваться для обозначения данного литературного жанра благодаря Мк. 1:1. Сознательно Марк это сделал или нет, но его история предваряется словами: «Начало *euangelion* Иисуса Христа, Сына Божия». Это не просто историческая хроника, но «Благая Весть»; и эта Благая Весть — Иисус. Таким образом, первый же стих содержит предупреждение: нас ждет богословский, «евангельский» рассказ о жизни и учении Иисуса.<sup>698</sup>

Известно, что Мартин Келер назвал Евангелие от Марка и другие евангелия «повествованиями о страстях с длинным вступлением»,<sup>699</sup> и хоть это определение не воздает должного многогранности представленного в первых главах материала, оно правильно указывает на самый важный момент книги Марка. Отражено это в самом построении евангелия (которое по сути своей воспроизведено и Матфеем). Иисус, Который в первом же стихе провозглашается Мессией и Сыном Божьим и представлен как таковой в Мк. 1:2-13, становится героем рассказа, и мы последовательно узнаем о Его служении в Галилее, периоде общественного признания (Мк. 1:14 — 6:13), о слу-

<sup>696</sup> R. Pesch, *Das Markusevangelium* (Freiburg, 1980<sup>3</sup>), 22. Позднейшие исследования показали, что трудно считать Марка «неизобретательным», учитывая драматизм его повествования, но Пеш склонен полагать, что в «творчестве» Марка недостаточно внимания уделено точной передаче предания.

<sup>697</sup> См. в особенности подробный труд E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel* (Cambridge, 1978). См. также несколько очерков в M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc: Tradition et Rédaction* (Leuven, 1974), в особенности E. Best, 21-34 (reprinted in W. R. Telford [ed.], *The Interpretation of Mark*, 119-33).

<sup>698</sup> По поводу слова *euangelion* см.: W. Marxsen, *Mark the Evangelist*, 117-50; R. P. Martin, *Mark: Evangelist and Theologian*, 21-28.

<sup>699</sup> M. Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ* (Philadelphia, 1964), 80, n. 11.

жении на севере, в ходе которого растет противостояние (Мк. 6:14 — 8:26), потом — о роковом для Него путешествии в Иерусалим, когда Он готовит учеников к Своему унижению и смерти (Мк. 8:27 — 10:52), прибытии в Иерусалим, когда противодействие религиозных руководителей решает Его судьбу (Мк. 11 — 13), неизбежной развязке — Его страстях (Мк. 14 — 16), после чего звучит нота тайны и надежды (Мк. 16:7-8).

Итак, Галилея — место откровения и отклика, а также место надежд на будущее (Мк. 14:28; 16:7), в то время как Иерусалим — место отвержения и смерти, которое подвергнется каре за свое неверие. Это — «географическое богословие», на которое обращает внимание Э. Ломейер,<sup>700</sup> было разработано У. Марксенем,<sup>701</sup> выдвинувшим следующую теорию: Марк писал свое евангелие в Галилее незадолго до разрушения иерусалимского храма в 70 г. по Р.Х., убеждая христиан покинуть город, пока не поздно, и прийти в Галилею, где скоро вновь появится Иисус. Теория Марксена специфична, и ее поддерживают немногие, но в целом наблюдение о символическом противопоставлении Галилеи и Иерусалима увязывается с драматическим развитием истории у Марка; мы уже видели, что у Матфея это противопоставление еще очевиднее.<sup>702</sup>

Уже в ходе изучения строения евангелия мы обратили внимание, что Марк представляет Иисуса как Мессию и Сына Божьего. При исследовании Евангелия от Марка мы обязательно должны поговорить о христологии.

### Христология

Мы уже видели, что «Сын Божий»<sup>703</sup> — титул, с помощью которого Марк представляет Иисуса как Мессию в Мк. 1:1, и обычно считается, что этот титул — основа его христологического послания. Он употребляется в ключевых моментах евангелия, как то: Бог объявляет Иисуса Своим возлюбленным Сыном при крещении (Мк. 1:11); бесы признают Иисуса таковым, когда Он их изгоняет (Мк. 3:11; 5:7); прозвучавшая при крещении фраза повторяется в Мк. 9:7 сразу же

<sup>700</sup> E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem* (Göttingen, 1936).

<sup>701</sup> *Mark the Evangelist*, 54-116.

<sup>702</sup> U. Mauser, *Christ in the Wilderness* (London, 1963), обнаруживает у Марка еще один «географический символ». На значение «пустыни» как понятия в прологе (Мк. 1:1-13) обращали внимание многие из современных комментаторов, но Маузер прослеживает этот момент как редакционную перспективу евангелия в целом.

<sup>703</sup> В некоторых ранних копиях Мк. 1:1, в частности, что примечательно, в первоначальной рукописи Codex Sinaiticus (туда она была добавлена одним из ранних корректоров), эта фраза отсутствует. Ее отсутствие, скорее всего, объясняется ошибкой, сделанной в тот период, когда христологические титулы в рукописях заменялись специальными сокращениями (в результате чего получилось четыре усеченных генитива, завершающих последовательность из шести слов, все с окончанием *-ou*), а не тем, что фразы не было в тексте оригинала, так как титул повторяется в кульминационном моменте вступления, Мк. 1:11.

после того, как Петр признает Иисуса как Мессию, а Иисус предупреждает, что Его мессианство предполагает страдания и смерть; в Мк. 12:6 Сам Иисус открыто претендует на этот титул, рассказывая притчу, в которой противопоставляет Себя неудачливым вождям Израиля; в Мк. 14:61-62 Он не менее открыто и решительно признает Себя таковым перед лицом тех же самых иудейских вождей; и наконец следует парадоксальная кульминация, когда умирающий на кресте Иисус побуждает даже сотника-язычника признать Его как Сына Божьего (Мк. 15:39). Итак, Марк не позволяет своим читателям забыть, Кем на самом деле был Иисус, несмотря на неприятие и непонимание людей.

Евангелие от Марка полно парадоксов. Иисус — Сын Божий, облеченный властью Самого Бога (Мк. 2:1-12), слава Его один раз была явлена в видимой форме (Мк. 9:2-8), но при этом Он подвергается унижениям, Он слаб и страдает. У Марка Иисус больше скрывает Свою природу, чем у Матфея, где используется более прозрачная христология. Теория «мессианской тайны» как изобретения Марка, предложенная В. Врейде, справедливо считается неприемлемой с исторической точки зрения (см. выше, с. 200-202)<sup>704</sup>, но она основана на правильной оценке особенностей евангелия. Иисус, описанный Марком, действительно избегал огласки, действительно не хотел делать публичных заявлений о Своем величии и не только учил смиренному поведению (Мк. 9:33-37; 10:42-45), но и подавал пример такового. Он был Мессией, победителем сатаны, и знал об этом, но Его миссия предполагала страдания и отсутствие признания со стороны собственного народа, а не триумфальное правление землей. Он был Сыном Божиим и знал об этом, но испытывал такие же чувства и потрясения, как и все люди (например, Мк. 3:5; 6:5-6; 8:12; 9:19; 10:14; 14:33-36; 15:34). Он обладал сверхъестественными знаниями (например, Мк. 2:8; 5:30; 8:17; 13:2), но признавал, что некоторые вещи может знать только Отец (Мк. 13:32). Он исцелял людей и изгонял бесов, совершал чудеса и учил как власть имеющий, но Он мог спать в лодке, когда вокруг бушевал шторм (Мк. 4:38).

Портрет Иисуса так противоречив, что ученые пытались объяснять это определенными тенденциями в церкви Марка, которым Марк якобы противостоял.<sup>705</sup> Наверное, христиане (в особенности те,

<sup>704</sup> См. также в соответствующих трудах. Может оказаться полезным сборник статей на эту тему в С.М. Tuckett, *The Messianic Secret* (London, 1983), в особенности вступительная статья Таккетта. Другие важные исследования на данную тему: G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (Paris, 1968); D. E. Aune, *NT* 11 (1969), 1-31.

<sup>705</sup> В последнее время ученые не поддерживают этого мнения, названного Кингсбери (J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*) «коррективной христологией». См.: E. Best, *Mark: The Gospel as Story*, ch. 8; Бест комментирует предположение о том, что Марк был полемистом, следующей сухой фразой: «Вероятно, этот мираж возник перед учеными из-за их отношения к трудам коллег; они так привыкли

кто подвергался влиянию гностицизма) быстро начинали забывать о подлинно человеческой природе Иисуса или даже отрицать ее, пытаясь превратить Его в нечто вроде теофании. Или же, что больше соответствует предполагаемому месту и времени написания Марком евангелия, они так увлеклись зрелищностью чудесных деяний Мессии, что забыли о подлинной сути Его миссии, так что существовала опасность превращения Его в одного из харизматических чудотворцев, поражавших и изумлявших древний мир. Некоторые ученые полагают, что эллинистическая мысль должна была отнести Иисуса именно к категории таких «боголюдей»,<sup>706</sup> поэтому Марк написал свое евангелие, пытаясь предотвратить восприятие Иисуса как *theios anēr*, при этом подтверждая Его миссию и статус Сына Божьего.<sup>707</sup> Именно таким возможным неверным пониманием объяснялось то, что Марк, описывая чудеса Иисуса, делает акцент не только на Его могуществе, но и на необходимости веры со стороны исцеляемого (Мк. 2:5; 5:34; 9:23 и т.п.), вплоть до того, что отсутствие веры могло ослабить могущество Иисуса (Мк. 6:1-6), так что совершение чудес не было просто «знамением» Его власти (Мк. 8:11-13).

Р.П. Мартин<sup>708</sup> (эту теорию мы подробно рассматриваем на с. 185-228) делает по этому поводу предположение, что Марк писал для церкви, которой грозила опасность неверного истолкования учения Павла. Из собственных посланий Павла видно, что его Благоую Весть могли исказить те, кто размышлял о единении верующего с воскресшим Господом и кому распятие казалось вряд ли оправданной прелюдией к воскресению и вознесению, что оказывалось камнем преткновения. Такие ученики-триумфалисты забывали, что Иисус был отвергнут людьми, терпел неудачи и страдал. Марк, преданный последователь Павла, видел, что мысли его учителя грозят искажение, и поэтому попытался подчеркнуть, что посредством унижений и распятия воскресший Господь как раз и достиг славы — и что тем же путем должны идти те, кто желает союза с Господом.

Слишком амбициозно было бы полагать, что мы можем в деталях воссоздать обстоятельства, в которых действовал Марк, но его акцент

---

полемизировать друг с другом, что считают это единственной причиной, по которой люди вообще что-либо пишут!» (p. 46).

<sup>706</sup> L. Bieler, *THEOISANER* (Vienna, 1935-36), пишет, что *theios anēr* — признанный эллинистическом мире титул для подобных персонажей. См. также: M. Hadas and M. Smith, *Heroes and Gods* (New York, 1965). В последнее время ученые усомнились в том, что ситуация, описанная Билером, была возможна в период написания Нового Завета, см.: в особенности D. L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (Missoula, 1972); C. R. Holladay, *Theios Anēr in Hellenistic Judaism* (Missoula, 1977).

<sup>707</sup> Этот подход анализирует и комментирует W. L. Lane, «*Theios anēr Christology and the Gospel of Mark*», in R. N. Longenecker and M. C. Tenney (ed.), *New Dimensions in NT Study* (Grand Rapids, 1974), 144-61. Лэйн в особенности отмечает труд Т. Дж. Уидена, о котором мы поговорим далее.

<sup>708</sup> *Mark: Evangelist and Theologian*, 156-62.

и на мессианской миссии и божественной славе Иисуса, и на Его страданиях, унижении и смерти не может не объясняться чем-то еще. Это *theologia gloriae*, тщательно уравновешенная и обоснованная с помощью *theologia crucis*. Наиболее явно это проявляется в использовании титула «Сын Человеческий» (который у Марка встречается даже чаще, чем «Сын Божий»), указывающего как на унижения и страдания в миссии Иисуса (Мк. 8:31; 9:12, 31; 10:33, 45 и т. д.), так и на небесную славу, к которой эти страдания привели (Мк. 8:38; 13:26; 14:62). Если это парадокс, то парадокс для Марка составляет самую суть Евангелия.

Еще один парадокс у Марка — то, как он развивает тему «Царства Божьего», о чем мы уже говорили ранее в главах о синоптическом предании в целом.<sup>709</sup> Как и в других синоптических евангелиях, Иисус провозглашает пришествие правления Бога (Мк. 1:15; обратите внимание, что у Марка используется спорное *ēngiken*, «приблизилось»), там, где в параллельных отрывках стоит недвусмысленное «сбылось»), но и предсказывает будущее, когда Царство «придет в силе» (Мк. 9:1), и на последней вечере говорит о том, что будет пить новое вино «в Царствии Божием», как о будущем событии (Мк. 14:25). Это напряженное соотношение между «уже» и «еще не» развивается в притчах в Мк. 4, наиболее отчетливо — в истории о большом дереве, вырастающем из горчичного зернышка (Мк. 4:30-32), а также в словах о таинственном росте («само собою») зерна в Мк. 4:26-29. Тема тайны всячески подчеркивается;<sup>710</sup> «тайны Царства Божия» доступны только ученикам, а не «внешним» (Мк. 4:11, слово «внешние» используется в Мк. 3:31-32 для обозначения тех, кто не входит в круг учеников Иисуса, что объясняется в Мк. 3:34). Правление Божье присутствует инкогнито, общество в целом его не признает, но правление это приведет к проявлению «силы» его пришествия еще при жизни некоторых из слушателей Иисуса (Мк. 9:1); на настоящий момент они должны смириться с противоречием.<sup>711</sup>

### Ученичество

Евангелие от Марка — это история не только Иисуса, а Иисуса и Его учеников. Если в богословии Марка главный акцент ставится на христологии, то в практическом жизненном плане он прежде всего

<sup>709</sup> См. выше, главу 4 и последующие.

<sup>710</sup> T. J. Geddert, *Watchwords: Mark 13 in Markan Eschatology* (Sheffield, 1989), ch. 8, обсуждает «богословие тайного Царства» как «герменевтический ключ к Евангелию от Марка». Он утверждает, что Марк намеренно включает в свой труд гл. 13, чтобы выделить момент неопределенности, связанный с тайной замысла Божьего. Таким образом, Мк. 13 призвана разочаровать читателя, а не вызвать у него интерес в «расписании конца», как обычно сегодня истолковывают эту главу.

<sup>711</sup> О понятии Царства Божьего у Марка см. подробнее в R. T. France, *Divine Government*, где в гл. 2 рассматривается тема тайны, в гл. 4 — грядущая сила, а в гл. 5 — христология использования этой темы у Марка.



рассматривает, что значит быть последователем Иисуса. Эта тема прослеживается в изображении привилегий и ошибок первых учеников Иисуса, их опыта пребывания с Ним и в особенности — учения, которое Он дал им.<sup>712</sup> Внимание к теме ученичества особенно заметно в разделе, посвященном галилейскому служению Иисуса, вплоть до посещения Им Иерусалима (Мк. 8:27 — 10:45),<sup>713</sup> но на самом деле Марк не упускает учеников из вида, начиная с Мк. 1:16. Если в опровержении ложных идей о природе мессианства Марк видел одну из своих задач, то другой, не менее важной его задачей было наставление читателей, что значит быть христианами.<sup>714</sup>

Если мессианство предполагало унижения и страдания, а не популярность и триумф, то и последователям Мессии не следовало ожидать лучшего к себе отношения (Мк. 8:34-38; 13:9-13 и т. д.). Тема страдания за дело Иисуса показывает, что Марк писал уже для церкви, подвергшейся гонениям за веру, членам которой трудно было увязать это со своим статусом последователей Сына Божьего. Таким образом, Марк объясняет, что *theologia crucis* относится не только к Учителю, но и к ученикам. Нет повода для того, чтобы радоваться своим привилегиям. «Марк выступает против сидящих в ложе христиан, которые слишком превознесены, в то время как служение и ученичество, по Марку, обязательно предполагает несение креста и самопожертвование».<sup>715</sup>

Марк рассказывает нам, что ученикам Иисуса пришлось усвоить трудный урок. В самом деле, они понимали миссию Иисуса в лучшем случае поверхностно, если не ошибочно. Об их неспособности понять ее говорится неоднократно (Мк. 6:52; 7:18; 8:21,32 и далее; Мк. 9:10,32,33-37; 10:13,35-45 и т. д.). Марк описывает учеников (в особенности Петра) без малейшей доли лести — так что Матфей и Лука иногда даже смягчают или опускают несущественные детали его рассказа. Некоторые ученые даже утверждали, что Марк таким образом «мстит» апостолам!

«Невосприимчивость» апостолов у Марка — удачная возможность для Иисуса скорректировать их ошибочные воззрения с помощью позитивного учения. Следовательно, Марку удобно было вос-

<sup>712</sup> R.C. Tannehill, «The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role», in W.R. Telford (ed.), *The Interpretation of Mark*, 134-57.

<sup>713</sup> Сейчас общепризнано, что Мк. 8:(22)27 — 10:45(52) — «раздел об учениках», где рассказывается, как Иисус готовит апостолов к Своим будущим страстям, объясняя революционно-новые ценности Царства Божьего. См.: в особенности E. Best, *Following Jesus* (Sheffield, 1981). Два случая исцеления слепых, рассказы о которых обрамляют этот раздел (Мк. 8:22-26; 10:46-52), многими воспринимаются как символические в связи с разделом в целом, где описывается, как (постепенно) открываются глаза учеников (Best, 134-45).

<sup>714</sup> T.J. Geddert, *Watchwords*, 257-58, считает, что в Мк. 13, как и во всем евангелии, внимание к «родственным и неразрывным темам «понимания» и «ученичества» — ключ к христианской жизни.

<sup>715</sup> H. Anderson, *The Gospel of Mark* (London, 1976), 55.

пользоваться этой литературной темой для достижения своих целей. На основании этого Т. Дж. Уиден<sup>716</sup> разработал следующую теорию: Марк сознательно делает апостолов «оппозицией» Иисуса. Они — сторонники ложной христологии (типа «богочеловека», о чем упоминалось выше), которую Марк опровергает своим евангелием. Таким образом, весь драматический сюжет евангелия основан на конфликте между христологией, защищаемой Марком (представленной самим Иисусом), и христологией оппонентов Марка (представленной апостолами). Уиден полагает, что это противопоставление скорее объясняется отсутствием у Марка писательского таланта, чем исторической реальностью, и прослеживает в евангелии, как постепенно ухудшаются отношения учеников и Иисуса: от непонимания (Мк. 1:16 — 8:26) — к неверному пониманию (Мк. 8:27 — 14:9), а затем — к противостоянию и отречению (Мк. 14:10 — 16:8).

Немногие разделяют такое представление о литературном замысле Марка,<sup>717</sup> но тезис Уидена (как и «мессианская тайна» Врейде) заостряет наше внимание на одном из важных аспектов евангелия. Иисус очень хочет, чтобы другие «с Ним были» (Мк. 3:14), но по существу Он одинок, потому что выполняет миссию, недоступную их пониманию. Иисус намеренно направляется к Иерусалиму, в то время как ученики Его «ужасаются», а толпа — «в страхе» (Мк. 10:32), и в этом — вся суть повествования Марка. Ему нужно перебороть и в Своих учениках, и — шире — в сообществе верующих глубоко в них укоренившееся нежелание взглянуть на миссию Иисуса с божественной точки зрения. Поэтому создание круга учеников с неизбежностью оказывается неприятным процессом переориентации и отказа от эгоцентрических ценностей человеческого общества ради божественного промысла, в котором «будут первые последними, и последние первыми» (Мк. 10:31).<sup>718</sup>

Но помимо темы невосприимчивости к словам Иисуса и неудач апостолов, мы обнаруживаем у Марка и важный акцент на *привилегированности* учеников и принципиальном их отличии от «внешних» (Мк. 4:11). Рассмотрев притчи Иисуса в Мк. 4:10-12, 33-34, мы видим, что они уравнивают тему апостольского неведения. Хоть сами они и не могли понять притчи Иисуса (а следовательно, и природу Его миссии), им и только им Иисус предоставил объяснения, которые остальным даны не были. Марк часто упоминает о подобных «частных уроках», «в доме» (например, Мк. 7:17; 9:28, 33; 10:10),

<sup>716</sup> T.J. Weeden, «The Heresy that Necessitated Mark's Gospel», in W.R. Telford (ed.), *The Interpretation of Mark*, 64-77; T.J. Weeden, *Mark — Traditions in Conflict* (Philadelphia, 1971).

<sup>717</sup> См., например, H. Anderson, *The Gospel of Mark*, 49-52; R.P. Martin, *Mark: Evangelist and Theologian*, 150-53; R.C. Tannehill, «The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role», in W.R. Telford (ed.), *The Interpretation of Mark*, 134-57.

<sup>718</sup> О «революционных» ценностях Царства Божьего у Марка см. в R. T. France, *Divine Government*, ch. 3.

что, возможно, символически указывало на особое и скрытое обучение, которого удостоились только апостолы. В результате только они узнали «тайны Царствия Божия» (Мк. 4:11). Чем труднее им понять Иисуса, тем больше внимания Он уделяет их частному обучению, потому что от того, что и как они воспримут, зависит продолжение миссии.

Итак, чтобы стать учеником Иисуса, необходимо решительно и бесповоротно отречься, но тот, кто решился на это, входит в число привилегированных (Мк. 10:29-31), а непонятливость первых учеников преодолевается с помощью особого откровения, позволяющего им прекрасно выполнить свои обязанности. Два противоположных взгляда на учеников — два полюса парадоксальной христологии Марка.

### Слова и дела

Иногда высказывается мнение, что говорить о «богословии» Марка нет оснований. Марк — просто вдохновенный сказитель. По сравнению с другими евангелиями, книга Марка кажется скорее рассказом о действиях, о драматических коллизиях<sup>719</sup> и потрясающих чудесах, а не спекулятивным богословским трудом. Говорят, что у Марка мы можем найти лишь яркий портрет Иисуса в действии, но чтобы узнать Его *учение*, лучше обратиться к другим евангелиям.

Действительно, у Марка нет длинных речей-наставлений, вроде Нагорной проповеди, у него меньше притчей, чем у Матфея и Луки, и нет ничего подобного речи на последней вечере, приводимой в Ин. 13 — 17. Марк, очевидно, или не знал многого из учения Иисуса, изложенного авторами других синоптических евангелий, или просто не пожелал останавливаться на этом в своем труде.

Вместе с тем Марк гораздо больше внимания, чем даже Матфей или Лука, уделяет деятельности Иисуса как Учителя.<sup>720</sup> Для него «учитель» — почетный титул, обращаться так к Иисусу для апостолов и других людей вполне естественно, и Иисуса он характеризует как человека, Который странствовал и занимался обучением, публично и в частном порядке. Действительно ли Марка больше интересует сам *факт* того, что Иисус был учителем, а не *содержание* Его учения? Было ли для Марка обучение, наряду с исцелением и изгнанием бесов, просто одной из сторон динамического столкновения Иисуса с силами зла?<sup>721</sup>

Мы сомневаемся в справедливости такого вывода по двум причинам. Во-первых, считать, что когда автор пишет свою книгу, перед ним стоит только одна задача, общепринято, но неверно. Между же-

<sup>719</sup> См., например, J.M. Robinson, *The Problem of History in Mark*, он рассматривает евангелие как описание жизни Иисуса в свете космической борьбы с силами зла.

<sup>720</sup> R. T. France, «Mark and the Teaching of Jesus», in R. T. France and D. Wenham (ed.), *Gospel Perspectives*, 1 (Sheffield, 1980), esp. 103-12. См. также R. P. Meye, *Jesus and the Twelve* (Grand Rapids, 1968).

<sup>721</sup> Так считает J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark*, особ. 49-50.

ланием изобразить портрет Иисуса в динамике и интересом к содержанию Его учения как «богословского» никакого противоречия нет. То, что Евангелие от Марка посвящено деятельности Мессии, не исключает у автора желания, чтобы его читатели усвоили учение Мессии и руководствовались им. Во-вторых, мнение, что Марка не интересовало учение Иисуса, основано на неумении воспринять Марка в адекватном ему контексте. У Марка действительно меньше фрагментов учения, чем в более длинных евангелиях от Матфея и Луки. Но если мы предполагаем, что они еще не были написаны, когда Марк составлял свое евангелие, то они — не «норма», от которой отклонился Марк. Если рассматривать его евангелие само по себе, то в нем существенная часть посвящена учению Иисуса, будь то краткие высказывания или более пространные речи (особенно в Мк. 4; 13), и значительная часть повествования тоже строится вокруг важных изречений Иисуса, из-за которых, собственно, и рассказываются предваряющие их истории. Статистический анализ показывает, что «практически пятьдесят процентов Евангелия от Марка посвящено представлению учения Иисуса... Если рассматривать Марка самого по себе, то ему удалось добиться оптимального соотношения между повествованием и учением».<sup>722</sup>

Итак, хотя в определении Марка как «не спекулятивного и рефлексивного богослова, желающего создать исчерпывающий трактат о христологии»<sup>723</sup> есть доля истины, вполне можно говорить о «богословии Марка», отражающем деяния и высказывания Мессии Иисуса, Сына Божьего. Богословие, как в последнее время признает все больше ученых, не ограничивается назидательными речами, но может быть выражено и в повествовательной форме. Таким образом, Евангелие от Марка — это сбалансированный рассказ о служении Иисуса, в свою очередь являющийся основой для реалистического представления о том, что значит быть учеником Иисуса. Это богословие, в котором отвержение и триумф, унижение и слава встречаются в новой шкале ценностей Царства Божьего.

### Евангелие от Луки<sup>724</sup>

**Литература:** H. Conzelmann, *The Theology of Saint Luke* (New York, 1960); I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter and Grand Rapids, 1970); J. Jervell, *Luke and the People of God* (Minneapolis, 1972); S. G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (Cambridge, 1973); E. Franklin, *Christ the Lord: A Study of the Purpose and Theology of Luke-Acts* (Philadelphia, 1975);

<sup>722</sup> R. T. France, «Mark and the Teaching of Jesus», 118; таков вывод из анализа содержания евангелия на с. 112-18.

<sup>723</sup> H. Anderson, *The Gospel of Mark*, 56.

<sup>724</sup> Краткое перечисление основных богословских понятий Луки см. в L. Goppelt, *Theology of the NT*, 2:266-88. Подробнее об этом см.: I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, и в более новом труде J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, 1 — 9, 143-270. R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts*, предлагает прекрасное новое прочтение, в особенности основных тем экклезиологии и эсхатологии Луки.

J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke, 1-9* (AB; Garden City, NY, 1981), 143-270; L. Goppelt, *Theology of the NT, 2* (Grand Rapids, 1982), 266-88; N. Richardson, *The Panorama of Luke* (London, 1982); R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (Edinburgh, 1982); D. Juel, *Luke-Acts* (Atlanta, 1983); F. Bovon, *Luke the Theologian: Thirty-Three Years of Research (1950-1983)* (Allison Park, PA, 1987); P. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Cambridge, 1987); J.A. Fitzmyer, *Luke the Theologian: Aspects of his Teaching* (London and New York, 1989).

Так как Лука написал две из новозаветных книг, у нас больше возможности изучить, что его конкретно интересовало, чем в случае с Матфеем и Марком. Конечно же, Книга Деяний — это прежде всего рассказ о жизни и развитии церкви на протяжении тридцати лет, начиная с момента смерти и воскресения Иисуса, и в качестве такового она является бесценным источником, помогающим нам понять, чем жили христиане в эти важные годы между служением Иисуса и написанием Нового Завета.<sup>725</sup> Но это не мешает нам использовать ее, чтобы открыть для себя взгляды и мнения ее автора, — так верность евангелистов преданию об Иисусе не мешает нам вычленить их собственный вклад в богословие.

Фактически, особенности Луки как автора были отмечены комментаторами задолго до того, как стали говорить о *Redaktionsgeschichte*, — они больше бросаются в глаза, чем характерные черты Матфея или Марка. Отмечали его особую точку зрения уверовавшего язычника, часто комментировали его любимые темы, как в евангелии, так и в Деяниях. О частом упоминании им Святого Духа мы еще поговорим, как и о его внимании к обездоленным, нищим и изгнанникам, женщинам, детям, самарянам и язычникам — все они у Луки — предмет особой заботы Бога. Неоднократно обращали внимание на то, что Лука очень часто упоминает о молитве: в одном только евангелии семь рассказов о молитвах Иисуса, а также несколько притчей о молитве и призывов к ней. Ранние христиане в Деяниях часто молятся, а евангелие полно восхвалений, в особенности уникален сборник «гимнов» в первых двух главах. Все это и многое другое издавна отмечали комментаторы. Но исследования, появившиеся в последние годы, позволили четче обозначить особенности богословия Луки и его спорные моменты.

### Heilsgeschichte (история спасения)

Авторы многих недавних исследований называют ключом к богословию Луки его представление об «истории спасения». Ганс Концельман в своей богатой свежими идеями книге «Die Mitte der Zeit»<sup>726</sup> обнаруживает в трудах Луки представление о трехэтапном свершении Божьего замысла в истории: во-первых, период подготовки к пришествию Иисуса; во-вторых, период Его служения; и наконец,

<sup>725</sup> См. далее главу 24 о ценности Деяний как источника знаний о богословии «ранней церкви».

<sup>726</sup> В переводе *The Theology of Saint Luke*.

период после вознесения — т.е. время Израиля, Иисуса и церкви. Концельман, что несколько странно, выделяет как переходные моменты между этапами Лк. 4:13 и Лк. 22:3 на том основании, что Лука в этих стихах указывает на особый период бездействия сатаны, период служения Иисуса. Это его уточнение спорно, что, впрочем, несущественно для данного тезиса, главное в котором — деление на три этапа, свидетельствующее о желании Луки разумно объяснить дальнейшее существование церкви и продолжение ее миссии по окончании земного служения Иисуса. Концельман считает, что Лука сознательно пытается разрешить проблему, связанную с отсрочкой парусии. Пока предполагалось, что парусия произойдет при жизни современников Иисуса, церковь послепасхального периода просто ждала, не имея самостоятельного значения. Но отсрочка парусии потребовала определенной переоценки ценностей, чего Лука, по мнению Концельмана, добился посредством «деэсхатологизации» Евангелия. Поэтому вместо ожидания скорой парусии Лука предлагает небесное спасение для отдельной личности и представление о неопределенно долгом осуществлении Божьего замысла спасения через церковь.

Итак, Лука изобразил передачу церкви миссии Иисуса посредством последовательности событий, связующих две его книги: это воскресение, учение после воскресения, вознесение (которое упоминается дважды и явно имеет большое значение для Луки)<sup>727</sup> и Пятидесятница, когда Святой Дух сходит на церковь и она подхватывает миссию, «начатую» Иисусом (Деян. 1:1). Лука не только рассказывает об исторических событиях, но и указывает на значение исторического процесса; он — «Святой Лука, богослов истории искупления».<sup>728</sup> Миссия Иисуса и ее последствия — то, что *должно* случиться (Лк. 24:6-7, 26-27, 44-47). Это — замысел Божий, провозглашенный в Ветхом Завете и теперь исполнившийся, замысел, включающий в себя продолжение миссии церковью, свидетельствующей о принесенном Иисусом спасении (Лк. 24:47-49; Деян. 1:4-8). Так что остальная часть Книги Деяний посвящена постепенному распространению Благой Вести из Деян. 1:8: в Иерусалиме, Иудеи, Самарии, среди язычников (в лице Корнилия), в Антиохии, на Кипре, в Малой Азии, Европе и Риме, на чем Книга Деяний триумфально завершается. Все это — не случайное стечение обстоятельств, но запланированное движение, руководимое Святым Духом, с пришествия Которого началось служение и Который управлял всеми его этапами (см. Деян. 16:6-10, где приведен поразительный пример такой убежденности).<sup>729</sup>

<sup>727</sup> О важности вознесения для богословия Луки см. E. Franklin, *Christ the Lord*.

<sup>728</sup> *St. Luke: Theologian of Redemptive History* (London, 1967), так называется английский перевод книги H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (Munich, 1965).

<sup>729</sup> L. Goppelt, *Theology of the NT*, 2:272-80, где исследуется представление Луки об истории и замысле Божьем в миссии церкви.

Понимание Луки Концельманом проблематично, и в особенности это касается мысли о том, что отсрочка парусии обязательно должна была привести к замешательству среди богословов. Здесь не учитывается, что и в иудейской, и в христианской апокалиптике мотивы немедленного осуществления и отсрочки часто сочетаются.<sup>730</sup> Нельзя сказать также, что эсхатологические ожидания у Луки совсем отсутствуют (см. в особенности Лк. 12:35 и далее; Лк. 17:22 и далее; Лк. 21:25 и далее).<sup>731</sup> Но, обратив внимание на вклад Луки в историю спасения, Концельман во многом помог нам понять его взгляды.

И. Х. Маршалл, однако, утверждает, что Концельман излишне акцентирует «исторический» аспект, в то время как Луку прежде всего интересует «спасение» в более широком понимании, что видно из языка его произведений.<sup>732</sup> Это спасение — не производное исторического процесса, а результат всевышней инициативы Бога, явленной во Христе, что требует отклика на призыв Иисуса как Спасителя, а не просто верности церкви. Говоря об этом, Маршалл справедливо выступает против склонности некоторых ученых рассматривать Луку как представителя *Frühkatholizismus* («раннего кафолицизма»), т. е. человека, для которого церковь как учреждение стала местом спасения.<sup>733</sup>

### Иудеи и язычники

Мы увидим позже (с. 421-424), как в Книге Деяний рассматриваются проблемы, возникшие при распространении Евангелия за пределами Израиля, и в том числе большое внимание уделяется спорам на эту тему в иерусалимской церкви (см. Деян. 11 и Деян. 15), а также предпринимается сознательная попытка объяснить контраст между неверием Израиля и готовностью многих язычников принять Благою Весть. За этими темами скрывается проблема богословских отношений между церковью и Израилем, которая, как мы уже видели ранее, волновала и Матфея.

Большинство исследователей соглашается с тем, что Лука был язычником,<sup>734</sup> хоть и прекрасно знакомым с иудаизмом, в особенности с Ветхим Заветом в переводе Септуагинты. Поэтому следует ожидать, что в своих трудах он будет в какой-то степени выступать в поддержку благовестия язычникам, отвечая тем самым консервативным иудейским христианам. Но доходит ли такая ориентация до

<sup>730</sup> R. J. Bauckham, «The Delay of the Parousia», *TB* 31 (1980), 3-36.

<sup>731</sup> R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts*, 100-157; E. Franklin, *Christ the Lord*, 9-47.

<sup>732</sup> I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, ch. 4, esp. pp. 84f., 92ff.; этот тезис влияет на все содержание книги Маршалла.

<sup>733</sup> Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 81-82, 212-15; idem, «“Early Catholicism” in the NT», in R. N. Longenecker and M. C. Tenney (ed.), *New Dimensions in NT Study* (Grand Rapids, 1974), 217-31.

<sup>734</sup> См. один из недавних трудов на эту тему: J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, 1 — 9, 41-47.

враждебного отношения к иудаизму вообще, до представления об отказе Бога от Израиля в пользу «другого народа»? Традиционно отрывки типа Деян. 13:44-51 и Деян. 28:17-18 рассматривают с такой точки зрения: после того как Израиль отверг Благоую Весть, язычники получили возможность занять его место, став народом Божиим.

Против такого понимания трудов Луки выступает Дж. Джервелл.<sup>735</sup> Джервелл утверждает, что у Луки ничего не говорится об отвержении Израиля. Напротив, в Израиле происходит «раскол», потому что некоторые не верят; но по отношению к тем иудеям, которые уверовали, Божьи замыслы остались неизменными. То, что в состав народа Божьего теперь входят язычники, — не следствие неверия иудеев, а, напротив, является результатом успешного благовестия среди иудеев, в ходе которого были обращены тысячи, согласно Книге Деяний, после чего миссионеры «понесли Благоую Весть язычникам, таким образом исполняя обещание, данное Богом Израилю: что язычники объединятся с ними в последние времена».<sup>736</sup> Таким образом, здесь ничего не говорится о «новом Израиле».

Действительно, в Евангелии от Луки и Деяниях о спасении язычников рассказывается не как о чем-то новом, но как о процессе, предсказанном и начавшемся еще в Ветхом Завете.<sup>737</sup> Таким образом, «манифест» Иисуса из Назарета, который справедливо считается ключевым моментом богословия Луки, объясняет миссию Иисуса как освободителя, предсказанную в Ис. 61:1 и далее, посредством напоминания о том, как Бог и в прошлом благословлял язычников, даже предпочитая их израильтянам (Лк. 4:25-27). И даже там, где рассказывается об обращении язычников и неверии иудеев, делается это на основании ветхозаветных принципов (Деян. 13:47; 28:26 и далее). Итак, Лука не считает, что между Израилем и церковью не существует преемственности; его отношение близко к тому, что высказывает Павел в Рим. 11 (а может быть, и обусловлено этой мыслью?): некоторые из ветвей оливы (Израиль) погибли из-за неверия, но дерево остается тем же самым, хоть новые ветви заменили старые.

Такое богословие объясняет также роль, которую у Луки играет Иерусалим. В то время как у Марка и Матфея Иерусалим становится символом противостояния Царству Божьему, у Луки этот символический образ гораздо более положителен. В Иерусалиме происходит действие большей части первой и второй глав Луки, Иисуса в детстве приветствуют в храме, и для Него естественно посещать «дом Своего Отца». Путешествию в Иерусалим в повествовании Луки уделяется больше места (Лк. 9:51 — 19:44), чем у Матфея и Марка, хотя предсказания не сокращены: Иерусалим — то самое место, где должен

<sup>735</sup> J. Jervell, *Luke and the People of God*.

<sup>736</sup> Таков основной тезис Джервелла, *Luke and the People of God*, 15.

<sup>737</sup> Это доказывает J. Dupont, *The Salvation of the Gentiles* (New York, 1979).



умереть пророк (Лк. 13:33-35). Но у Луки и в Деяниях воскресший Иисус встречается со Своими учениками именно в Иерусалиме и его окрестностях, а не в Галилее; именно там нисходит на учеников Дух и церковь начинает обращать в веру жителей города. Официальная оппозиция продолжает существовать, что ведет в итоге к рассеянию церкви, однако апостолы все равно остаются в городе (Деян. 8:1), и именно там проходит важное церковное совещание в Деян. 15. Даже Павел, апостол язычников, считает Иерусалим естественным центром христианского движения (Деян. 19:21; 20:16,22; 21:10-17 и т.д.). Выделяя тему Иерусалима, Лука продолжает важный мотив ветхозаветных пророчеств.<sup>738</sup>

Джервелл совершенно правильно отметил, что Лука не противопоставляет Израиль и церковь, но предлагаемая им альтернатива близка к другой крайности. Включение необрезанных язычников в состав народа Божьего действительно *было* важным новшеством и отклонением от правил, как следует из споров в Деян. 11 и Деян. 15; кроме того, и в евангелии, и в Деяниях Лука подчеркивает, что большинство иудеев отвергло Благоую Весть. (См. ниже, с. 424.) С другой стороны, Дж. Т. Сэндерс<sup>739</sup> представляет труды Луки как последовательную и разоблачительную критику иудаизма; в частности, в речах, приводимых в Деяниях, Сэндерс обнаруживает враждебное отношение ко всем иудеям как таковым, а не только к тем, кто выступал против распространения христианской вести. Сэндерс считает, что для Луки исполнение иудейского закона было следствием неоправданного рвения сторонников ошибочной религиозной системы иудаизма, а не, как утверждает Джервелл, частью исполнения иудаизма в церкви. Сэндерса справедливо критикуют за то, что он ставит слишком сильный акцент на одном из моментов сложного отношения Луки к происходящему, упуская из вида все, что опровергает такой подход.<sup>740</sup> Однако сам факт того, что на основании одних и тех же новозаветных книг можно прийти к двум столь противоположным выводам, показывает нам, как нелегко обнаружить у Луки четкую логику.

Итак, становится понятно, почему одно из наиболее важных исследований на данную тему заключает, возможно слишком пессимистично, что «самой поразительной особенностью Евангелия от Луки и Деяний является именно отсутствие последовательного языческого богословия».<sup>741</sup> С. Дж. Уилсон продолжает: «Если сравнивать с более глубоким и сложным богословием Павла, то можно сказать, что у Луки вообще нет никакого богословия. Его интересует в основном история и практика... Он был пастырем и историком, а не богословом».<sup>742</sup> В другом исследовании, посвященном статусу закона,<sup>743</sup>

<sup>738</sup> См., например, I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 148-56, 182f.

<sup>739</sup> J.T. Sanders, *The Jews in Luke-Acts* (London, 1987).

<sup>740</sup> J.A. Weatherly, *TB* 40 (1989), 107-17.

<sup>741</sup> S.G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, 239.

Уилсон опровергает мнение Джервелла о Луке как «консерваторе» по отношению к закону, снова указывая на отсутствие последовательности в трудах Луки. Он приходит к выводу, что обращенные иудеи должны были и дальше соблюдать закон, но по отношению к язычникам Лука не столь однозначен.<sup>744</sup>

Вероятно, говорить о Луке, что он — не «богослов», значит оперировать весьма специфическим значением данного термина. Да, он не был Павлом. Но Уилсон в своем исследовании выделяет ряд тем, важных для представления Луки о миссии язычников; и если это и не богословие как таковое, то, во всяком случае, и не собрание разрозненных идей. Мы видим из трудов Луки, что их автор был проницательным обращенным язычником, он хорошо знал иудаизм и симпатизировал иудеям, пытался разрешить проблемы, с которыми церковь сталкивалась в те времена, и пришел к ряду важных выводов. По крайней мере, один из этих выводов гласит, что народ Божий — не просто национальная группа, занимающая это положение по определению; и что возникшая ситуация, в которой принадлежность к этому народу зависит от отклика иудеев и язычников на Весть Иисуса, иудейского Мессии, — не неожиданная странность со стороны Бога, а исполнение того самого замысла, о котором свидетельствуют иудейские Писания. Исполнение Божьего замысла принести спасение всем концам земли должно рассматриваться как исполнение видений пророков Израиля. И в таком случае церковь, как язычники, так и иудеи, являются орудием, выполняющим Божье поручение: свидетельствовать об Иисусе силой Святого Духа.<sup>745</sup>

### «Благовестие нищим»

Замысел Бога, связанный с язычниками, — одна из важнейших тем у Луки: Бог нелицеприятен (Деян. 10:34). Спасение касается всех: знатных и простых, богатых и бедных, мужчин и женщин, иудеев, самарян и язычников. Великие притчи в Лк. 15 предостерегают нас: не презирайте тех, кому радуется Бог. «Отверженные... имеют шанс, судя по притчам этого евангелия»;<sup>746</sup> история Закхея — один из примеров, доказывающих, что Иисус пришел «взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19:10).

<sup>742</sup> Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, 255.

<sup>743</sup> S.G. Wilson, *Luke and the Law* (Cambridge, 1983).

<sup>744</sup> Утверждения Уилсона были тщательно проанализированы в C.L. Blomberg in *JSNT* 22 (1984), 53-80. Бломберг обращает внимание в особенности на роль закона для Луки — указание на Христа, а не на правила поведения.

<sup>745</sup> J.D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the NT* (2nd ed., London, 1990), 352-58, изображает Луку в контексте серьезных разногласий внутри церкви, между иудеями и язычниками, «консерватизмом» иерусалимской церкви — и «радикализмом» Павла. Данн считает, что целью Луки было выработать компромиссную точку зрения («раннекафолическая попытка уладить разногласия I века»).

<sup>746</sup> L. Morris, *The Gospel according to St. Luke* (London, 1974), 42.

В самом деле, кажется даже, что Лука приписывает Богу нечто вроде «лицеприятия наоборот», т.е. Благая Весть предназначена прежде всего нищим, презираемым и несчастным. Такова тема Ис. 61, на основании которого Иисус делает заявление о цели Своего служения (Лк. 4: 18 и далее). Очевидно, Лука большое значение придает этому конкретному эпизоду — посещению Иисусом Назарета: в отличие от Матфея и Марка, которые вкратце упоминают о нем среди прочих галилейских историй, Лука уделяет ему важное место в рассказе о публичном служении Иисуса; драматическое вступление к проповеди Иисуса, а также ее содержание ясно показывают, что миссия освобождения и «благовестие нищим» из Ис. 61 — суть замысла Иисуса.

Эта тема уже прозвучала в молитве Марии (Лк. 1:46-55), где речь идет об изменении мирской системы ценностей. Поэтому совершенно естественно, что у колыбели младенца Иисуса оказываются презренные пастухи, а не знатные люди (Лк. 2:8 и далее), а сама семья Иисуса приносит жертвоприношения, которые полагалось делать бедным (Лк. 2:24; см. Лев. 12:8). Великая проповедь в изложении Луки начинается с благословения «нищих и алчущих», его уравнивает проклятие в адрес сытых богачей (Лк. 6:20-26; обратите внимание на «духовный» характер заповедей блаженства в Мф. 5:3-10). Три отрывка, содержащих учение о богатстве и имуществе, в Лк. 12:13-34; 14:7-33; 16:1-31, добавляют ноту категорического осуждения черствого материализма и призыв к безоглядной щедрости, основанной на свободе от забот о мирском богатстве.

Лука действительно следует традиции авторов Ветхого Завета (в особенности Псалтири), которые под «нищими» подразумевали угнетенный и униженный народ Божий, но перечисленные выше отрывки показывают, что его в значительной степени волновала судьба нищих в сугубо материальном смысле. В новом веке не должно быть места общественному неравенству. Вот почему блаженны те, кто соперничает бедным и избегает опасного влияния тех, кто считает, что не нуждается в спасении.<sup>747</sup>

В этом, как и во многом другом, Царство Божье переворачивает мирскую систему ценностей с ног на голову. И это не просто теоретическая переориентация, так как Лука с очевидным одобрением описывает радикальную тенденцию делиться имуществом, свойственную раннехристианским общинам в Иерусалиме (Деян. 2:44 и далее;

<sup>747</sup> Теме бедности и богатства в Евангелии от Луки и в Деяниях специально посвящено несколько исследований. См. в особенности: L. T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (Missoula, 1977); D. P. Secombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts* (Linz, 1983); T. E. Schmidt, *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels* (Sheffield, 1987), 135-62. В каждом из этих трудов символическое значение ветхозаветной темы «нищих» для Луки определяется по-разному. Шмидт считает, что Лука не столько заботится о бедных, сколько призывает учеников освободиться от материального.

Деян. 4:32 — 5:11). «Благая Весть для нищих», которую принес Иисус, привела к созданию нового типа общества, альтернативного порядка, в котором больше не существует условных ценностей человеческого общества и разделительных внутренних барьеров.<sup>748</sup>

### Святой Дух

Лука в своем евангелии чаще упоминает Святого Духа, чем Матфей и Марк (в особенности в Лк. 1 — 2); в Лк. 24:49 загадочное упоминание об «обетовании Отца» и «силе свыше» подводит нас к теме, которая станет главной во втором томе произведений Луки, который справедливо называют «Деяниями Святого Духа». Деян. 1 — период ожидания (Деян. 1:4-8), и только после пришествия Духа на Пятидесятницу в Деян. 2 служение учеников может начаться. С этого момента Лука постоянно подчеркивает, что именно Дух Святой вселяет в учеников силу свидетельствовать (Деян. 4:8,31; 5:32; 6:10; 7:55) и задает направление их служению (Деян. 8:29,39; 10:19; 13:2,4; 16:6-10). Всей операцией руководит Дух; без Духа не было бы никакой миссии и Луке не о чем было бы рассказывать.

Конечно же, это по-прежнему миссия Иисуса; Дух — это Дух Иисуса (Деян. 16:7), наделяющий церковь способностью свидетельствовать об Иисусе (Деян. 1:8). Верующие принимают Духа, когда крестятся во имя Иисуса (Деян. 2:38; 10:43-48 и т. д.). Даже великий дар Духа на Пятидесятницу описывается как деяние Иисуса (Лк. 24:49), вознесенного Господа, Который «излил то, что вы ныне видите и слышите» (Деян. 2:33).<sup>749</sup> Таким образом, дар Духа дается церкви в первую очередь затем, чтобы она была готова свидетельствовать об Иисусе. «Этот аспект миссионерства, вероятно, представляет собой самый важный момент этой истории [Пятидесятницы] в глазах

<sup>748</sup> По поводу того, в какой степени Лука хотел подвести своих читателей к конкретным общественно-политическим выводам, единого мнения нет. Авторы, упомянутые в предыдущей сноске, больше внимания уделяют проблеме индивидуального ученичества, но некоторые исследователи придают теме политический ракурс, например: R. J. Cassidy, *Jesus, Politics, and Society* (Maryknoll, NY, 1978); R. J. Cassidy and P. J. Sharper (ed.), *Political Issues in Luke-Acts* (Maryknoll, NY, 1983). Теория о том, что Лука предвидел буквальное возвращение к ветхозаветной системе юбилеев, выдвигается в R. B. Sloan, *The Favorable Year of the Lord* (Austin, 1977). П. Ф. Эслер (P. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, 222) считает, что Лука «напоминает богачам, что их шансы на спасение зависят от щедрости по отношению к бедным, даже если конкретные проявления этой щедрости нарушают общепринятые нормы и общепринятые обычаи».

<sup>749</sup> О значении и природе связи между Иисусом и Духом в Евангелии от Луки и в Деяниях пишет М. М. Тернер, «Jesus and the Spirit in Lucan Perspective», *TB* 32 (1981), 3-42. Тернер, отвечая Данну (J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* [London, 1970], esp. pp. 23-37), отмечает, что опыт Иисуса с Духом становится для будущих христиан архетипом. Тернер подчеркивает скорее уникальность отношений Иисуса с Духом. В другом своем труде («The Spirit of Christ and Christology», in H. N. Rowdon [ed.], *Christ the Lord* [Leicester, 1982], 168-90) Тернер исследует христологическое значение этих отношений, опять же в первую очередь используя труды Луки.

Луки». <sup>750</sup> (См. также ниже, с. 409-416, о том, как ранняя церковь толковала значение Пятидесятницы.)

«С самого начала деятельность Святого Духа была отличительным признаком нового века». <sup>751</sup> Дж. Д. Дж. Данн <sup>752</sup> обращает особое внимание на то, с какой симпатией и энтузиазмом Лука изображает харизматических первых христиан после Пятидесятницы, совершавших чудеса и произносивших пророчества. Учение Луки о Духе побудило его, по мнению Данна, создать идеализированный образ ранней церкви как спонтанного «духовного» сообщества, в котором формальные структуры более позднего новозаветного христианства еще не развились.

Существует мнение, что для Луки Святой Дух, действовавший через церковь, занял место эсхатологической надежды, что для него текущая жизнь церкви *и была* эсхатологией, уже реализовавшимся «новым веком Духа». Отчасти из-за этого бытует мнение о «деэсхатологизации» Лукой евангелия, которое мы обсуждали выше. Пришествие Святого Духа — исполнение эсхатологических надежд Ветхого Завета (Деян. 2:16-21), Его присутствие ознаменовало начало века церкви, на что обращает наше внимание Лука. В Деяниях есть отдельные намеки на будущее свершение (Деян. 3:21; 17:31 и т.д.), но это явно не основная тема книги.

Вероятно, это можно утверждать по отношению к Деяниям, но в своем евангелии тот же Лука, как мы уже видели, ясно учит парусии, причем это не пустая и формальная вера, но ожидание неизбежного, которое должно побудить людей следовать за Христом. Учение о присутствии Духа в церкви и убеждение в том, что миссия церкви должна быть завершена, не обязательно несовместимы с представлением о том, что, рано или поздно, во славе вернется Тот, о Ком свидетельствует Дух. Если бы Лука написал только евангелие, никто не предположил бы, что акцент на Духе заменяет собой эсхатологию; просто тема Деяний такова, что их автору показалось более уместным сделать акцент на текущей работе Духа в церкви.

Итак, два произведения Луки внесли существенный вклад в Новый Завет, в некоторых вопросах предложив иную точку зрения. Лука оставил нам разработанное богословие спасения, основанное на опыте церкви, выполняющей свое призвание как орудие продолжения миссии Иисуса по отношению ко всем народам, — миссии, которая от начала до конца является не просто человеческим предприятием, но проводится согласно замыслу и в силе Духа Иисуса.

<sup>750</sup> I. H. Marshall, «The Significance of Pentecost», *SJTh* 30 (1977), 347-69, цитата со с. 365.

<sup>751</sup> I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 91.

<sup>752</sup> J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (London, 1975), 157-96.



## **II. Евангелие от Иоанна**





## 17. Проблема критики

Более подробную библиографию см.: E. Malatesta, *St. John's Gospel, 1920-1965* (1967).

Обзоры толкований: A. M. Hunter, *Interpreting the NT, 1900-1950* (1951), 78-92; W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, rev. C. K. Barrett (1955); D. M. Stanley, «The Johannine Literature», *ThSt* 17 (1956), 516-31; C. L. Mitton, «The Provenance of the Fourth Gospel», *ET* 71 (1959-60), 337-40; R. H. Fuller, *The NT in Current Study* (1962), 101-32; A. M. Hunter, «Recent Trends in Johannine Studies», *Teaching and Preaching the NT* (1963), 59-73; R. E. Brown, «The Kerygma of the Gospel according to St. John», *NT Issues*, ed. R. Batey (1970), 210-25; R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel* (1975); idem, «The Gospel of John in Current Research», *RSR* 9 (1983), 314-23; S. S. Smalley, «Keeping Up with Recent Studies: St. John's Gospel», *ET* 97 (1986), 102-8; S. Neill and T. Wright, *The Interpretation of the NT 1861-1986* (1988), 335-47; D. M. Smith, «Johannine Studies», in *The NT and Its Modern Interpreters*, ed. E. J. Epp and G. W. MacRae (1989), 271-96.

Проблема критики: помимо стандартных введений в Новый Завет, см.: W. F. Albright, «Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of John», *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. W. D. Davies and D. Daube (1956), 153-71; G. D. Kilpatrick, «The Religious Background of the Fourth Gospel», in *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F. L. Cross (1957), 34-66; O. Cullmann, «A New Approach to the Interpretation of the Fourth Gospel», *ET* 71 (1959-60), 8-12, 39-43; A. J. B. Higgins, *The Historicity of the Fourth Gospel* (1960); H. M. Teeple, «Qumran and the Origin of the Fourth Gospel», *NT* 4 (1960), 6-25; C. K. Barrett, «The Theological Vocabulary of the Fourth Gospel and of the Gospel of Truth», *Current Issues in NT Interpretation*, ed. W. Klassen and G. F. Snyder (1962), 210-23; J. Munck, «The NT and Gnosticism», *ibid.*, 224-38; J. A. T. Robinson, «The New Look on the Fourth Gospel», *Twelve NT Studies* (1962), 94-106; R. E. Brown, «The Gospel of Thomas and St. John's Gospel», *NTS* 9 (1962-63), 155-77; C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963); F. Mussner, *The Historical Jesus in the Gospel of St. John* (1967); R. E. Brown, *NT Essays* (1968), 77-271; A. M. Hunter, *According to John. The New Look at the Fourth Gospel* (1968); J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (1968); J. Marsh, *The Gospel of St. John* (1968), 17-81; R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John* (1968), 1:11-217; L. Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (1969); G. W. MacRae, «The Fourth Gospel and Religionsgeschichte», *CBQ* 32 (1970), 13-24; R. Schnackenburg, «On the Origin of the Fourth Gospel», *Jesus and Man's Hope* (1970), 1:223-46; R. A. Culpepper, *The Johannine School* (1975); O. Cullmann, *The Johannine Circle* (1976); C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, 2nd ed. (1978), 3-145; S. S. Smalley, *John. Evangelist and Interpreter* (1978); R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (1979); D. M. Smith, *Johannine Christianity. Essays on Its Setting, Sources and Theology* (1984); J. A. T. Robinson, *The Priority of John* (1985); J. Ashton (ed.), *The Interpretation of John* (1986); M. Hengel, *The Johannine Question* (1989); J. D. G. Dunn, «Let John Be John — A Gospel for Its Time», in *The Gospel and the Gospels*, ed. P. Stuhlmacher (1991), 293-322; D. M. Smith, *John among the Gospels: The Relationship in Twentieth Century Research* (1992).

**Богословие Иоанна:** помимо стандартных введений в богословие Нового Завета, см. следующее: W.F.Howard, *Christianity according to St. John* (1946); C.H.Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953); E.Schweizer, «Orthodox Proclamation», *Int* 8 (1954), 387-403; F.L.Cross (ed.), *Studies in the Fourth Gospel* (1957); A.Corell, *Consummatum Est* (1958); E.R.Achtemeier, «Jesus Christ, the Light of the World. The Biblical Understanding of Light and Darkness», *Int* 17 (1963), 439-49; T.W.Manson, *On Paul and John* (1963); R.Schnackenburg, «The Theology of St. John», *NT Theology Today* (1963); J.Crehan, *The Theology of St. John* (1965); W.Grossouw, *Revelation and Redemption: An Introduction to the Theology of St. John* (1965); R.E.Brown, «Crucial Questions in John's Theology», *The Gospel According to St. John* (1966), 1:cv-cxxviii; W.D.Davies, «The Fourth Gospel», *Invitation to the NT* (1966), 373-518; F.V.Filson, «The Gospel of Life. A Study in the Gospel of John», in *Current Issues in NT Interpretation*, ed. W.Klassen and G.F.Snyder (1968), 111-23; E.Käsemann, *The Testament of Jesus according to John 17* (1968); R.Schnackenburg, «Theological and Topical Interests», *The Gospel according to St. John* (1968), 1:153-72; J.M.Boice, *Witness and Revelation in the Gospel of John* (1970); J.L.Price, «The Search for the Theology of the Fourth Evangelist», in *NT Issues*, ed. R.Batey (1970), 226-41; B.Lindars, *Behind the Fourth Gospel* (1971), 61-79; C.K.Barrett, *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, 2nd ed. (1978), 67-99; J.Painter, *Reading John's Gospel Today* (1980); R.A.Whitacre, *Johannine Polemic* (1982); R.A.Culpepper, «The Theology of the Gospel of John», *Rev and Exp* 85 (1988), 417-32; G.R.Beasley-Murray, *Gospel of Life: Theology in the Fourth Gospel* (1991).

В главах, посвященных миссии и учению Иисуса, мы прежде всего использовали синоптические евангелия и лишь иногда — упоминания о Евангелии от Иоанна. При некритическом подходе учение Иисуса изучают как синтез всех четырех евангелий; но критическое библейское богословие рассматривает Евангелие от Иоанна отдельно. И это не случайно. Евангелие от Иоанна так отличается от синоптических, что просто необходимо со всей ответственностью ответить на вопрос: точно ли в нем передано учение Иисуса, или же верующие христиане так модифицировали предание, что история утонула в богословском толковании.

### *Отличия между Евангелием от Иоанна и синоптическими евангелиями*

Не следует упускать из вида отличия между Евангелием от Иоанна и синоптическими евангелиями. Богословские различия сопровождаются отличиями в подаче материала. По-разному описывается география служения Иисуса. В синоптических евангелиях служение Иисуса, за исключением последней недели, в основном разворачивается в Галилее, в то время как у Иоанна Он несколько раз посещает Иерусалим. Отличается порядок событий. В синоптических евангелиях упоминается только одна пасха и, по-видимому, освещаются события одного года или двух лет; у Иоанна же рассказывается по меньшей мере о трех пасхах (Ин. 2:13; 6:4; 13:1), а может быть, и о четырех (Ин. 5:1). У Иоанна нет некоторых важных материалов, включенных в синоптические евангелия: рождения Иисуса, Его крещения, преображения, изгнания бесов, душевных мук в Гефсиманском саду, последней вечера, речи на Елеонской горе.

Очень существенное отличие, тесно связанное с богословской проблематикой, — литературная форма. Самый характерный для синоптических евангелий жанр — притча; они содержат также множество кратких, выразительных изречений, которые легко запомина-

ются, и небольших вставных эпизодов, сопровождаемых наставлениями. У Иоанна Иисус произносит длинные речи. Притчи в значительной степени вытеснены этими речами, многие краткие фразы опущены.

Отличается и стиль греческого языка. Простой бессоюзный язык Евангелия от Иоанна характерен также для посланий этого автора. Скорее всего, это может объясняться тем, что язык, на котором Иоанн излагает учение Иисуса, был для него родным. Проще сделать именно такой вывод, чем считать, что стиль Иоанна подвергся ассимиляции под влиянием стиля Иисуса и что Иоанн писал свои послания на языке, которому научился у Иисуса.

Если этот вывод верен и Иоанн писал свое евангелие на родном языке, возникает следующий вопрос: в какой степени богословие евангелия принадлежит Иисусу, а в какой — самому Иоанну? До какой степени Иоанн ассимилировал учение Иисуса, и как отделить толкование Иоанна от собственных идей Иисуса?

Для ученых это не проблема, так как у Иоанна отсутствуют некоторые из наиболее важных тем синоптических евангелий; и одновременно он расставляет свои акценты, которых нет в синоптических евангелиях. Иоанн ничего не говорит о покаянии; в евангелии даже нет соответствующих слов, ни глаголов, ни существительных. Царство Божье, центральная тема синоптических евангелий, тоже практически исчезло из учения Иисуса (см. Ин. 3:3,5; 18:36). Его место в качестве основного учения Иисуса заняло понятие жизни вечной. Вечная жизнь упоминается в синоптических евангелиях несколько раз, но всегда как будущее эсхатологическое благословение (Мк. 9:43,45 и параллельные; Мф. 7:14; 25:46); в то время как у Иоанна основной акцент ставится на вечной жизни как благословении, уже сбывшемся в настоящем времени (Ин. 3:36 *et passim*).

С другой стороны, некоторые из главных тем Иоанна отсутствуют в синоптических евангелиях. Вероятно, самое характерное выражение у Иоанна — *ego eimi*: «Я есмь хлеб жизни» (Ин. 6:35); «Я свет миру» (Ин. 8:12); «Я дверь овцам» (Ин. 10:7); «Я есмь пастырь добрый» (Ин. 10:11); «Я есмь воскресение и жизнь» (Ин. 11:25); «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6); «Я есмь истинная виноградная Лоза» (Ин. 15:1). Все эти заявления делаются совершенно осознанно: «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8:58).

Не только конкретные богословские акценты расставлены по-разному, но само строение Евангелия от Иоанна отличается от синоптических евангелий. В синоптических евангелиях учение Иисуса основано прежде всего на иудейской апокалиптике, с ее ожиданием эсхатологического деяния Бога, которое приведет историю к завершению и установит Царство Божье Грядущего Века. Дуализм их темпорален, это противопоставление двух веков, настоящего и будущего (Мк. 10:15; Мф. 7:21).

Иоанн, на первый взгляд, мыслит иначе. Ни слова об этом веке и Веке Грядущем. Никакой проповеди на Елеонской горе, с ее эсхатологическими предсказаниями конца этого века и пришествия во славе Сына Человеческого для учреждения Царства Божьего. Кажется, что этот темпорально-эсхатологический дуализм заменен дуализмом иного рода. Вместо противопоставления настоящего и будущего — противопоставление низа и верха, небес и земли, области Бога и области мира. Самое выразительное изречение на эту тему — «вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира» (Ин. 8:23; см. также Ин. 3:12-13,31; 6:33,62). Слово «мир» (*kosmos*), которое в синоптических евангелиях встречается всего несколько раз, у Иоанна становится одним из наиболее любимых и обозначает царство человечества и человеческие дела, противопоставленные горнему миру и правлению Бога. Когда Иисус говорит, что Его власть не от мира сего (Ин. 18:36), Он имеет в виду, что это не власть человеческих правительств, а власть Божья.

Другой впечатляющий момент в дуализме Иоанна — противопоставление тьмы и света. В первых же словах евангелия звучит тема конфликта между светом и тьмой. «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1:5). Этот мир — царство тьмы, а Бог — свет (1 Ин. 1:5), Иисус же пришел, чтобы принести свет во тьму (Ин. 3:19; 8:12; 12:46). Существует только один источник подлинного света; «всякий», кто ищет света, может обрести его во Христе (Ин. 1:9).<sup>753</sup> Свет по-прежнему сияет, и тьма не способна заглушить его (Ин. 1:5). Противопоставление света и тьмы представляет собой еще один аспект контраста между небесами и миром, о котором мы уже говорили, и этот «вертикальный» дуализм, как нам представляется, заменяет темпорально-эсхатологический дуализм синоптических евангелий. Основной словарный запас Иисуса у Иоанна не такой, как в синоптических евангелиях. Помимо таких понятий, как вечная жизнь, свет и тьма, у Иоанна часто встречаются и другие выражения, которые в синоптических евангелиях весьма редки; например, это глагол «любить» и существительное «любовь»; «истина», «истинный» и «подлинный» (*alēthinos*); знать; работать; мир; судить; пребывать; посылать; свидетельствовать и в особенности верить во что-либо (*eis*). Более того, у Иоанна отсутствуют слова, являющиеся в синоптических евангелиях наиболее распространенными: праведный; сила или чудо (*dynamis*); смилостивиться или пожалеть; призывать; каяться; притча; молиться.<sup>754</sup>

<sup>753</sup> Всякий человек потенциально может обрести, но не всякий обретает фактически. См.: W.F.Howard in *IB* 8:470. Однако глагол «просвещает» может обозначать «проливать свет на что-либо», т.е. показывает, хороший это человек или плохой. Свет — это не только просвещение, но и вердикт суда.

<sup>754</sup> См. таблицу в С.К. Barnett, *John*, 5-6.

### Контекст Евангелия от Иоанна

Такие поразительные различия между Евангелием от Иоанна и синоптическими евангелиями побудили многих ученых прошлого поколения считать это евангелие продуктом эллинистического мира II века, преобразившим послание Иисуса о Царстве Божьем в эллинистическую религию спасения. «На протяжении многих лет большинство критиков полагало, что от Иоанна — “евангелие эллинистов”; оно было написано греческим мыслителем для греков и является поворотным пунктом на пути эллинизации христианской веры».<sup>755</sup>

Если рассматривать это евангелие таким образом, то оно далеко от Иисуса. Его автора интересует вечная истина, а не объективные факты; богословие, а не история. Чудеса для него — только символ духовной реальности; изречения аллегоричны.<sup>756</sup> Затем были обнаружены три рукописи, содержащие, полностью или частично, Евангелие от Иоанна и восходящие к началу II века, что сделало такую точку зрения неприемлемой.<sup>757</sup> Но поиск религиозного *Sitz im Leben* («жизненного контекста»), который позволил бы объяснить язык и богословие Иоанна, продолжался.<sup>758</sup> Невозможно отрицать, что кое-какая характерная для Иоанна терминология очень похожа на язык Герметического корпуса — собрания религиозных писаний, созданного в Египте предположительно во II — III веках. Здесь много говорится о свете и жизни, слове, спасении посредством познания, а также рождении заново или свыше. Ч.Х.Додд считает, что Герметический корпус в значительной степени помогает понять Иоанна.<sup>759</sup> Однако многие из важных *богословских* терминов Герметического корпуса, такие как *gnōsis*,<sup>760</sup> *mystērion*, *athanasia*, *demiourgos* и *nous*, — у Иоанна отсутствуют, и язык вообще больше напоминает Септуагинту, чем Герметический корпус.<sup>761</sup>

Бультман выдвинул критическую точку зрения, которая была принята многими из его учеников, а именно: на основании мандейской литературы VII — VIII веков по Р.Х. можно восстановить дви-

<sup>755</sup> С.К.Barrett, *John*, 3. Хороший пример такого мнения — E.F.Scott, *The Fourth Gospel: Its Purpose and Its Theology* (1906). Э.Казман утверждал, что христология Иоанна — это наивный докетизм, ответвление основного течения христианского богословия. E.Käsemann, *The Testament of Jesus* (1968).

<sup>756</sup> B.W.Bacon, *The Gospel of the Hellenists* (1933).

<sup>757</sup> J.L.Price, *Interpreting the NT* (1961), 546.

<sup>758</sup> См. обзор недавних исследований в: W.F.Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism* (1955); С.Н.Dodd, *The Fourth Gospel* (1953), 3-130; R.E.Brown, *John*, 1:lii-lxv; W.G.Kümmel, *Introduction to the NT* (1966), 154-61; R.Schnackenburg, *John*, 1:119-52.

<sup>759</sup> С.Н.Dodd, *The Fourth Gospel*, 10-53 *et passim*. Сходство между Иоанном и Герметическим корпусом хорошо показано в W.D.Davies, *Invitation to the NT* (1966), 398-408.

<sup>760</sup> У Иоанна есть только в глагольной форме.

<sup>761</sup> G.D.Kilpatrick. «The Religious Background of the Fourth Gospel», in *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F.L.Cross (1957), 36-44.

жение, восходящее к дохристианским временам и представляющее собой синкретизм, сочетание популярной древнегреческой философии и восточного мистицизма, т.е. нечто вроде «протогностической» религии. Этот дохристианский «гнозис» привел к возникновению полномасштабного гностицизма во II — III веках по Р.Х., отраженного в произведениях таких отцов церкви, как Ириней. Обычно критики считают гностицизм II века чисто христианской ересью, но сторонники этой новой точки зрения полагают, что он был лишь кристаллизацией движения, по сути своей существовавшего и до христианства и сильно повлиявшего на богословие Иоанна. Суть гностического богословия — космологический дуализм, в котором материальный мир воспринимается как зло. Души людей, принадлежащие к небесному царству света и жизни, упали в материальный мир тьмы и смерти. Бог послал людям небесного искупителя, чтобы просветить их, послав им знание (*gnōsis*) об их истинной природе, таким образом предоставив им возможность в момент смерти избежать привязанности к материальному миру и вернуться в свой истинный небесный дом. Небеса — настоящий дом человечества; мир — темница. Спасение основано на знании, которым делится с людьми сходящий в мир и возносящийся на небеса божественный искупитель.<sup>762</sup>

Ученые ведут бурные споры по поводу влияния гностического богословия на христианство, в частности на идею вечно существовавшего, воплощенного и вознесенного Христа. Следует подчеркнуть, что, в то время как гностическое богословие можно обнаружить в трудах христианских еретиков II века, теория о дохристианском синкретическом движении, оказавшем влияние на христианскую, в особенности иоанновскую, христологию, — критическая реконструкция, основанная на постхристианских текстах. Гностические тенденции действительно существовали и в иудаизме, и в эллинизме, но образа небесного искупителя нет ни в одном из дохристианских документов.<sup>763</sup>

В 1947 г. в Наг Хаммади (Египет) была обнаружена гностическая библиотека, состоящая из тринадцати рукописей; она содержала сорок девять различных документов и оказалась первым крупным собранием первоисточников по египетскому гностицизму.<sup>764</sup> Робинсон

<sup>762</sup> См. R. Bultmann, *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting* (1956), 163ff. См. также H. Jonas, *The Gnostic Religion* (1958).

<sup>763</sup> См. R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem* (1958); *Gnosis and the NT* (1968); J. Munck, «The NT and Gnosticism», in *Current Issues in NT Interpretation*, ed. W. Klassen (1962), 224-38. О дохристианском гностическом движении см. очерки G. Quispel, R. McL. Wilson, and H. Jonas, «Gnosticism and the NT», in *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J. P. Hyatt (1965), 252-93.

<sup>764</sup> Краткий обзор см. в W. C. van Unnik, *Newly Discovered Gnostic Writings* (1960); более подробно — J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (1958); наиболее свежие данные — J. M. Robinson, «The Coptic Gnostic Library Today», *NTS* 14 (1968), 356-401.

выражает надежду, что эти документы позволят установить связь между дохристианской иудейской литературой и христианским гностицизмом,<sup>765</sup> но один из наших лучших знатоков эллинистической религии убежден, что новые тексты из Наг Хаммади «полностью подтверждают традиционный взгляд на гностицизм как христианскую ересь, основанную на спекулятивном знании».<sup>766</sup> Нок напоминает нам также, что в Герметическом корпусе нет образа искупителя как личности.

Есть и другое археологическое открытие, внесшее революционный вклад в изучение контекста Евангелия от Иоанна. В 1947 г. в Кумране, на берегах Мертвого моря, было случайно обнаружено несколько древних свитков, после чего ученые нашли остатки библиотеки сепаратистской группы монахов, которых определили как ессеи или их предшественников.<sup>767</sup> По мысли и языку кумранские свитки и Иоанн так поразительно совпадают, что многие ученые решили: между ними существует несомненная связь. Возможно, Иоанн Креститель был в Кумране, когда уходил в пустыню.<sup>768</sup>

Хотя прямую связь между Иоанном и кумранскими свитками установить невозможно, сходство между ними показало, что в Евангелии от Иоанна стилистика и языка, и мысли могла быть характерна для Палестины середины I века по Р.Х., — прежнее поколение ученых еще не осмеливалось это утверждать. Это привело к «Новому взгляду на Евангелие от Иоанна»,<sup>769</sup> и в посвященной ему критике произошла настоящая революция. Многие современные ученые признают теперь, что у Иоанна отражено здоровое предание, независимое от синоптического и возникшее в Палестине в период с 30 по 66 гг. по Р.Х.,<sup>770</sup> так что историческая ценность, приписываемая сейчас Евангелию от Иоанна, прошлому, более консервативному поколению ученых и не снилась.

<sup>765</sup> J.M. Robinson in *NTS* 14, 380. Фигура небесного искупителя появляется в коптском «Апокалипсисе Адама», но неясно, относится ли он к дохристианской традиции. См.: G.W. MacRae, «The Coptic Gnostic Apocalypse of Adam», in *Heythrop Journal* 6 (1965), 27-35; K. Rudolph in *TLZ* 90 (1965), 361-62.

<sup>766</sup> A.D. Nock, «Gnosticism», *HTR* 57 (1964), 276.

<sup>767</sup> Об этой общине и значении ее рукописей см. K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the NT* (1958); F.M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (1957); J.T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (1959). Хороший перевод кумранских текстов см. в A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961).

<sup>768</sup> R.E. Brown, «The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles», in *NT Essays* (1968), 138-73. О других возможных связях см. в W.G. Kümmel, *Introduction to the NT*, 156-58. L. Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (1969), 353, допускает если не прямую, то косвенную связь.

<sup>769</sup> J.A. T. Robinson, *Twelve NT Studies* (1962), 94-106; см. также A.M. Hunter, *Accord-ing to John. The New Look at the Fourth Gospel* (1968).

<sup>770</sup> C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963). Додд, однако, не прибегает к кумранским рукописям для подкрепления своего мнения.

### Язык и богословие Иоанна

Однако и с учетом всего сказанного проблема различий между Иоанном и синоптическими евангелиями все равно остается. И осложняется дело тем, что язык и богословие евангелия очень похожи на язык и богословие 1 Иоанна. Мы должны рассмотреть и альтернативное мнение, гласящее, что Евангелие от Иоанна явилось конечным продуктом предания, которое Иоанн запомнил, провозглашал и над которым размышлял, пока полностью не проникся этим преданием и не выразил его своими собственными словами, в контексте собственных идей. Если язык и мысли исходят скорее от Иоанна, чем от Иисуса, возникает проблема: не был ли автор евангелия более гениальным творцом по сравнению с Иисусом?<sup>771</sup>

Есть и еще один вариант решения: Иоанн сознательно переоформил высказывания Иисуса так, чтобы они соответствовали современной ситуации, основывая свой труд на авторитете Самого Иисуса, теперь прославленного и воскресшего из мертвых и продолжающего учить Свой народ через Духа Святого (Ин. 14:26; 16:12).<sup>772</sup>

Еще одно решение заключается в том, что Иисус был слишком великим учителем, чтобы ограничить Его учение каким-то одним стилем или языком. Вероятно, с толпами в Галилее Он говорил ярким, живописным языком притчи, а с более образованными обитателями Иерусалима и собственными учениками вел глубокомысленные и ученые речи.<sup>773</sup> Тут возникает неясность с речью о хлебе жизни в Ин. 6, которая произносится в Галилее после того, как пять тысяч человек были накормлены несколькими хлебами, и стилистически оформлена на свойственном Иоанну языке. Однако в Ин. 6:59 сказано, что речь Иисуса прозвучала в синагоге Капернаума и не была обращена к толпам, и недавние исследования показали, что идеи, отраженные в этой речи, вполне соответствуют иудейским представлениям о пасхе.<sup>774</sup> Возможно, в последние дни Иисус действительно вел Себя по-другому, чтобы открыть Своим ученикам более глубокие истины о Себе и Своем служении, а Иоанн сознательно избрал именно этот язык для всего евангелия. Наверное, мы никогда не сможем окончательно разрешить эту проблему. Уместно будет процитировать убедительные слова У.Ф.Олбрайта:

<sup>771</sup> D.Guthrie, *NT Introduction* (1990<sup>4</sup>), 308.

<sup>772</sup> G. W.Barker et al., *The NT Speaks* (1969), 395. Подробно это мнение отстаивает ученый-католик F.Mussner, *The Historical Jesus in the Gospel of St. John* (1967).

<sup>773</sup> D.Guthrie, *NT Introduction*, 307ff. См. также Н.Риесенфельд, *The Gospel Tradition and Its Beginnings* (1957), 28. Р.Е.Браун, *John*, 1:lxiv, признает, что стилистика речи Иисуса, вероятно, менялась, а А.Дж.Б.Хиггинс считает, что фразеология и идеи Иисуса были, скорее всего, «иоанновскими». См.: А.Дж.Б.Хиггинс, «The Words of Jesus according to St. John», *BJRL* 49 (1966-67), 384.

<sup>774</sup> В.Гärtner, *John 6 and the Jewish Passover* (1959). Р.Е.Браун, *John*, 1:xliv, полагает, что Ин. 6 основана на подлинной традиции.



Фундаментальной разницы между учением Евангелия от Иоанна и учением синоптических евангелий нет; контраст проявляется только во внимании предания к определенным аспектам учения Христа, в особенности тем, которые, как нам кажется, наиболее близки к учению ессеев.

Ничто не свидетельствует об искажении или фальсификации учений Иисуса или о добавлении к ним какого-то жизненно нового элемента. Мы охотно допускаем, что выбор тем евангелия определялся потребностями ранней церкви, но нет повода считать, что потребности церкви могли привести к изобретениям или нововведениям, имеющим богословское значение.

В особенности странно, когда критики и богословы Нового Завета предполагают, что мышление Иисуса было настолько ограниченным, что любое явное несопадение Евангелия от Иоанна Иоанна и синоптических евангелий вызвано разногласиями между раннехристианскими богословами. Даже великих мыслителей разные друзья и слушатели истолковывали по-разному, выбирая из увиденного и услышанного то, что казалось им более гениальным или полезным.<sup>775</sup>

Это не значит, что мы можем не принимать во внимание разницу между Евангелием от Иоанна и синоптическими евангелиями, в особенности в том, что касается богословских акцентов. Трудно не прийти к выводу, что Иоанн дает нам больше богословских толкований, чем авторы синоптических евангелий. Но давно прошел тот день, когда мы считали синоптические евангелия «просто» историей. Их авторы были убеждены, что Иисус — Мессия и Сын Божий (Мк. 1:1), и писали свое «благовестие» в свете этой веры. Синоптические евангелия — не только история, но и богословие.<sup>776</sup> Иоанн лишь делает более явным то, что в синоптических евангелиях всегда присутствует скрыто, а иногда и выходит на поверхность (Мф. 11:25-30). «Разница между ними не в том, что Иоанн — богослов, а остальные — нет, просто богословие у них у всех проявляется по-разному».<sup>777</sup> Истолкованная история может точнее отражать ход событий, чем просто их хроникальное изложение. Если Иоанн — толкователь-богослов, то это толкование исторических событий, в подлинности которых он убежден. Очевидно, что и синоптические евангелия не призваны дать отчет об *ipsisima verba* Иисуса или представить Его жизнеописание. Это — портреты Иисуса, обобщенное изложение Его учения. Матфей и Лука свободно распорядились материалом Марка и передавали

<sup>775</sup> W.F.Allbright, «Recent Discoveries in Palestine and The Gospel of John», in *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. W.D.Davies and D.Daube (1956), 170-71.

<sup>776</sup> См. G.E.Ladd, *The NT and Criticism* (1967), 153ff.

<sup>777</sup> A.M.Ward in *ET* 81 (1969/70), 69.

учение Иисуса достаточно вольно.<sup>778</sup> Если Иоанн пишет еще свободнее, чем Матфей и Лука, то причина этому — желание дать более глубокий и в конечном итоге более отвечающий реальности портрет Иисуса. Историческое, «объективное» предание так переплетено с рассказом Иоанна, что их невозможно отделить друг от друга.<sup>779</sup>

### Вывод

Тот факт, что Иоанн пишет глубокое богословское толкование, никак не объясняет особую форму и особый язык его евангелия. Сходство между Иоанном и кумранскими рукописями показывает как минимум, что язык и идеи евангелия могли быть характерны для Палестины начала I века по Р.Х. Это не объясняет нам, почему Евангелие от Иоанна иное по форме. Тезис, что евангелие следует понимать как продукт эллинистической философии или гностической мысли, почти ничем нам здесь не помогает.<sup>780</sup> Однако сходство между произведениями Иоанна и древнегреческими идеями вряд ли могло быть случайным, несмотря на сходство с кумранскими свитками. Вероятно, ключ к этой проблеме можно найти в 1 Иоанна, где звучат те же идеи, что и в евангелии: то, что Иисус пришел во плоти, отрицается (1 Ин. 4:2). В церкви возникли лжеучителя, воплощающие дух антихриста (1 Ин. 2:18-19) и отрицающие мессианство Иисуса. Если евангелие, как и 1 Иоанна,<sup>781</sup> было написано для опровержения возникающего гностицизма, становится понятно, почему он выбрал именно такой язык и такое послание. Иоанн пользуется знакомыми гностикам словами и идеями для опровержения гностических тенденций. Язык этот в основе своей возник в Палестине и восходит, без сомнения, к самому Иисусу. Но Иоанн предпочел сформулировать все свое евангелие на этом языке, который, вероятно, Господь наш использовал только в беседах со Своими учениками или богословских спорах с учеными книжниками, чтобы вывести полное значение вечного Слова, ставшего плотью (Ин. 1:14) в историческом пришествии Иисуса Христа.<sup>782</sup>

В любом случае, наша задача при изучении богословия Евангелия от Иоанна — не только обнаружить, как мыслил его автор, но и проследить, в чем его сходство с синоптическими евангелиями и

<sup>778</sup> См. G. E. Ladd, *The NT and Criticism*, ch. 5.

<sup>779</sup> R. Schnackenburg, «The Origin of the Fourth Gospel», in *Jesus and Man's Hope* (1970), 226.

<sup>780</sup> См. критику Казмана в A. M. Ward in *ET* 81 (1969-70), 72.

<sup>781</sup> См. F. V. Filson, «First John: Purpose and Message», *Int* 23 (1969), 268ff.

<sup>782</sup> О «двустороннем историческом видении» Иоанна, т.е. адаптации исторических событий к текущей ситуации, прекрасно написано в очерке J. P. Martin, «History and Eschatology in the Lazarus Narrative», *SJTh* 17 (1964), 332-43.

Есть много разных теорий по поводу замысла Иоанна. См.: общий обзор в W. G. Kümmel, *Introduction to the NT*, 161-65; R. E. Brown, *John*, 1:lxvii-lxxix.

чем оно отличается от них. Предлагает ли Иоанн принципиально иное богословие, или же по сути оно то же, только акценты расставлены по-другому? Таковы две составляющие стоящей перед нами задачи.<sup>783</sup>

---

<sup>783</sup> \* Следует отметить, что сегодня между Евангелием от Иоанна и синоптическими евангелиями находят больше сходства, чем в начале XX века. Считается, что Иоанн как исторический источник заслуживает по крайней мере некоторого уважения; синоптические же евангелия рассматриваются как богословские документы, сознательно отходящие от предания. Тем не менее Евангелие от Иоанна по-прежнему считается практически уникальным, если принять во внимание волюность, с какой в нем пересказывается история Иисуса. Таким образом, Иоанн часто акцентирует то, что в синоптических евангелиях остается лишь намеком. Он пересказывает историю, пользуясь всеми преимуществами, какие дает ему знание о событиях после воскресения, и объясняет читателям полное значение слов Иисуса. Это не дословная передача высказываний Иисуса и не строго буквальная летопись Его деяний (впрочем, это же можно сказать и о синоптических евангелиях!). От этого история делается не менее, но только более достоверной. Если синоптические евангелия — это богословская *история*, то Евангелие от Иоанна — история *богословская*. В обоих случаях необходимы оба слова. Иоанн обрабатывает суть предания так, чтобы безошибочно объяснить исторического Иисуса церкви того времени. В этом отношении его рассказ правдив.

## 18. Дуализм Иоанна

Литература: На английском языке очень мало литературы, в которой обсуждается сложная проблема дуализма Иоанна в контексте иудаизма и эллинистической философии. Даже немецкие труды неудовлетворительны. О. Böcher, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums* (1965), обнаруживает основы дуализма Иоанна в Ветхом Завете, а не в более поздних иудейских писаниях, и не рассматривает эллинистический дуализм. См. «Dualism: Greek, Iranian, Jewish», *HERE* (1912), 5:107-16; С.Н. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 103-9; R. Bultmann, «Johannine Dualism», *Theology* (1955), 2:15-32; M. Rist, «Dualism», *IDB* (1962), 1:873; G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 83-89; R. E. Brown, «The "Vertical" and the "Horizontal" View of God's Salvific Action», *John* (1966), cxv f.; R. E. Brown, «The Qumran Scrolls and the Johannine Gospels and Epistles» in *NT Essays* (1968), 138-73; J. H. Charlesworth, «A Critical Comparison of the Dualism in IQS iii, 13-iv, 26 and the "Dualism" Contained in the Fourth Gospel», *NTS* 15 (1969), 389-418; J. H. Charlesworth (ed.), *John and Qumran* (1972); E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidence* (1973); Y. Janssens, «The Trimorphic Protennoia and the Fourth Gospel», in *The NT and Gnosis*, ed. A. H. B. Logan and A. J. M. Wedderburn (1983), 229-44.

### Два мира

Самая сложная проблема, связанная с богословием Иоанна, — это его дуализм, явно отличающийся от дуализма синоптических евангелий. В синоптических евангелиях дуализм прежде всего горизонтален: это противопоставление двух веков, этого века и Века Грядущего. У Иоанна дуализм вертикальный, противопоставляются два мира: верхний и нижний. «Вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира» (Ин. 8:23). В синоптических евангелиях этот век противопоставляется Веку Грядущему, и мы знаем из писаний Павла, что «этот мир» может быть эквивалентом «этого века» в эсхатологическом дуализме.<sup>784</sup> Но у Иоанна «этот мир» практически всегда противопоставлен миру высшему. «Этот мир» представлен как зло, в нем правит дьявол (Ин. 16:11), Иисус пришел в него как свет (Ин. 11:9). Его власть — не от «мира сего», но от мира высшего — от Бога (Ин. 18:36). Когда Его миссия завершена, Он покидает «этот мир» (Ин. 13:1).

<sup>784</sup> См. 1 Кор. 1:20; 2:6-8; 3:19, где эти два термина взаимозаменяемы.

Тот же самый дуализм проявляется в том, как описывается сошествие Иисуса с небес на землю и Его возвращение на небеса. «Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах» (Ин. 3:13). Иисус сошел с небес, чтобы исполнить миссию, возложенную на Него Богом (Ин. 6:38). Он сошел с небес в качестве «хлеба живого». Тот, кто вкусит от этого хлеба, никогда не умрет, но получит жизнь вечную (Ин. 6:33, 41, 50-51, 58). Когда Его миссия выполнена, Он возносится на небеса, откуда пришел (Ин. 6:62). После воскресения, когда Мария обнимает Его, Он просит ее не держать Его, потому что Ему надо вознестись к Отцу. Вместо этого ей нужно было пойти к ученикам и передать им: «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20:17).

### *Тьма и свет*

Нижний мир — царство тьмы, в то время как высший — царство света. Христос сошел в царство тьмы, чтобы принести сюда свет. Свет и тьма — два конфликтующих принципа. «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1:5). Сам Иисус — свет (Ин. 8:12), и Он пришел, чтобы люди не оставались во тьме, но увидели свет жизни, могли ходить во свете и не споткнуться (Ин. 8:12; 9:5; 11:9; 12:35, 46). Те, кто принимает свет, становятся детьми света (Ин. 12:36). Но несмотря на то что свет пришел в этот мир, люди возлюбили тьму и отказались прийти во свет, потому что их дела — зло. Тот, кто «поступает по правде», приходит к свету, чтобы его подлинная природа могла быть явлена (Ин. 3:19-20). Для Иоанна самое большое зло — ненависть к свету, т. е. неверие в Иисуса.

### *Плоть и Дух*

Другое противопоставление в дуализме Иоанна, хоть к нему обращаются и реже, — это противопоставление плоти и Духа. Плоть принадлежит к низшему миру, Дух — к высшему. Плоть не греховна, как у Павла, но символизирует слабость и бессилие низшего царства. Человек обычно рождается «от хотения плоти» (Ин. 1:13), т. е. посредством естественного воспроизведения рода. Плоть не греховна, ибо «Слово стало плотию и обитало с нами» (Ин. 1:14). Плоть — синоним человеческой природы. Однако она ограничена низшим царством; она не способна существовать в Царстве высшем. «Рожденное от плоти есть плоть» (Ин. 3:6); люди должны родиться свыше.<sup>785</sup> Рождение свыше дальше описывается как рождение от Духа. Люди сами по себе слабы, и только под внутренним воздействием Святого Духа они могут понять или испытать благословения Небесного Царства (Ин. 3:12). Вечная жизнь — дар Божьего Духа; в свете вечности

<sup>785</sup> В свете противопоставления высшего и низшего *anōthen* скорее следует переводить как «свыше», а не как «заново» (RSV). См. R. E. Brown, *John*, 1:128; R. Schnackenburg, *John*, 1:373.

плоть не имеет никакого значения. Она не может дать человеку доступ к жизни вечной (Ин. 6:63).

В высказываниях Иоанна о поклонении отражается иное измерение его дуализма. «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4:24). «Поклонение в духе» не значит поклонение в человеческом духе, противопоставленное поклонению как формальностям и обрядам; это поклонение, в котором действует Дух Божий.<sup>786</sup> Здесь противопоставляется не столько мир высший миру низшему, сколько поклонение в прошлом и поклонение в новой эре, которую начал Иисус. Это противопоставление поклонения в духе и истине поклонению в Иерусалиме или на горе Геризим.<sup>787</sup> Здесь мы сталкиваемся с «эсхатологической заменой временных учреждений, подобных храму». «Дух поднимает людей на уровень, который выше земного и плотского, позволяя им таким образом правильно поклоняться Богу».<sup>788</sup> Здесь впервые вертикаль пересекается с горизонталью. Иисус пришел в мир свыше, поэтому Он установил новый порядок вещей.

### Космос

Изучая богословие Иоанна, важно понять использование им слова «мир», *kosmos*. Этот термин имеет несколько разных значений. Иногда он, как и в синоптических евангелиях, является греческим философским термином, обозначающим как сотворенный миропорядок (Ин. 17:5,24),<sup>789</sup> так и землю в частности (Ин. 11:9; 16:21; 21:25).<sup>790</sup> О земле часто говорится как о месте обитания человечества, что соответствует иудейским выражениям: пришествие в мир (Ин. 6:14; 9:39; 11:27; 18:37), пребывание в мире (Ин. 9:5), уход из мира (Ин. 13:1; 16:28). Некоторые из этих фраз приобретают богословское значение в определенном контексте, но сами по себе не новы для иудейской терминологии. Прийти в мир значит просто родиться; пребывать в мире — существовать; покинуть мир — умереть.<sup>791</sup>

Нигде не говорится, что мир — это зло. «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1:3). У Иоанна нет космологического дуализма или отрицания мира. Сотворенный мир продолжает быть Божьим.

Слово *kosmos*, по метонимии, может обозначать не только мир, но и населяющее его человечество (Ин. 12:19; 18:20; 7:4; 14:22). Изучение этих стихов показывает, что *kosmos* — это не специальное обозначение людей, населяющих землю, но вообще люди. Фраза «[весь] мир

<sup>786</sup> R. E. Brown, *John*, 1:180; R. Schnackenburg, *John*, 1:439.

<sup>787</sup> R. E. Brown, *John*, 1:180.

<sup>788</sup> Loc. cit.

<sup>789</sup> См.: Мф. 13:35; 24:21; 25:34; Лк. 11:50.

<sup>790</sup> См.: Мф. 14:9; Лк. 12:30; Мф. 4:8; 13:48.

<sup>791</sup> H. Sasse, *TDNT* 3:888; см. также: 1 Ин. 4:1,17; 2 Ин. 7; Евр. 10:5; 1 Тим. 1:15.

идет за Ним» (Ин. 12:19) значит, что Иисус пользовался большой популярностью. Иисус открыто говорил перед миром (Ин. 18:20), т. е. занимался публичным служением. Иоанн использует слово *kosmos* так, как было свойственно эллинистическому греческому и языку Септуагинты, в отличие от классического греческого языка. Такое использование в синоптических евангелиях можно обнаружить в Мф. 5:14 и Мф. 18:7.

Самое интересное в использовании слова *kosmos* для обозначения человечества — это фразы о мире, т. е. человечестве как объекте любви и спасения Божьего. Бог так возлюбил мир (Ин. 3:16), что послал Своего Сына спасти его (Ин. 3:17; 12:47). Иисус — Спаситель мира (Ин. 4:42); Он пришел, чтобы взять на Себя грехи мира (Ин. 1:29) и дать миру жизнь (Ин. 6:33). Подобно первой группе ссылок, в этих стихах акцентируется не универсализм значения, просто они обозначают человечество вообще как объект любви и спасительных деяний Бога.<sup>792</sup>

### ***Космос: человечество, враждебное Богу***

В рассмотренных до сих пор стихах слово *kosmos* у Иоанна и в синоптических евангелиях по употреблению не отличается. Но у Иоанна есть и другое значение слова *kosmos*, которого в синоптических евангелиях нет. Люди рассматриваются им не просто как обитатели земли, а также объекты любви и искупительных деяний Бога, но и как противопоставленные Богу существа, грешные, непокорные и отчужденные от Бога, падшее человечество. В *kosmos(e)* присутствует зло (Ин. 7:7), он не признает ни Бога (Ин. 17:25), ни Его посланника, Христа (Ин. 1:10). Но не потому, что зло присуще миру от природы. Когда Иоанн говорит: «*Kosmos* чрез Него начал быть» (Ин. 1:10), из контекста следует, что под космосом здесь понимается человечество, а не просто Вселенная или Земля. Космос грешен не потому, что он таков от природы, но потому, что отвернулся от своего Творца и поработчен силами зла. Это отчуждение мира от Бога проявляется в ненависти к Божьему посланцу (Ин. 7:7; 15:18), пришедшему, чтобы спасти мир. Силы зла, поработившие мир, который сопротивляется Богу, трижды названы правящими этим миром (Ин. 12:31; 14:30; 16:11; см. также 1 Ин. 5:19). Мир противопоставляется ученикам Иисуса. Раньше они принадлежали этому миру, но теперь избраны и принадлежат Христу (Ин. 17:6), хоть и продолжают жить в мире (Ин. 13:1; 17:11,15). Они больше не такие, как мир, потому что принадле-

<sup>792</sup> Кстати заметим, что отклонения от такого использования есть в синоптических евангелиях и в посланиях Иоанна, но не в его евангелии. *Kosmos* может обозначать не только человечество как таковое, но круг интересов и деятельности человека вообще. Если человек «приобретет весь мир» (Мк. 8:36), т. е. добьется высших целей на чисто человеческом уровне, но утратит самого себя, этот человек на самом деле ничего не добился. Вот что понимает Иоанн под любовью к миру (1 Ин. 2:15 и далее) — постановку целей и задач на чисто человеческом уровне.

жат Иисусу Христу, приняли Его слово (Ин. 17:14). Иисус должен жить в соответствии с волей Своего Отца, а не для мира, хоть и в мире, и это же можно сказать о Его учениках, которые отказались во имя Бога от чисто человеческих целей, так что теперь они не от мира сего (Ин. 15:19; 17:14). Пришествие Иисуса в самом деле разделило людей на два лагеря, хоть они и продолжают сосуществовать. Бог избрал некоторых из мира (Ин. 15:19), и они образовали новое общество, сосредоточившееся вокруг Иисуса (Ин. 17:15). Мир ненавидел Иисуса, поэтому ненавидит и Его последователей (Ин. 15:18; 17:14).

Ученики должны не удаляться от мира, но жить в нем, руководствуясь любовью к Богу, а не любовью к миру.<sup>793</sup> Миссия учеников в мире — продолжение миссии Иисуса (Ин. 17:18). Как Иисус посвятил Себя исполнению воли Отца в мире и осуществлению Его замысла искупления,<sup>794</sup> так и Его последователи должны не стремиться к благополучию и удовлетворению на человеческом уровне, как делают мирские, но посвятить себя искупительному замыслу Бога (Ин. 17:17,19). Они должны остерегаться зла (Ин. 17:15) этого мира, думая о Боге.

Такое разделение человечества на народ Божий и мир небесповоротно. Люди могут стать частью народа Божьего, выслушав весть об Иисусе и откликнувшись на нее (Ин. 17:6; 3:16). Таким образом, ученики Иисуса должны продолжать Его служение в мире, чтобы люди могли узнать Благою Весть и спастись (Ин. 20:31) от этого мира. Мир не может принять Духа (Ин. 14:17), иначе он перестанет быть миром; но многие из мира примут свидетельство учеников Иисуса (Ин. 17:21) и поверят в Него, даже Его не видя (Ин. 20:29).

### Сатана

В Евангелии от Иоанна, как и в синоптических, мир рассматривается как находящийся во власти сверхъестественного зла, называемого дьяволом (Ин. 8:44; 13:2) или сатаной (Ин. 13:27). Он назван, как у Павла, «князь мира сего» (Ин. 12:31; 14:30; 16:11).<sup>795</sup> В синоптических евангелиях о нем говорится как о «князе» (*archōn* — правитель) бесов (Мф. 12:24). Иоанн не упоминает о правлении над бесами, но, подобно Павлу, говорит, что «весь *kosmos* находится под властью этого *archōn*».<sup>796</sup> Его задача — помешать исполнению Божьего замысла. Когда Иуда готов предать Иисуса, «вошел в него сатана» (Ин. 13:27). Иудеи называли себя детьми Авраама и поэтому наследниками обещанных ему благословений. Иисус же говорил, что их ненависть к Нему доказывает: они не дети Авраама, они дети дьявола, ибо

<sup>793</sup> Это ясно из 1 Ин. 2:15 и далее.

<sup>794</sup> См. значение слова «истина» в главе 20.

<sup>795</sup> Во 2 Кор. 4:4 Павел называет сатану «бог века сего».

<sup>796</sup> G. Delling in TDNT 1:489.



дьявол всегда был убийцей и не имеет ничего общего с истиной, в нем нет правды (Ин. 8:39). Иисус пришел, чтобы принести людям правду (Ин. 1:17), а дьявол — лжец и отец всякой лжи.

Хотя Иоанн, в отличие от авторов синоптических евангелий, не рассказывает о борьбе Иисуса с бесами, понятно, что для него выполнение миссии Иисуса предполагало тот же конфликт сверхъестественных сил.<sup>797</sup> Сатана, правитель этого мира, пытался одолеть Иисуса (Ин. 14:30), но он не способен на это. Иисус, напротив, одержит победу над врагом. На кресте Иисус побеждает сатану, так что можно сказать, что он «изгнан вон» (Ин. 12:31). Иначе говоря, победу эту можно определить как суд над правителем этого мира (Ин. 16:11). Иоанн не размышляет о происхождении сатаны или его природе. Он просто изображает его как сверхъестественную силу зла, правящую этим миром, но побежденную Иисусом на кресте.

Многие современные ученые не могут признать существование такой сверхъестественной силы, а в особенности согласиться со словами Иисуса о том, что иудеи — дети дьявола. «Иисус из Назарета просто не мог произнести такие слова».<sup>798</sup> Считается, что это не подлинные слова Иисуса, а отражение антисемитических настроений автора евангелия. Однако следует признать, что эти слова вполне соответствуют всему учению Евангелия от Иоанна. «Иудеи не могут претендовать на принадлежность к божественной семье, потому что их дела свидетельствуют против этого. Они сопротивляются истине, явленной им Отцом, и обрекают Иисуса на смерть, что вполне соответствует характеру их отца, дьявола, убийцы, восставшего против Бога, царство Которого — истина. Дьявол лжив от природы, его родной язык — ложь. Зависть и хитрость его привели человечество к неповиновению и принесли ему смерть. Его дети не могут приветствовать откровение единственного истинного Бога, они хотят погубить Сына, посланного Отцом, чтобы принести свет и свободу миру людей».<sup>799\*</sup>

### Грех

В синоптических евангелиях слово *hamartia* обозначает грешные поступки, проявления греха. У Иоанна акцент ставится на принципе греха. Святой Дух убеждает мир в его *греховности* (а не в грехах, Ин. 16:8). Греховность — это принцип, который проявляется в данном случае в неверии во Христа. Все, кто живет во грехе, несвободны, — они рабы греха (Ин. 8:34). «Человеческий грех — это зависимость от

<sup>797</sup> Loc. cit.

<sup>798</sup> F. C. Grant, *An Introduction to NT Thought* (1950), 94.

<sup>799</sup> W. F. Howard, *Christianity according to St. John* (1946), 89.

\* Стоит добавить важное замечание: заявления Иоанна об иудеях совершенно не свидетельствуют об антисемитизме. Напротив, обязанность всех, кто учит или проповедует на основании подобных текстов Нового Завета, — стараться предотвратить их непонимание и неправильное использование.

бесовских сил, т.е. полное отчуждение от Бога». <sup>800</sup> Если человек не поверит в Иисуса как Христа, он умрет во грехе (Ин. 8:24).

Грех — это тьма; и природа грешного мира — тьма. Но Бог не покинул этот мир. Свет сияет во тьме, так как посредством Логоса Бог внес во тьму свет сверхъестественного откровения; и как бы ни была черна тьма, ей не справиться со светом (Ин. 1:5). Иисус так говорит о Своей миссии. Он сообщает людям, что свет будет с ними, что они должны ходить во свете, а если они от света откажутся, то их поглотит тьма (*katalambanō*). Тот, кто отказывается от света, слепо бредет во тьме, сам не зная куда. Только поверив в свет, можно стать детьми света (Ин. 12:36).

### *Грех — это неверие*

Неверие во Христа — это проявление ненависти к Богу. Присутствие Иисуса среди людей довело их ненависть к Богу до критической точки, в которой она стала проявляться как ненависть ко Христу (Ин. 3:19-20). Если человек принимает решение выступить против Христа, он умрет во грехе (Ин. 8:24). В таком контексте следует понимать, вероятно, и слова в 1 Ин. 5:16 и далее, о том, что грех есть смерть. т.е. грех упорного неверия обрекает человека на вечное отчуждение от Бога. По этой причине вера во Христа (*pisteuō eis*) чрезвычайно важна. В синоптических евангелиях эта фраза встречается только один раз (Мф. 18:6). У Иоанна она тринадцать раз повторяется в речах Иисуса и двадцать один раз — в собственном толковании Иоанна. Неверие — суть греха (Ин. 16:9). Если люди не уверуют, они погибнут (Ин. 3:16) и гнев Божий ждет их (Ин. 3:36).

### *Смерть*

Иоанн практически не говорит о смерти, разве что как о факте человеческого существования в мире. Он не уточняет, каково происхождение сатаны, греха или смерти. Если бы не жизнь, которую несет Христос, человечество ожидала бы смерть, и виновато в этом оно было бы само, потому что грешно. Смерть свойственна этому миру; но жизнь пришла в мир свыше, чтобы все мы могли избежать смерти и вступить в жизнь вечную (Ин. 5:24).

### *Эсхатологический дуализм*

До сих пор мы говорили о дуализме Иоанна в его вертикальном измерении. Низший мир — это мир тьмы, сатанинской власти, греха и смерти. Высший мир — это мир Духа, света и жизни. В миссии Иисуса свет и жизнь вторглись во тьму, чтобы избавить людей от греха и смерти, дать им жизнь Духа.

Однако это еще не все. У Иоанна присутствует не только вертикальная, но и горизонтальная эсхатология. Иоанн осознает не только

<sup>800</sup> W. Grundmann, TDNT 1:306.

вторжение высшего мира в низший. Это — вторжение в историю. Бультман считает, что дуализм Иоанна — гностический, космологический, превращенный в дуализм решения,<sup>801</sup> а Додд истолковывает его в свете платоновского дуализма, в котором «реальность вещей и событий этого мира проистекает из вечных идей, воплощениями которых они являются».<sup>802</sup> Поэтому важно установить, как Иоанн относился к истории искупления.

Кульман считает, что богословие Иоанна следует рассматривать в контексте истории искупления.<sup>803</sup> Некоторые из выражений Иоанна действительно встречаются у гностических мыслителей, и, вероятно, он сознательно пользовался этой терминологией, объясняя Евангелие знатокам-гностикам, но нам не следует считать гностицизм источником языка Иоанна. Этот язык свойствен также палестинской мысли, в особенности кумранским рукописям. Не менее важен тот факт, что Иоанн помещает пришествие своего Логоса в историческую среду. Иоанн действительно не так широко, как синоптические авторы, использует Ветхий Завет, чтобы показать, что Иисус — исполнение ветхозаветных ожиданий, но часто он цитирует пророчества, показывая, как они сбылись в событиях жизни Иисуса. Иоанн был вестником, готовящим путь для Господа, как сказал Исаия (Ин. 1:23). Господство Иисуса над храмом является исполнением слов Пс. 68:10. Иисус начал новую эпоху, в которой все люди будут более непосредственно знать Бога, чем в старые времена; вероятно, это исполнение пророчества из Ис. 54:13 (Ин. 6:45). Последний въезд в Иерусалим — это посещение Царя Израиля, предсказанное в Пс. 117:25 и Зах. 9:9 (Ин. 12:13-15). То, что Израиль отвергнет Иисуса, предвещалось в Ис. 53:1 и Ис. 6:10 (Ин. 12:38-40). О том, что Иисуса предадут, говорится в Пс. 40:10 (Ин. 13:18). Даже Его смерть — исполнение Пс. 21:19; 33:21 и Зах. 12:10 (Ин. 19:24,36-37). Однако еще большее впечатление, чем отдельные цитаты, производит общий тон евангелия и отношение к Ветхому Завету в целом. «Обычно он не подкрепляет отдельные темы христианского учения и истории отрывками из Ветхого Завета; вместо этого все содержание Ветхого Завета представляет собою фон или обрамление нового откровения».<sup>804</sup> Тем более что большая часть евангелия разворачивается на фоне иудейских праздников в Иерусалиме.<sup>805</sup>

Иоанн прекрасно понимает, что Иисус ознаменовал начало новой эпохи, в которой предсказанное в Ветхом Завете стало реальностью. Это — одна из основных тем его вступления. Моисею был дан закон; благодать и истина (соответствующие ветхозаветным *hesed* и *'met*)

<sup>801</sup> R. Bultmann, *Theology* (1955), 2:21.

<sup>802</sup> C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 143.

<sup>803</sup> O. Cullmann, *Salvation in History* (1967), 268-91.

<sup>804</sup> C. K. Barrett, «The OT in the Fourth Gospel», *JTS* 48 (1947), 168.

<sup>805</sup> R. Morgan, «Fulfillment in the Fourth Gospel», *Int* 11 (1957), 155-65.

даны через Иисуса Христа (Ин. 1:17). Иисус достаточно часто ссылается на Моисея (11 раз) и утверждает, что произошел от Авраама (Ин. 8:33-58), при этом Он говорит, что принес подлинную свободу, которую, как считали иудеи, они обрели в Аврааме (Ин. 8:33,36). Он даже утверждает, что «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой: и увидел и возрадовался» (Ин. 8:56). Как бы мы ни толковали этот стих, ясно, что в Иисусе исполнились надежды Авраама, получившего обетования от Бога.

То, что Иисус — исполнение ветхозаветных мессианских надежд, подтверждается и употреблением по отношению к Нему тех же самых титулов, что и в синоптических евангелиях: Мессия, Царь Израиля, Сын Человеческий и Сын Божий,<sup>806</sup> — хотя термины эти могут использовать немного по-другому. Неважно, что Иисус нигде Сам не представляется Логосом Божьим. Это свидетельство об Иисусе, добавляет сам Иоанн.

Почти не может быть сомнений в том, что многие из описываемых Иоанном событий имеют символическое значение, что помещает служение Иисуса в контекст истории искупления. Его первое чудо — превращение воды в вино на свадебном пире в Кане Галилейской — было знамением (Ин. 2:11). Свадьба — символ мессианской эпохи (Ис. 54:4-8; 62:4-5), и в синоптических евангелиях образы как свадьбы, так и пира используются в таком значении (Мф. 8:11; 22:1-14; Лк. 22:16-18). В Откровении мессианское свершение изображается как свадебный пир (Отк. 19:9). В нашем евангелии свадьба в Кане символизирует присутствие мессианского спасения; вино — это радость пира (см. Мк. 2:19); шесть каменных водоносов, которые иудеи использовали для обряда очищения, символизируют ветхозаветную эпоху, которая теперь заканчивается; и фраза Марии: «Вина нет у них» становится значимым замечанием о тщетности иудейского омовения, что весьма близко к Мк. 7:1-24.<sup>807</sup>

Иоанн сознательно помещает эпизод об очищении храма в самом начале евангелия, во многом потому, что Лука рассказывает, что Иисуса отвергли в Назарете в начале Его служения,<sup>808</sup> и это — еще одно знамение (Ин. 2:23). Иоанн, таким образом, утверждает, что Мессия — Господин храма. Храм будет разрушен и заменен тем, что воздвигнется при воскресении Иисуса (Ин. 2:19-20). Мысль о том, что храмовое поклонение, как в Иерусалиме, так и в Самарии, будет заменено поклонением в Духе, открыто высказана в Ин. 4:20-24.

Среди любимых слов Иоанна — истина (*alētheia*) и истинный (*alēthinos*). Когда Иоанн упоминает о чем-либо подлинном или истинном (см. с. 330 и далее), он обычно противопоставляет откровение Христа

<sup>806</sup> См. главу 19.

<sup>807</sup> Р. Е. Brown, *John*, 1:105.

<sup>808</sup> См. Лк. 4:16 и далее. У Марка это происходит уже в разгаре служения Иисуса. См. Мк. 6:1-6.

не только земному как небесное, но и всему прежнему как принадлежащее к новому веку. «Истинный свет» (Ин. 1:9) действительно противостоит мраку земному; но сравнивается он не с ложным светом языческих религий, а с частичным и несовершенным светом, предшествовавшим ему. Иоанн в этом плане был светом (Ин. 5:35), но Иисус — вся полнота света. «Истинный хлеб» (Ин. 6:32) утоляет духовный голод; но противопоставлен он не обычной пище, а манне, которую Бог посылал через Моисея. Христос — истинная лоза (Ин. 15:1), потому что дает настоящую жизнь тем, кто пребывает в Нем, в отличие от Израиля как лозы прежнего поколения (Иер. 2:21; Иез. 15:1-8; Пс. 79:9-17).

Центральная роль Иисуса в истории спасения также подчеркивается с помощью слова «час», которое так часто употребляется у Иоанна (Ин. 2:4; 8:20; 12:23 и т.д.). Час страстей, смерти, воскресения и вознесения Иисуса — это кульминация долгой истории отношений Бога с человечеством.<sup>809</sup> То же самое значение имеет и многократное повторение слова «уже» (*нын*). «Но настанет время, и настало уже» (Ин. 4:23; 5:25). Миссия Иисуса «уже» достигла своего апогея, это победа над дьяволом и над миром (Ин. 12:31), Его прославление в смерти (Ин. 17:5) и возвращение к Отцу (Ин. 16:5; 17:13). Кульминация истории искупления — это также предвосхищение эсхатологического свершения. «В этом *нын* Евангелия от Иоанна... уже присутствует сознание переходного периода, почти полная поглощенность мыслью, что в этом Христовом “уже” есть идея свершения. *Нын* Иоанна, однако... не является чем-то единственным в своем роде. Это просто акцентирование того, что для ранних христиан было общераспространенным представлением».<sup>810</sup>

Иоанн думает также о будущем. Хотя у него нет учения о церкви как такового (см.с. 346 и далее), он предвидит, какова будет миссия учеников Иисуса. Их задача — «рассеянных чад Божиих собрать во едино» (Ин. 11:52). Это явно относится к благовестию язычникам, как и слова о Пастыре добром, Который должен привести «других овец, которые не сего двора» (Ин. 10:16).

Как мы увидим, у Иоанна присутствуют элементы реалистической, футуристической эсхатологии. Жизнь вечная у него — это обычно текущая жизнь «реализованной эсхатологии», но иногда он говорит и об эсхатологическом будущем (Ин. 3:36; 5:39).<sup>811</sup> Есть у него высказывание, отражающее эсхатологический дуализм двух веков, и хотя соответствующая терминология им не используется, в нем звучит большая определенность, чем параллельные места синоптических евангелий: «Ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее

<sup>809</sup> R. E. Brown, *John*, 1:cxvi.

<sup>810</sup> G. Stählin, *TDNT* 4:1119.

<sup>811</sup> См. главу 23.

в жизнь вечную» (Ин. 12:25). Жизнь — это жизнь Века Грядущего, и «мир сей» в данном случае синоним «века сего» синоптических евангелий.<sup>812</sup>

Мы вместе с Р.Э. Брауном приходим к выводу, что «Иоанн рассматривал спасение как вертикально, так и горизонтально. Вертикаль указывает на уникальность божественного вмешательства в лице Иисуса; горизонтальный аспект устанавливает связь между этим вмешательством и историей спасения».<sup>813</sup> Остается нерешенным вопрос, следует ли считать эту точку зрения, не совпадающую с синоптическими евангелиями, подлинно библейской, или же она представляет собой сочетание иудейского и эллинистического подходов к спасению и на самом деле искажает Благою Весть.

### Греческий дуализм

Дуализм Иоанна следует рассматривать на фоне греческого дуализма, в том числе гностицизма и недавно выявленного иудейского дуализма, представленного в кумранских текстах. Как мы уже отмечали (см. с. 277), ряд ученых, среди которых наиболее выдающимся является Бультман, воспользовавшись методом *Religionsgeschichte* («истории религий»), пришли к выводу, что гностицизм — не синтез греческого дуализма и Евангелия, но конечный продукт синкретического восточного религиозного движения, существовавшего еще до христианства. Однако поскольку пока дохристианских иудейских или восточных источников, в которых явно отразился бы этот дуализм, еще не обнаружено,<sup>814</sup> безопаснее было бы говорить, что «гностицизм... был на самом деле лишь одним из ответвлений глубоко укоренившейся тенденции греческого мышления».<sup>815</sup>

То, что подобный дуализм глубоко укоренился в греческой философской и религиозной мысли, можно подтвердить, кратко рассмотрев произведения таких разных авторов, как философ Платон, литератор Плутарх и иудей Филон.<sup>816</sup> Ни в коем случае нельзя упускать из вида, что у иудей Филон Александрийский, который признавал Ветхий Завет как божественное откровение, истолковывал его в свете философского дуализма. Это течение, согласно которому существует два царства — феноменальное и ноуменальное, изменчивый, переходящий, видимый мир и невидимое вечное царство Бога. Конечной реальностью обладает лишь мир высший. Люди, как и вселенная, тоже дуалистичны: у них есть тело и душа. Тело принадлежит фено-

<sup>812</sup> См. Мк. 8:35 и параллельные. См.: С.К. Barrett, *John*, 353.

<sup>813</sup> Р.Е. Brown, *John*, 1:cxvi.

<sup>814</sup> Некоторые ученые считают кумранскую литературу связующим звеном между иудаизмом и гностицизмом. См.: В. Reicke, «Traces of Gnosticism in the Dead Sea Scrolls?» *NTS* 1 (1954), 137-40.

<sup>815</sup> W. Barclay, «John 1:1-14», *ET* 70 (1958-59), 115.

<sup>816</sup> См. G. E. Ladd, *The Pattern of the NT Truth* (1968), 13-31, где разъясняется природа этого дуализма со ссылкой на множество источников.

менальному миру, душа — ноуменальному. Видимый мир, включая тело, не зло сам по себе, но бремя и препятствие для души. Есть известная идиома, описывающая отношения между тем и другим: *sōta* — *sēta*: тело — могила или темница души.<sup>817</sup> Мудрый человек — тот, которому удастся преодолеть телесные желания и позволить разуму (*nous*) возобладать над низшими страстями. «Спасение» дается тем, кто овладевает своими страстями; в момент смерти их души освободятся от этой земной, телесной темницы и будут наслаждаться блаженством бессмертия. Спасение достигается самим человеком — посредством познания. Платон учил, что человеческий разум способен постичь подлинную природу мира и своего собственного бытия, таким образом преодолев тело. Филон также учил, что освобождение от земных уз осуществляется посредством познания Бога и мира; но в то время как Платон понимал под познанием диалектические рассуждения, Филон заменял их пророчествами, откровениями закона Моисеева.

Самые важные из ранних гностических источников — герметические писания, представляющие собой синтез платонизма с другими философскими течениями. Мы уже отмечали, что между Евангелием от Иоанна и Герметическим корпусом прослеживается поразительное сходство (см. выше, с. 277).<sup>818</sup>

Бога называют разумом, светом и жизнью. Первый из трактатов, *Poimandres*, начинается с видения бесконечного света, который является Богом. Этому первичному свету противостоит хаотический океан мрака. Святое слово (*logos*), Сын Божий, выходит из света и отделяет высшие элементы от низших. Из низших элементов, воды и земли, формируется космос — эти низшие природные элементы не наделяются разумом и остаются чистой материей. Человечество сотворено по подобию *nous*, который есть свет и жизнь, но оно полюбило творение, пало и смешалось с природой, лишенной разума. Люди обладают двойственной природой: их тела смертны, но суть — бессмертна. Спасение может быть достигнуто после смерти, когда они постепенно избавляются от элементов своей чувственной природы и, достигнув *гнозиса*, становятся подобны богам. Здесь божественное царство — это свет и жизнь, а низший мир — хаос и тьма.

В классическом гностицизме материя — это зло *ipso facto*, и люди могут спастись, только приняв *gnōsis*, которым делится с ними сходящий на землю и снова восходящий на небеса искупитель.

<sup>817</sup> Ibid., 17, 28.

<sup>818</sup> См.: W.D. Davies, *Invitation to the NT* (1966), 398-408; C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 10-53; idem., *The Bible and the Greeks* (1935), 99-248, где подробно рассматриваются два из наиболее важных трактатов. Перевод на английский язык первого из них, «Поймандр», см. в Н. Jonas, *The Gnostic Religion* (1958), 148-53.

### Кумранский дуализм

В кумранских рукописях отражен дуализм совершенно иного рода. Хороший образец, содержащий все элементы, характерные для этого дуализма, — текст «Устав» (1QS) 3:13 — 4:26.<sup>819</sup> Там описаны два духа, которые сражаются друг с другом: Дух Истины и Дух Коварства. Дух Истины выходит из источника света, Дух Коварства — из источника тьмы. Каждый из этих двух духов правит частью человечества, строго разделенного на два лагеря: детей света и истины и детей коварства. Духи эти сражаются между собой и в сердцах человеческих — что соответствует раввинскому учению о том, что в человеке борются два начала, благое (*yēšer haṭṭōb*) и злое (*yēšer hārā\**).<sup>820</sup> Дух Истины торжествует, когда люди — подобно кумранитам — посвящают себя строгому повиновению закону, как его толкует Учитель Праведности. Все остальные подчинены Духу Коварства. Этот конфликт не ограничивается сердцами людей, но происходит и в космических масштабах. Разрешится же это противостояние двух духов только в эсхатологический период. В день суда Бог уничтожит Духа Коварства, и ангелы-губители обрушат гнев Божий как на него самого, так и на его последователей. В другом свитке («Свитке войны») подробно описана эсхатологическая битва (1QM). В евангелии и этом фрагменте кумранских рукописей есть общие словесные клише: Дух Истины, Святой Дух, сыны света, вечная жизнь, свет жизни, ходить во тьме, гнев Божий, слепота, полнота благодати, деяния Бога.<sup>821</sup>

### Сравнение с Иоанном

Как же мы можем использовать эллинистический и иудейский дуализм для объяснения дуализма Иоанна? Несмотря на то что ученые школы Бультмана выдвигают веские аргументы, трудно представить себе, чтобы Иоанн находился под влиянием гностического дуализма. Напротив, кажется, что Иоанн против этого дуализма выступает. Когда Иоанн подчеркивает, что «Слово стало плотью и обитало с нами» (Ин. 1:14), он сознательно противоречит гностикам, которые представляли себе духовный и материальный мир разделенными непреодолимой пропастью. Более того, хотя Иоанн и «принимает» эсхатологический момент, спасение для него означает не бегство души из мира и истории, как для гностиков, но живое общение с Богом в мире и истории, окончательно завершающееся в воскресении. Обнаружение кумранских рукописей лишило веса доводы о связи Иоанна с Герметическим корпусом. «Свитки показывают, что дуализм Иоанна не имеет ничего общего с гнозисом, но скорее является

<sup>819</sup> A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961), 77-82.

<sup>820</sup> G.F. Moore, *Judaism* (1927), 1:479ff.; W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1958), 20ff.

<sup>821</sup> J.H. Charlesworth, «A Critical Comparison of... Dualism», *NTS* 15 (1969), 414-15.



палестинским по происхождению». <sup>822</sup> Иеремияс далее указывает, что дуализм Иоанна, подобно ессейскому, монотеистичен и эсхатологичен, победа света предрешена.

Однако между дуализмом Иоанна и кумранским есть поразительные отличия. В кумранских рукописях разворачивается конфликт между двумя духами, которые оба сотворены Богом; у Иоанна мир и его правитель противостоят воплощенному Иисусу. В формулировках, касающихся света и тьмы, сынов света и сынов коварства (тьмы), есть определенное сходство, но Иоанн ничего не говорит о двух духах, правящих людьми; воплощенный Логос — свет, а *все люди — тьма*, но они могут прийти к свету. Более того, пришествие света во тьму мира — фрагмент реализованной эсхатологии, чего совершенно нет в кумранском богословии. Опять же представление о грехе совершенно разное. Для кумранитов дети света — те, кто посвятил себя соблюдению закона Моисея, как его толкует Учитель Праведности, в отличие от остального мира (детей коварства). Для Иоанна дети света — те, кто верит в Иисуса и поэтому получает жизнь вечную. Для кумранской общины тьма — несоблюдение закона; для Иоанна — неприятие Иисуса. Эти отличия заставляют нас прийти к выводу, что кумранская община могла оказать на Иоанна влияние только в плане языка и терминологии, но не основ богословия.

Для понимания дуализма Иоанна важно отметить один момент, объединяющий его богословие с кумранским. В кумранских свитках присутствует как этический — свет против тьмы, — так и эсхатологический дуализм, связанный с окончательным эсхатологическим триумфом света. В кумранских свитках — как и у Иоанна — ничего не говорится о противопоставлении двух веков. Но понятно, что кумраниты ждали судного дня — божественной победы над силами тьмы, — когда грешники будут уничтожены в великой эсхатологической битве, когда будут распределены награды и наказание. Некоторые ученые считают, что кумраниты ожидали телесного воскресения; <sup>823</sup> а фрагменты, содержащие описание Нового Иерусалима, наводят на мысль, что кумраниты уповали на сотворение нового мира. <sup>824</sup>

Слияние вертикального и горизонтального дуализма явственно заметно в иудейских апокалиптических произведениях. В 1 Еноха много откровений о тайнах, которые скрыты на небесах в присутствии Бога; но главная тема — эсхатологическое свершение в день божественного пришествия. В апокалипсисах Ездры и Варуха говорит-

<sup>822</sup> J. Jeremias, *The Central Message of the NT* (1965), 83.

<sup>823</sup> K. Schubert, *The Dead Sea Community* (1939), 108.

<sup>824</sup> H. Ringgren, *The Faith of Qumran* (1963), 164-65.

ся о небесном Иерусалиме, который был явлен Адаму и Моисею и, вместе с Раем, будет открыт в момент последнего суда.<sup>825</sup>

Такой же двусторонний дуализм характерен для библейских книг. В то время как синоптическим евангелиям прежде всего свойствен дуализм эсхатологический — весть об эсхатологическом Царстве, вошедшем в историю в лице Иисуса, — проявляется в них и дуализм вертикальный. Небеса воспринимаются как место обитания Бога, и ученики Иисуса вступают с ними в активные отношения. Те, кому известны благословения Божьего Царства и кто пострадает за него, получают великую награду на небесах (Мф. 5:12). Иисус призывает людей копить сокровище на небесах (Мф. 6:20). Если бы молодой богач отказался от своей любви к земным вещам и последовал за Иисусом, он получил бы сокровище небесное (Мф. 19:21). Самый яркий пример — новозаветный апокалипсис, в котором Иоанн попадает на небеса и видит исполнение Божьего искупительного замысла в истории. Он видит души мучеников перед небесным жертвенником (Отк. 6:9 и далее), и конец человеческой истории представляет собой не менее, чем сошествие небесного Иерусалима на землю (Отк. 21:2). Библейские книги в своей сущности сводятся к тому, что Бог существует на небесах, посещает людей в истории и в конечном итоге собирается преобразить греховный мир и поселиться среди людей на искупленной земле. Это во многом отличается от греческого дуализма, в котором спасение — бегство души из истории на небеса.<sup>826</sup> Дуализм Иоанна — библейский, потому что он провозглашает посещение людей Богом в истории, в лице воплощенного Иисуса; и конечная цель — воскресение, суд и жизнь в Грядущем Веке. У Иоанна акценты расставлены не так, как в синоптических евангелиях, но богословие по сути то же. В синоптических евангелиях провозглашается спасение в эсхатологическом Царстве Божьем, которое вошло в историю в лице Иисуса через Его миссию. Иоанн провозглашает текущее спасение в лице и через миссию Иисуса, что приведет к эсхатологическому свершению.

<sup>825</sup> G. H. Box, *The Ezra Apocalypse* (1912), 198.

<sup>826</sup> G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth*.

## 19. Христология

**Литература:** C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 228-85; V. Taylor, *The Person of Christ in NT Teaching* (1958), 99-123; O. Cullmann, *The Christology of the NT* (1959); T. C. Smith, *Jesus in the Gospel of St. John* (1959), 57-74; E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), 26-68; R. T. Fortna, «Christology in the Fourth Gospel: Redaction-critical Perspectives», *NTS* 21 (1975), 489-504; A. C. Sundberg, «Christology in the Fourth Gospel», *BR* 21 (1976), 29-37; M. De Jonge, *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God* (1977); D. M. Smith, «The Presentation of Jesus in the Fourth Gospel», *Int* 31 (1977), 367-78; R. Kysar, «Christology and Controversy: The Contributions of the Prologue of the Gospel of John to New Testament Christology and their Historical Setting», *CurTM* 5 (1978), 348-64; D. L. Mealand, «Christology in the Fourth Gospel», *SJTh* 31 (1978), 449-67; H. Ridderbos, «The Christology of the Fourth Gospel: History and Interpretation», in idem, *Studies in Scripture and Its Authority* (1978), 56-71; W. R. G. Loader, «The Central Structure of Johannine Christology», *NTS* 30 (1984), 188-216; J. Painter, «C. H. Dodd and the Christology of the Fourth Gospel», *Journal of Theology for Southern Africa* 59 (1987), 42-56; M. de Jonge, *Christology in Context* (1988), 140-51; E. E. Ellis, «The Background and Christology of John's Gospel: Selected Motifs», *SWJT* 31 (1988), 24-31; M. M. Thompson, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (1988); A. J. Hultgren, *NT Christology: A Critical Assessment and Annotated Bibliography* (1988).

Сам евангелист так объясняет свою задачу: «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20:31). Для того чтобы понять, к какой аудитории обращается Иоанн в своем евангелии, нужно рассмотреть текст дословно. Форма настоящего времени (*pisteuēte*) используется в кодексах «Sinaiticus», «Vaticanus» и, вероятно, в «Бодмерском папирусе» (66), в то время как аорист (*pisteusēte*) — у корректора кодекса «Sinaiticus», в «Alexandrinus» и большинстве прочих рукописей. Если принять чтение настоящего времени, то задача Иоанна — укрепить христиан в их вере в Иисуса как Мессию и Сына Божьего перед лицом еретических толкований, возникающих в церкви. Таким образом, Иоанн пишет прежде всего для того, чтобы дать людям правильное понимание Христа. Христология — основная тема книги, так как вечная жизнь зависит от правильных отношений со Христом.

## Логос

**Литература:** W.F.Howard, *Christianity according to St. John* (1946), 34-56; C.H.Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 263-85; V.Taylor, *The Names of Jesus* (1953), 161-66; R.McL.Wilson, «Philo and the Fourth Gospel», *ET* 65 (1953-54), 47-49; W.Barclay, «John 1:1-14», *ET* 70 (1958), 78-82, 114-17; A.Corell, *Consummatum Est* (1958), 113-18; T.E.Pollard, «Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel», *Vig Chr* 12 (1958), 147-53; J.A.T.Robinson, «The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John», *NTS* 9 (1962-63), 120-29; T.W.Manson, «The Johannine Logos Doctrine», *Paul and John* (1963), 136-60; J.Jeremias, «The Revealing Word», *The Central Message of the NT* (1965), 71-90; W.D.Davies, «The Word Became Flesh», *Invitation to the NT* (1966), 421-31; R.E.Brown, *John* (1966), 1:519-24; M.McNamara, «Logos of the Fourth Gospel and Memra of the Palestinian Targum (Ex. 12:42)», *ET* 79 (1968), 115-17; J.P.Cahill, «Johannine Logos as Center», *CBQ* 38 (1976), 54-72; J.D.G.Dunn, *Christology in the Making* (1980), 213-50; P.Minear, «Logos Ecclesiology in John's Gospel», in *Christological Perspectives*, ed. R.Berkey and S.Edwards (1982), 95-111; P.Borgen, «Logos Was the True Light», *Logos Was the True Light* (1983), 95-110; J.Ashton, «The Transformation of Wisdom: A Study of the Prologue of John's Gospel», in *NTS* 30 (1984), 161-86; J.Painter, «Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel», *NTS* 30 (1984), 460-74.

В своем вступлении Иоанн подчеркивает христологический мотив, называя Иисуса «Логосом». «В начале было Слово (*Logos*), и Слово было у Бога, и Слово было Бог... И Слово стало плотью и обитало с нами» (Ин. 1:1,14). Мы не станем здесь вступать в споры по поводу того, прослеживается ли богословие Логоса, выраженное в этом прологе (Ин. 1:1-18), по всему евангелию,<sup>827</sup> или же это предваряющее дополнение было составлено позже.<sup>828</sup> Даже если это христианский гимн, восславляющий Христа, как считают многие ученые, все равно в нем акцентированы темы, которые имели значение и для иудеев, и для греков.

Часто ученые пытались найти источники понятия Логоса у Иоанна в эллинистической мысли. Сейчас бытует тенденция истолковывать его в контексте Ветхого Завета. Т.У.Мэнсон, наверное, даже преувеличивает такую возможность, когда пишет: «Я думаю, нет сомнения в том, что корни этого учения можно обнаружить в Ветхом Завете, и основной его источник — это *d'ḥar Yahweh*, созидающее Божье Слово откровения, посредством которого были сотворены земля и небеса и вдохновлены пророки».<sup>829</sup> Проблема возможных источников учения — вопрос исторический. Нас же прежде всего должно волновать, что имеет в виду Иоанн, когда называет Иисуса Логосом, и что это могло означать для его читателей.

Обратите внимание, что Сам Иисус нигде не называет Себя Логосом, хотя в том, что Он говорит о Себе, многое соответствует богословию Логоса. Термин Логос встречается только в произведениях Иоанна: Ин. 1:1 и далее; 1 Ин. 1:1; Отк. 19:13. Видимо, Иоанн сознательно избрал этот термин, широко известный как эллинистическому, так и иудейскому миру, чтобы подчеркнуть значение Христа.

<sup>827</sup> B. Vawter, *The Jerome Biblical Commentary* (1968), 832.

<sup>828</sup> J.A.T.Robinson, «The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John», *NTS* 9 (1962-63), 120-29.

<sup>829</sup> T.W.Manson, *Studies in the Gospel and Epistles* (1962), 118.

Идея Логоса восходит к философу Гераклиту (VI век до Р.Х.). Он учил, что все движется, ничто не остается прежним. Однако в мире и течении событий существует порядок, который поддерживается Логосом — вечным принципом вселенского порядка. Когда за постоянными переменами стоит Логос, мир превращается в космос, упорядоченное целое.

Логос был одним из наиболее важных понятий философии стоиков. Они использовали эту идею для обоснования разумной морали в жизни. Грекам было свойственно противопоставлять Бога и мир, и Логос обозначал для стоиков некий объединяющий принцип, разрешающий проблему дуализма. Вся вселенная воспринималась ими как единое живое существо, из конца в конец пронизанное некой изначальной силой, которую они представляли себе как неугасимый и всепроникающий огонь или огненный пар. Не вполне понятно, какова природа этого изначального огня; разные авторы описывают ее по-разному. Это нечто вроде разреженного и пронизывающего весь мир огненного эфира, обладающего мыслительными способностями. Эта тонкая субстанция считалась имманентной во всем мире и пребывающей в людях в качестве души. Эта божественная мировая сила, содержащая внутри себя все условия и процессы, и называлась Логосом, или Богом. Божественный Логос как созидательная сила назывался *spermatikos logos*, дающим жизнь Логосом, или же созидательным мировым принципом. Жизненная энергия пронизывает вселенную, проявляя себя в бесчисленных *logoi spermatikoi*, или формирующих силах, наделяющих энергией природные и жизненные явления. Этот Логос, проникающий во все, создает во вселенной разумный порядок, а также задает правила поведения и подходящие нормы жизни для разумных людей. Разумный человек — тот, кто живет в соответствии с природой и обнаруживает в ней всеобъемлющий закон поведения.

Филон, иудей из Александрии (ок. 20 г. до Р.Х. — 42 г. по Р.Х.), совершил замечательную попытку увязать иудейскую религию с эллинистической философией. Он сохранил иудейское отношение к Ветхому Завету как богодухновенному Слову Божьему, но, истолковывая его предельно аллегорически, обнаружил в ветхозаветном писании философские понятия. Он придерживался свойственного грекам представления о Боге как трансцендентной и удаленной от мира сущности и использовал понятие Логоса, чтобы объяснить, как происходит общение между трансцендентным Богом и Его творением. Сам Бог абсолютен и находится вне материальной вселенной. Он все знает, но Сам непостижим. Он вне времени и пространства, и Его природа непознаваема. Единственное имя, которым можно назвать Бога, — это чистое бытие, *to on*, не обладающее атрибутами. Так как Сам Бог не может быть непосредственным творцом мира, Филон выработал понятие промежуточных сил или «идей», представляющих

собой проявления божественной деятельности. Явленный, таким образом, как созидаящая сила, направляющая и хранящая вселенную, Бог получает имя Логоса (Разума). Филон не разрабатывает подробно понятия Логоса и его отношений с Богом. Логос воспринимается как внутренний, т.е. универсальный замысел всех вещей в сознании Бога, и внешний, т.е. замысел, объективно реализуемый в мире. Логос — это и изначальный образец мира, и та сила, которая реализует его. Это и главная из ряда сил или идей, эманаций Бога, — и их совокупность. Короче говоря, Филон использует понятие Логоса с разными целями — как посредника между трансцендентным Богом и вселенной, как имманентную силу, активно действующую в сотворении и откровении.

Логос играет роль и в герметической литературе. Рассказывая о сотворении, «Поймандр» сначала описывает, как увидел безграничный свет, а потом — движущуюся внизу тьму, жуткую и устрашающую. Затем тьма превратилась во влажную бездну. Из света появился священный Логос как творческая и формообразующая сила, отделившая низшее от высшего. Логос проник в океан хаоса и упорядочил его. Герметический Логос — это активное выражение мысли Бога.

Слово Божье было важным понятием и для иудеев; сотворение произошло посредством Божьего глагола (Быт. 1:3; «и сказал Бог»; см. Пс. 32:6,9; 46:16-19); Слово Божье — носитель спасения и новой жизни (Пс. 106:20; Ис. 4:8; Иез. 37:4-5). В Ветхом Завете слово — это не просто изречение; оно почти что обладает самостоятельным существованием, так что может выйти вперед и осуществить божественный замысел (Ис. 55:10-11). Слово Божье, произнесенное в момент сотворения, исходившее из уст пророков (Иер. 1:4,11; 2:1) и записанное в законе (Пс. 118:38,41,105), обладает рядом функций, которые вполне можно соотнести с атрибутами Логоса у Иоанна.

Понятие персонифицированной премудрости — еще одна иудейская предпосылка для использования представления Логоса Иоанном. В Пр. 8:22-31 премудрость — нечто почти одухотворенное. Она была создана первой при сотворении мира: «Тогда я была при Нем художницею» (Пр. 8:30). Премудрость исходит от Бога, чтобы пребывать в Израиле, делая его народом Божьим (Сир. 24:8). Лучшее всего понятие премудрости разрабатывается в Прем. Сол. 7:22 — 9:18. Она — творец всех вещей, она проникает во все души, ее чистота пребывает во всем, она — чистая эманация славы Всемогущего, отражение вечного света. Она может все, все обновляет и, проникая в души святых, примиряет их с Богом и пророками. Она все упорядочивает, созидает все сущее и посвящает людей в знание о Боге, неся им бессмертие. В подобных отрывках премудрость — поэтическая персонификация силы Бога, действующей в этом мире. Между премудростью и Логосом можно обнаружить много общего.<sup>830</sup> Но пре-

мудрость нигде не называется Словом Божиим, хоть она и вышла из уст Всевышнего (Сир. 24:3) и описывается как тождественное Слову понятие в Прем. Сол. 9:1-2.<sup>831</sup>

Некоторые ученые по-прежнему настаивают на том, что Логос Иоанна можно понять только в свете эллинистических теорий. «Первые фразы пролога, таким образом, вполне проясняются, как только мы допустим, что *Logos*, который ассоциируется со Словом Божиим из Ветхого Завета, обладает также значением, близким к тому, что использовали стоики, а после развивал Филон, и приближающимся к идее премудрости у других иудейских авторов. Это — разумный принцип вселенной, ее значение, замысел или цель, воспринимаемый как божественный гипостазис, в котором вечный Бог являет Себя и действует».<sup>832</sup> Однако, несмотря на определенное сходство, нигде идея Логоса или премудрости не обозначает той истины, которую выдвигает в своем учении Иоанн: вечное существование Логоса как личности и *воплощение* Логоса. У Филона Логос иногда персонифицирован, но никогда не является личностью. То же самое можно сказать и об иудейской премудрости: У Филона понятие Логоса употребляется в интересах дуалистической космологии, в которой Бог не вступает в непосредственный контакт с творением, в то время как у Иоанна Бог во Христе нисходит внутрь творения. «Новым является представление, что акт откровения, эта Божья речь, обращенная к миру, окончательно и определенно имеет место в историческом контексте земной человеческой жизни».<sup>833</sup>

Важный вопрос — богословское использование Иоанном понятия Логоса, чему нет параллелей ни в эллинистической философии, ни в иудейской мысли. Первое и самое важное значение — вечное существование Иисуса, Который является Логосом. Слова «в начале» выходят за рамки сотворения, ибо Логос был действующей силой сотворения. Это, без сомнений, сознательная отсылка к Быт. 1:1: «В начале сотворил Бог небо и землю». «Начало» у Иоанна выходит за пределы Быт. 1:1. Слово существовало еще в вечности.

Иисус и Сам говорил о Своем вечном существовании. «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8:58). Это поразительное заявление — аллюзия на Ветхий Завет. Бог представился Моисею как «Сущий» (Исх. 3:14). «Видите ныне, что это Я, Я — и нет Бога, кроме Меня» (Вт. 32:39). О вечном существовании говорит Иисус и в Своей последней молитве: «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого

<sup>830</sup> С.Н. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 274-75.

<sup>831</sup> Подробнее об этом см.: R.E. Brown, *John*, 1:522-23.

<sup>832</sup> С.Н. Dodd, *Interpretation*, 280. См.: J.E. Davey, *The Jesus of St. John* (1958), 81ff. О сходстве между Иоанном и Филоном см.: С.Н. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 276. См. также: A.W. Argyle, «Philo and the Fourth Gospel», *ET* 63 (1951-52), 385-86, и ответ R. McL. Wilson, «Philo and the Fourth Gospel», *ET* 65 (1953-54), 47-49.

<sup>833</sup> O. Cullmann, *Christology*, 258.

славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17:5; см. также Ин. 6:62). Идея вечного существования принадлежит не евангелисту. Павел ясно говорит об этом и в своем великом гимне о воплощении (Флп. 2:6; Кол. 1:15 и далее), и в своей ранней переписке (1 Кор. 8:6; 2 Кор. 8:9). Невозможно сказать с уверенностью, когда и каким образом церковь убедилась в вечном существовании Иисуса. Представители сравнительно-религиозной критики настаивают на том, что ранняя церковь воспринимала Иисуса как миф о нисходящем и восходящем спасителе. Как бы то ни было, вечное существование — иудейская идея. У Еноха Сын Человеческий — явно вечное небесное (если не божественное) существо, спускающееся на землю для учреждения Царства Божьего (Ен. 39:7-8; 48:6; 62:7). То, как Сам Иисус использует термин «Сын Человеческий», можно счесть скрытым указанием на Его вечное существование. У Иоанна Иисус лишь более открыто объявляет о том, что скрыто отражено в синоптических евангелиях.<sup>834</sup> Однако идея вечного существования могла быть понята и полностью выражена только после воскресения и вознесения Иисуса; и произошло это в самом начале жизни церкви, как мы видим из посланий Павла.

Во-вторых, Иоанн использует идею Логоса для провозглашения божественности Иисуса.<sup>835</sup> Логос был у (*pros*) Бога, и Слово было Богом (*theos ēn ho logos*). На греческом языке это выражение обозначает две вещи: Слово было божеством, но Слово не было полностью идентично с Ним. Определенный артикль используется только со словом *logos*. Если бы Иоанн использовал определенный артикль и со словом *theos*, он имел бы в виду, что Бог и Слово строго идентичны. Но он говорит: Слово — это Бог, но Бог — больше, чем Слово.

В-третьих, Иоанн утверждает, что Логос был действующим лицом сотворения. Это не конечный источник сотворения, но агент Бога, посредством которого Тот, конечный источник, сотворил мир. То же самое богословие мы обнаруживаем и у Павла: все произошло из (*ek*) Бога через (*dia*) Христа (1 Кор. 8:6; см. также Кол. 1:16).

В-четвертых, здесь есть поразительное заявление о том, что «Слово стало плотью» (Ин. 1:14). Такое утверждение потрясло бы всех эллинистических философов и гностических дуалистов, отделявших Бога от этого мира, и они бы с ним не согласились. Даже Филон, выводящий из иудейской традиции идею творящего Бога, мыслит Бога в высшей степени трансцендентным. Бог сотворил первоначальный мир идей; но Логос, второе производное божество, порожденное Богом в вечности, сотворяет видимый мир.<sup>836</sup> Иоанн хочет подчеркнуть, что Сам Бог в образе Слова вошел в человеческую историю не

<sup>834</sup> См. экскурс о вечном существовании в R. Schnackenburg, *John*, 1:494-506.

<sup>835</sup> Мы говорим «Иисус», а не «Христос», потому что так поступал сам Иоанн.

<sup>836</sup> См. ссылки в TDNT 3:76-77.



как призрак, но как живой человек во плоти. Слово, которое переводится как «пребывать» (*eskēnōsen*) или «ставить скинию», — библейская метафора, обозначающая присутствие Бога. Это утверждение предполагает, что «Сам Бог сошел и присутствовал во плоти».<sup>837</sup>

Пятое значение Логоса заключается в том, что он пришел во плоти как откровение. Он являет людям жизнь (Ин. 1:4), свет (Ин. 1:4-5), благодать (Ин. 1:14), истину (Ин. 1:14), славу (Ин. 1:14), даже Самого Бога. «Бога не видел никто никогда; единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18). Больше в прологе Иоанн не использует понятия Логоса, но нам понятно, что это богословие свойственно всему евангелию.

### Мессия

Литература: С. Н. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 228ff.; W. A. Meeks, *The Prophet King* (1967); M. de Jonge, «Jewish Expectations about the "Messiah" according to the Fourth Gospel», *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God* (1977), 77-116.

Мы уже видели, что в представлении современников-иудеев Мессия (Христос) был помазанником, божественным Сыном Давида, Который сокрушит язычников и избавит Божий народ. В свете того, что Евангелие от Иоанна изобилует богословскими толкованиями, кажется удивительным, что оно не отражает более позднего христианского использования. У Иоанна везде, за исключением двух мест (Ин. 1:17; 17:3), Христос — это титул, а не имя собственное; а исключения — правомочный анахронизм. В этом отношении евангелие отражает иудейскую точку зрения. Евангелие было написано не для того, чтобы люди поверили в Иисуса Христа, но чтобы они могли поверить, что Иисус — Христос. Его звали Иисус, а не Иисус Христос. Христос стало именем собственным только тогда, когда евангелие стали распространять в эллинистическом мире (Деян. 11:26). У Иоанна об этом практически не говорится.

В евангелии с самого начала звучит христологическая нота: один из первых учеников, Андрей, говорит Петру, что встретил Мессию (Ин. 1:41).<sup>838</sup> На следующий день Нафанаил признает Иисуса «Сыном Божиим... Царем Израилевым» (Ин. 1:49). В евангелии точно отражена политическая ситуация того времени. «Царь Израилев — не воинствующий революционер, как считали иудеи. Фактически после того, как Иисус совершил одно из самых известных Своих чудес, народ пытался насильно провозгласить Его Царем (Ин. 6:15), но Он отказался. Его вход в Иерусалим описывается как пришествие Царя Израиля (Ин. 12:13,15). Иисуса обвинили перед Пилатом в политической измене, что видно из вопроса: «Ты Царь Иудейский?»

<sup>837</sup> J. Jeremias, *The Central Message of the NT* (1965), 83.

<sup>838</sup> То, что евангелист вынужден объяснять термин «Мессия» (т.е. Христос), ясно показывает, что Иоанн писал и для язычников, не знакомых с иудейскими терминами.

(Ин. 18:33). Иисус ответил, что Его царская власть — не от мира сего и не может быть достигнута посредством мирского оружия (Ин. 18:36). Потом Иисуса в насмешку называли Царем Иудейским (Ин. 19:3), и этот же титул был написан на кресте, когда Его казнили (Ин. 19:19).

Очевидно, что Его мессианская царская власть является не политической, но духовной. Подобным же образом, термин «Христос» сам по себе неадекватно отражает природу и миссию Иисуса. Он — не только Мессия; Он — Мессия и притом Сын Божий (Ин. 20:31; 1:49; 11:27). Он — Мессия в том плане, что в нем сбываются ветхозаветные надежды на грядущего избавителя (Ин. 1:45). Ожидалось, что Мессия будет сокрыт, пока не появится на сцене неожиданно (Ин. 7:27),<sup>839</sup> но Иисус был всем известной фигурой. Когда Иисус говорит о Своей неизбежной смерти, иудеи отвечают Ему: «Мы слышали из закона, что Христос пребывает вовек» (Ин. 12:34). Цитируя эти слова, Иоанн имеет в виду не какие-то конкретные пророчества, но общее понимание иудеями Ветхого Завета (см. Ис. 9:6). Это — терминологическое противоречие — Мессия, Который должен умереть, потому что Его миссия — править вечным Божьим Царством.

Хотя представление об Иисусе как мессианском Царе не главное у Иоанна, отдельные места в его евангелии<sup>840</sup> отражают исторические обстоятельства:<sup>841</sup> отдельные высказывания и деяния Иисуса побудили некоторых людей верить в Него как Мессию, но Он не соответствовал тому, как они себе Его представляли. Трудно поверить, что так было при жизни самого евангелиста, разве что он писал в первую очередь для иудейской аудитории. Обычно в языческом мире Иисуса признавали не Христом, а Господом (Рим. 10:9). Обстановка во времена Иоанна лучше отражена в его посланиях, где Христос уже используется как имя собственное.<sup>842</sup> Однако «Христос» и «Сын Божий» не взаимозаменяемы и не являются в полной мере синонимами.<sup>843</sup>

### Сын Человеческий

Литература: С.Н. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 241-49; E.M. Sidebottom, «The Son of Man as Man in the Fourth Gospel», *ET* 68 (1957), 231-35, 280-83; E.M. Sidebottom, «The Ascent and Descent of the Son of Man in the Gospel of John», *ATR* 39 (1957), 115-22; O. Cullmann, *Christology* (1959), 184-87; E.M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), 69-136; A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man* (1964), 153-84; F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (1967), 257-313; E. D. Freed, «The Son of Man in the Fourth Gospel», *JBL* 86 (1967), 402-9; R. Schnackenburg, *John* (1968), 1:529-42; S. S. Smalley, «The Johannine Son of Man Sayings», *NTS* 15 (1969), 278-301; F. H. Borsch, *The Christian and Gnostic Son of Man* (1970); R. Maddox, «The

<sup>839</sup> См. ссылки в: С. К. Barrett, *John*, 266.

<sup>840</sup> См. Ин. 1:20; 3:28; 4:29; 7:31, 41, 42; 9:22; 10:24.

<sup>841</sup> «Акцент на важности этой проблемы (мессианства) неразрывно связывает Евангелие от Иоанна с историей». E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), 70.

<sup>842</sup> 1 Ин. 2:22 и 1 Ин. 5:1 — два исключения, где сохраняется иудейская идиома.

<sup>843</sup> M. de Jonge, «The Use of the Word *Christos* in the Johannine Epistles», in *Studies in John* (1970), 74.

Function of the Son of Man in the Gospel of John», in *Reconciliation and Hope*, ed. R. Banks (1974), 186-204; F.J.Maloney, *The Johannine Son of Man* (1976); B.Lindars, *Jesus, Son of Man* (1983), 145-57; P.Borgen, «The Son of Man Sayings in John 3:13-14», *Logos Was the True Light* (1983), 133-48; M.Pamment, «The Son of Man in the Fourth Gospel», *JTS* 36 (1985), 56-66; D.R.A.Hare, *The Son of Man Tradition* (1990), 79-111; D.Burkett, *The Son of Man in the Gospel of John* (1991).

Как и в синоптических евангелиях, выражение «Сын Человеческий» используется только самим Иисусом; Его никогда не называют так ни ученики, ни народ. Сложный смысл этого выражения в особенности очевиден, когда речь идет о человеке среди людей. Иисус спрашивает слепого, верит ли он в Сына Человеческого, а слепой отвечает: «А кто Он, Господи, чтобы мне веровать в Него?» (Ин. 9:35-36). Когда Иисус говорит о смерти Сына Человеческого (Ин. 12:23), иудеи спрашивают: «Мы слышали из закона, что Христос пребывает вовек; как же Ты говоришь, что должно вознесу быть Сыну Человеческому? кто Этот Сын Человеческий?» (Ин. 12:34). Можно считать, что эти отрывки свидетельствуют о непонимании значения слов «Сын Человеческий» и о том, что выражение это в представлении людей не связывалось с Мессией; но это может также значить, что иудеи испытывали смятение от того, что указанный термин применялся к человеку среди людей. Тот факт, что у Иоанна, как и в синоптических евангелиях, этот титул используется только Самим Иисусом по отношению к Себе, может отражать историческое воспоминание, согласно которому Иисус отделял этот титул от прочих, данных Ему учениками после воскресения.<sup>844</sup> Сын Человеческий был небесным, сверхъестественным существом, которое придет на землю в апокалиптической славе; как Он мог появиться среди людей, чтобы в Него можно было верить? Как Он может умереть? Такое представление о Сыне Человеческом казалось неслыханным.

Мы уже видели, что в синоптических евангелиях высказывания о Сыне Человеческом делятся на три группы: Его служение на земле, Его унижение и смерть и Его пришествие в апокалиптической славе, чтобы судить людей и установить Царство Божье. Высказывания Иоанна не подпадают под такую классификацию; он использует независимое предание. У него есть несколько мест, где говорится о страстях Сына Человеческого, но язык отличается от языка синоптических евангелистов. Иоанн пишет о вознесении Иисуса с земли и видит в этом прославление Иисуса. Как змей был вознесен на шест в пустыне, так должен быть вознесен Сын Человеческий, чтобы наделить вечной жизнью тех, кто поверит в Него (Ин. 3:14-15; см. также Ин. 8:28). Его вознесение в смерти становится средством привлечь людей (Ин. 12:32). Вознесение является также Его прославлением (Ин. 12:23; 13:31). Его смерть была не просто человеческой трагедией, но средством повторного вступления во славу, из которой Он пришел. «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, кото-

<sup>844</sup> R.E.Brown, *John*, 1:91.

рую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17:5). Кажется, толпы понимают, что такое вознесение означает смерть, потому что отвечают: это не соответствует их представлению о Мессии, Который пребудет вечно (Ин. 12:34).

Идея страданий отражена и в другом высказывании — о хлебе жизни. Иисус утверждает, что Он — хлеб жизни, сошедший с небес (Ин. 6:33-35), что, как Сын Человеческий, Он дает пищу вечной жизни (Ин. 6:27), что люди должны есть плоть и пить кровь Сына Человеческого, чтобы получить эту жизнь (Ин. 6:53), что хлеб, который Он предлагает им, — это Его плоть (Ин. 6:51). «Эти отрывки ясно показывают, что Иисус должен умереть, — Он отдаст Свою плоть в смерти — и смерть Его имеет жертвенное значение».<sup>845</sup>

Эти высказывания, в какой-то степени аналогичные высказываниям синоптических евангелий о страданиях и смерти Сына Человеческого, создают фон для более специфического использования термина Иоанном. Как Сын Человеческий Иисус — единственный, Кто сошел с небес и вознесется на них (Ин. 3:13). В свою очередь, эта идея является ключом к толкованию самой сложной фразы о Сыне Человеческом у Иоанна: «Отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин. 1:51). Некоторые ученые истолковывают это высказывание в свете эсхатологического пришествия Сына Человеческого, как параллель обещания Иисуса, данного синедриону (Мк. 14:62), — что они увидят Сына Человеческого, грядущего с облаками.<sup>846</sup> Блэк полагает, что небеса отворятся и ангелы будут двигаться взад-вперед по поручениям Сына Человеческого как главной фигуры.<sup>847</sup> Тем не менее в этом отрывке явно присутствует намек на видение Иакова, в котором между небесами и землей воздвиглась лестница, поэтому более естественным толкованием будет следующее: Иисус как Сын Человеческий наладит общение между небесами и землей. Это, некоторым образом, «реализованная эсхатология». Ученики почувствуют («увидят») во всех деяниях Иисуса единение с Богом, которое может принести только Он. Таким образом, Сын Человеческий — это «небесные врата», место присутствия Божьей благодати на земле, скиния Бога среди людей.<sup>848</sup>

Другой момент реализованной эсхатологии заключается в том, что Бог наделил Иисуса как Сына Человеческого всей полнотой власти для проведения суда (Ин. 5:27). Об этом говорится в отрывке, где сопоставлены футуристическая (Ин. 5:28-29) и реализованная (Ин. 5:25) эсхатология. В обоих случаях Иисус, Сын Человеческий, явля-

<sup>845</sup> С. К. Barrett, *The Gospel according to John* (1955<sup>1</sup>), 246.

<sup>846</sup> J. H. Bernard, *John*, 1:68.

<sup>847</sup> M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1954<sup>2</sup>). В более позднем издании этой книги данное замечание опущено. См. также: С. Colpe in *TDNT* 8:469.

<sup>848</sup> R. Schnackenburg, *John*, 1:321; J. Schneider, *TDNT* 1:521.

ется Судьей. Иисус пришел в мир, чтобы судить его (Ин. 9:39), и все, кто отказывается верить в Него, уже осуждены (Ин. 3:18). Однако это не противоречит реальности будущего эсхатологического суда. Суд в воскресении грянет (Ин. 6:29).

Разница между использованием выражения «Сын Человеческий» у синоптических евангелистов и у Иоанна не означает, что он или ранняя церковь принципиально изменили подлинное историческое предание. Иоанн действительно опускает отдельные эсхатологические высказывания и акцентирует момент, который в синоптических евангелиях проходит незамеченным: вечное существование и воплощение Сына Человеческого. Иоанн, вероятно, акцентирует реальность плоти Иисуса в изречениях о Сыне Человеческом (Ин. 6:51), чтобы преодолеть докетические тенденции. Для того чтобы найти истоки мотива нисхождения — восхождения, нет необходимости обращаться к эллинистическим трудам; он был вполне характерен для иудаизма.<sup>849</sup> Вероятно, Иоанн обращается к преданию о Сыне Человеческом, независимому от предания синоптических евангелий,<sup>850</sup> которое дополняет, но не противоречит ему.<sup>851</sup>

### Сын Божий

Литература: W.F.Lofthouse, *The Father and the Son* (1934); W.F.Howard, *Christianity according to St. John* (1946), 65-71; C.H.Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 250-62; J.E.Davey, *The Jesus of St. John* (1958); V.Taylor, *The Person of Christ* (1958), 99-107; O.Cullmann, *Christology* (1959), 298-303; E.M.Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), 149-65; T.W.Manson, *On Paul and John* (1963), 128-35; T.E.Pollard, *Johannine Christology and the Early Church* (1970), 3-22; M.de Jonge, «The Son of God and the Children of God», *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God* (1977), 141-68.

Одно из наиболее характерных различий между синоптическими евангелистами и Иоанном — это значение отношений Иисуса и Бога как Сына и Отца. В синоптическом предании Иисус не часто говорит о Себе как Сыне и Боге как Отце. В Евангелии от Марка слово *patēr* звучит из уст Иисуса четырежды, в Q — восемь или девять раз, у Матфея — около двадцати трех. В синоптических евангелиях это выражение в основном произносится Иисусом во второй половине служения и только тогда, когда Он обращается к Своим ученикам. У Иоанна же Иисус называет Бога Отцом 106 раз, причем независимо от периода служения или группы слушателей.<sup>852</sup> Слова «Мой Отец» звучат из Его уст двадцать четыре раза у Иоанна, восемнадцать — у Матфея, шесть — у Марка и три — у Луки. Очевидно, что представление об Иисусе как Сыне Бога — главная христологическая идея Иоанна и что он намеренно в своем евангелии открыто объявляет о

<sup>849</sup> См.: R.N.Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), 58-62; E.M.Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), 122ff.

<sup>850</sup> S.E.Johnson, *IDB* 4:416.

<sup>851</sup> S.S.Smallley, «The Johannine Son of Man Sayings», *NTS* 15 (1969), 278-301.

<sup>852</sup> T.W.Manson, *On Paul and John* (1963), 128-31.

том, что в синоптических присутствовало подспудно. Евангелие было написано им, чтобы люди поверили в Иисуса как Мессию, и не просто Мессию; Он — Сын Божий (Ин. 20:31).

Иоанн озвучивает это в своем прологе: «И мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца» (Ин. 1:14). Более того, у Иоанна Иоанн Креститель признает Иисуса Сыном Божиим еще в самом начале Его служения (Ин. 1:34; см. также 1:49), в то время как в синоптических евангелиях эта истина была осознана учениками только в середине служения (Мк. 8:29).<sup>853</sup> (См. выше, с. 159 и далее, о значении признания Петра.) В любом случае, Иоанн подчеркивает, что Иисус — единственный, уникальный Сын Бога. Не совсем понятно, какое значение Иоанн вкладывает в прилагательное *monogenēs* (единородный). Он использует его также в Ин. 3:16,18; и в Ин. 1:18, согласно лучшему из вариантов прочтения текста, Иоанн упоминает Иисуса как единственного Бога.<sup>854</sup> Если, как подчеркивается в RSV, цитата слов Иисуса заканчивается в Ин. 3:15, то выражение «единородный Сын» в Ин. 3:16,18 не принадлежит Самому Иисусу. Возможно, в представлении Иоанна этот термин означал, что Иисус рожден от Бога, ибо в 1 Ин. 5:18 сказано: «Мы знаем, что всякий, рожденный от Бога, не грешит».<sup>855</sup> Слово, которое переводится здесь как «рожденный», происходит от *genos*, т.е. «тип» или «вид», а не *gennaō*, «зачать». По крайней мере, Иоанн имеет в виду, что Иисус — единственный в Своем роде. Другие тоже могут стать детьми Бога,<sup>856</sup> но Иисус — уникальный Сын, отличный от других.<sup>857</sup> Это подтверждается фактом, что Сам Иисус нигде не говорит о Боге «наш Отец», т.е. не уравнивает Себя с учениками в отношениях с Богом. Напротив, Он выделяет Себя, когда говорит Марии: «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и [к] Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20:17).

Тема отношений между Отцом и Сыном тесно вплетена в ткань евангелия. Прежде всего это отражается в заявлении Иисуса о том, что Он послан Отцом. Часто Он говорит о Боге просто как о посланшем Его. Все Его служение и деятельность проходят в сознании божественного поручения.<sup>858</sup>

<sup>853</sup> Хоутон утверждает, что признание Иоанна подлинно, но Креститель вкладывал в слова «Сын Божий» меньше значения, чем евангелист. См.: J. Howton, «Son of God in the Fourth Gospel», *NTS* 10 (1963-64), 227-37.

<sup>854</sup> В RSV это переводится как «единственный Сын», но в общепризнанной критической редакции Греческого Нового Завета буквально написано «единородный (*monogenēs*) Бог». См. в NRSV: «God the only Son» (Бог единственный Сын).

<sup>855</sup> F. Büchsel, *TDNT* 4:741.

<sup>856</sup> В Ин. 1:12; 11:52 Иоанн использует слово *teknon*, а не *huios*. За исключением Ин. 12:36, *huios* не употребляется применительно к людям в их отношениях с Богом.

<sup>857</sup> По поводу *monogenēs* см.: R. Schnackenburg, *John*, 1:270-72; D. Moody, «God's Only Son», *JBL* 72 (1953), 213-19; C. de Kruijf, «The Glory of the Only Son», *Studies in John* (1970), 88-96.

<sup>858</sup> См.: Ин. 3:17; 4:34; 5:36,38; 6:29,44,57; 7:29; 8:16,26,42; 10:36; 11:42; 12:49; 14:24; 15:21.

Сын — особый объект божественной любви. «Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам» (Ин. 5:20). «Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее» (Ин. 10:17). Вся миссия Иисуса проходит под знаком любви Отца. Иисус, в Свою очередь, делится любовью с учениками (Ин. 15:9).

Он послан Богом, поэтому Его деяния божественны — это деяния Самого Бога. Когда Иисус говорил: «Отец Мой донныне делает, и Я делаю» (Ин. 5:17), иудеи понимали, что Он претендует на равенство с Богом (Ин. 5:18). Иисус добавляет: «Что творит Он [Отец. — Д. Л.], то и Сын творит также» (Ин. 5:19). Дела Иисуса исходят от Отца (Ин. 10:32); в самом деле, Отец пребывает в Иисусе, Который совершает дела (Ин. 14:10).

Не только поступки Иисуса божественны, Его слова — слова Бога. Иисус объявляет миру то, что слышал от Отца (Ин. 8:26); Он говорит только то, чему Отец научил Его (Ин. 8:28). Истина, которую Он изрекает, исходит от Бога (Ин. 8:40). Слова Иисуса — не Его собственные, но слова Отца, пославшего Его (Ин. 14:24).

Как Сын, Иисус претендует на обладание исключительным знанием об Отце. Никто не видел Отца, кроме Него, Который от Бога; Он видел Отца (Ин. 6:47). Как Отец знает Сына, так и Сын знает Отца (Ин. 10:15). Здесь, как и в Мф. 11:27, знание Сына об Отце — то самое непосредственное знание, каким обладает и Отец в отношении Сына. Знание Сына об Отце противопоставляется невежеству всех остальных (Ин. 17:25).

Так как Отец любит Сына и послал Его в мир исполнить божественную волю, Сыну дана власть над всем (Ин. 3:35). Следовательно, Сын Иисус требует от человечества такого же почитания, что и Бог (Ин. 5:23). Иисус имеет на это право, потому что Он и Отец — одно (Ин. 10:30). Это единство — не просто единство замысла и намерений; некоторым образом, непонятным для людей, Отец в Сыне и Сын в Отце (Ин. 10:38, см. также Ин. 14:10-11).

### *Миссия Сына*

Как Сын и помазанник Божий, Иисус должен выполнить определенную миссию. Чаще всего в связи с этим упоминается функция посредника. Сын может даровать жизнь, как и Отец (Ин. 5:21). Отец заключает в Себе жизнь и наделил Сына способностью заключать в Себе жизнь (Ин. 5:26). Следовательно, вера в Иисуса как Сына Божьего — источник жизни вечной (Ин. 3:35; 6:40,47; 10:10). Иисус может даже сказать: «Я есмь воскресение и жизнь» (Ин. 11:25). Он обладает властью над всей плотью и может даровать жизнь вечную всем, кому пожелает даровать ее Отец (Ин. 17:2).

Эта вечная жизнь — не статичная материя, потому что Иисус дает людям не только вечную жизнь, но и саму личность Бога. Иоанн подчеркивает это в своем вступлении: «Бога не видел никто никогда;

единородный Сын, сущий в недрах Отца [в то время, когда Иоанн писал евангелие. — *Д.Л.*], Он явил» (Ин. 1:18). Сам Иисус подтверждает это. Он обвиняет иудеев, что они, хоть и имели Ветхий Завет, никогда не слышали голоса Бога и не видели Его (Ин. 5:37; 8:19). Иисус называет Себя путем, истиной и жизнью, и поэтому никто не может прийти к Богу кроме как через Него (Ин. 14:6-7).

Он не только дает вечную жизнь всем верующим; Он осуществляет суд над теми, кто отвергает Его; как судья, Он занимает престол Самого Бога. «Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтили Сына, как чтут Отца» (Ин. 5:22-23).

Миссия спасения предполагает смерть Иисуса. Дар вечной жизни передается через Его смерть. Об этом говорится в короткой притче, аналога которой нет в синоптических евангелиях: «Если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12:24). Непосредственный контекст этой фразы — «прославление» Иисуса (Ин. 12:23), т.е. Его смерть. Эта мысль повторяется в Ин. 12:32: «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе». Здесь имеется в виду не всеобщее спасение, так как Иоанн часто повторяет, что многие, в особенности «иудеи», не поверили Иисусу и потому подвергнутся суду. Универсален лишь замысел спасения.

Иисус прекрасно понимает, что Его миссия включает в себя смерть. Его слова о вознесении Сына Человеческого, сознание, что Его земной путь завершится трагическим «часом» (Ин. 2:4; 12:23,27; 13:1; 17:1),<sup>859</sup> а также более явные заявления — все это показывает, что смерть была для Него неотъемлемой частью и кульминацией служения. «Пастырь добрый полагает жизнь свою за овец... и жизнь Мою полагаю за овец» (Ин. 10:11,15). Его смерть — не просто одно из событий человеческой истории; это событие, которое Иисус полностью контролирует; это сознательный поступок. «Никто не отнимает ее [жизнь. — *Д.Л.*] у Меня, но Я Сам отдаю ее: имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее; сию заповедь получил Я от Отца Моего» (Ин. 10:18).<sup>860</sup>

Иоанн подчеркнуто выделяет тему искупительных страданий с самого начала евангелия. Креститель указывает на Иисуса со словами: «Вот Агнец Божий, Который берет [на Себя] грех мира» (Ин. 1:29; см. также Ин. 1:36). Этот отрывок создал современным толкователям много трудностей. Некоторые полагают, что агнец символизирует Мессию-победителя, ведущего стадо Божьего народа. В Откровении «лев от колена Иудина» предстает как *агнец* с семью рогами, облеченный всей полнотой власти (Отк. 5:5-6).<sup>861</sup> Другие считают, что сим-

<sup>859</sup> См. также Ин. 7:30; 8:20, где эта мысль встречается в комментариях евангелиста.

<sup>860</sup> W.D. Chamberlain, «The Need of Man. The Atonement in the Fourth Gospel», *Int* 10 (1956), 157-66; G. Styler, «The Place of the Passion in the Johannine Theology», *ATR* 29 (1947), 232-51.



вол агнца связан с образом Страдающего Раба в Ис. 53, что основано на арамейском слове *ṭalyā* — «агнец» или «отрок, раб».<sup>862</sup> Еще одно мнение: здесь сознательно сочетаются символика пасхального агнца и символика раба, который «веден был... на заклание, и, как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих» (Ис. 53:7).<sup>863</sup> В любом случае, Иоанн представляет себе Иисуса-Агнца не как Мессию-завоевателя, но как Спасителя и Искупителя. Он «берет [на Себя] грех мира». Значение глагола (*airō*) здесь «удалять, убирать, устранять», а не брать на себя. Нет сомнений, что Иоанн подразумевает под этой фразой следующую мысль: «Он явился для того, чтобы взять [*airē*] грехи наши» (1 Ин. 3:5); и это «взятие» Иоанн воспринимает как заместительную жертву (1 Ин. 2:2; 4:10; 1:10). Агнец Божий — Тот, Кто искупает нас, проливая Свою кровь.<sup>864</sup>

### Божественность Сына

Как Сын Божий Иисус — не просто избранный посвященный; Он обладает божественной природой. Иоанн указывает на эту божественность в первой же фразе: «Слово было Бог» (Ин. 1:1), а потом снова, согласно самому достоверному греческому варианту прочтения, называет Иисуса Единородным Богом, сущим в недрах Отца (Ин. 1:18). (См. выше, с. 310.) Иисус осознает Свою божественность, и это проявляется как в Его высказываниях о единстве с Отцом, которые мы рассматривали выше, так и в Его фразах из серии «Я есмь». Среди этих фраз есть такие, где используется предикат, а есть фразы в абсолютной форме. «Я есмь хлеб жизни» (Ин. 6:35,48); «Я свет миру» (Ин. 8:12); «Я дверь овцам» (Ин. 10:7); «Я есмь пастырь добрый» (Ин. 10:11); «Я есмь воскресение и жизнь» (Ин. 11:25); «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6); «Я есмь истинная виноградная Лоза» (Ин. 15:1). Кроме того, есть еще несколько мест, где Иисус говорит о Себе просто: «Это Я» (*egō eimi*; см.: Ин. 4:26; 6:20; 8:24,28,58; 13:19; 18:5,6,8). Последнее выражение практически невозможно перевести дословно; в большинстве случаев эти слова при переводе просто не имеют смысла. Например, в Ин. 8:58 сказано: «Прежде нежели был Авраам, Я есмь». На греческом эти слова звучат гораздо категоричнее, чем в английском переводе. «Прежде нежели был рожден (*genesthai*) Авраам, Я есмь (*egō eimi*)». «Это единственный в Новом Завете отрывок, где противопоставляются *einai* и *genesthai*».<sup>865</sup> Иудеи собрали камни, чтобы кидать в Иисуса, потому

<sup>861</sup> См. также Зав. Иос. 19:8, где агнец символизирует Мессию, побеждающего прочих враждебных зверей. Такого же мнения придерживается и Додд: С. Н. Dodd, *Interpretation*, 232ff.

<sup>862</sup> J. Jeremias, *TDNT* 1:339-40.

<sup>863</sup> О проблеме в целом читайте в: R. Schnackenburg, *John*, 1:298-301; S. Virgulin, «Recent Discussion of the Title "Lamb of God"», *Scripture* 13 (1961), 74-80; С. К. Barrett, «The Lamb of God», *NTS* 1 (1954-55), 210-18.

<sup>864</sup> J. Jeremias, *TDNT* 1:185-86.

что такое заявление звучало как богохульство, но Он скрылся от них. В Евангелии от Иоанна враждебность и оппозиция иудеев объясняются тем, что Иисус претендовал на Свое равенство с Богом (Ин. 5:18), — по сути дела, Он объявлял Себя Богом (Ин. 10:33). Иисус никак не опровергал их обвинений.

Источник высказываний типа «Я есмь», в особенности используемых без предиката, следует искать не в эллинистическом мире,<sup>866</sup> но в Ветхом Завете. Бог представляется Моисею: «Я есмь Сущий» (Исх. 3:14), а Исаия знает Бога под именем «Я» (Ис. 41:4; 43:10; 46:4 и т.д.).<sup>867</sup> Штауффер утверждает, что это выражение — «самое подлинное, самое дерзкое и самое глубокое заявление Иисуса о Себе».<sup>868</sup> Выражаясь подобным языком, Иисус претендовал на большее, чем ожидали Его современники, и объявлял Свою жизнь торжественной епифанией Бога. «Сам Бог стал человеком, более человеческим, чем все остальные люди на протяжении истории».<sup>869</sup> Многие ученые считают, что Штауффер слишком категоричен, но нет сомнений в том, что Иисус, используя *egō eimi* без предиката, действительно отождествлял Себя с Богом Ветхого Завета. В повествовании Иоанна это находит свое полное выражение в признании Фомы после воскресения: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20:28).

Отождествление, однако, не является полным, ибо Иисус постоянно указывает на различия между Собой и Отцом. Сын был послан Отцом; Он повинуется повелениям Отца (Ин. 15:10) и ничего не может сделать по собственному желанию (Ин. 5:19-20); Его слова — это слова Отца (Ин. 14:10,24; 17:8); Отец более велик, чем Сын (Ин. 14:28). Эту тему различий детально исследовал Дэйви.<sup>870</sup>

«У Святого Иоанна отчетливее и выразительнее, чем у других новозаветных авторов, провозглашается божественность Иисуса Христа как вечного Сына Бога, и в то же время обозначаются различия между Сыном и Отцом».<sup>871</sup>

### Человеческая природа Иисуса

Иисус — не только Сын Божий, полностью зависящий от Отца; Он изображается также как человек. Как у обыкновенного человека, у него есть родные. Он гостит на свадьбе с матерью и братьями, явно находясь в кругу родственников или друзей. В Капернауме Он живет с родными (Ин. 2:12). Он страдает от жажды и усталости во время

<sup>865</sup> E. Stauffer, *TDNT* 2:399.

<sup>866</sup> P. V. Harner, *The «I Am» of the Fourth Gospel* (1970), 29; R. E. Brown, *John*, 1:535.

<sup>867</sup> P. V. Harner, *The «I Am» of the Fourth Gospel*, 6ff.

<sup>868</sup> E. Stauffer, *Jesus and His Story* (1960), 174. У этого выражения есть параллели в синоптических евангелиях — Мк. 6:50; 14:62. См.: E. Stauffer, *Jesus and His Story*, 183ff., а также E. Stauffer, *TDNT* 2:343-53.

<sup>869</sup> E. Stauffer, *Jesus and His Story*, 195.

<sup>870</sup> J. E. Davey, *The Jesus of St. John*. См.: выводы и ссылки на с. 76.

<sup>871</sup> T. E. Pollard, *Johannine Christology* (1970), 18.

путешествия по Самарии (Ин. 4:6-7). Его братья читают Ему нравоучения по поводу Его поведения (Ин. 7:3-8). На кресте Он заботится о Своей матери (Ин. 19:25-26). Узнав о смерти близкого друга Лазаря, Он глубоко переживает и плачет на Его могиле (Ин. 11:33,35). Мысль о смерти Его пугает (Ин. 12:27). Он даже испытывает некоторую неуверенность, когда молит пронести мимо Него чашу сию. В Ин. 8:40 Он называет Себя человеком. Его страдания на кресте выражаются в жалобе: «Жажду» (Ин. 19:28).<sup>872</sup>

Нелегко со всей уверенностью истолковать слова Пилата: «Се, Человек!» (Ин. 19:5). Иисус был избит и окровавлен, с терновым венцом на голове; в насмешку Его одели в пурпурное царское платье. Слова Пилата можно воспринимать как грубую насмешку<sup>873</sup> или как восклицание, в котором звучат жалость и презрение.<sup>874</sup> Все это иллюстрирует одну из основных тем Иоанна: Слово стало плотью.

Отдельные ученые сомневаются в подлинности человеческой природы Иисуса у Иоанна, утверждая, что Он только кажется человеком, но не является таковым. Его слезы перед Марфой и Марией воспринимаются ими не как человеческие, но как слезы божественной любви.<sup>875</sup> Этому противоречит фраза в Ин. 11:5: «Иисус же любил Марфу и сестру ее и Лазаря». Это, конечно же, не любовь Бога к миру, а любовь человека к конкретным друзьям. Из последних работ отрицание подлинной человеческой природы Иисуса встречается у Казмана: «Можно ли назвать плотским того... кто у колодца в Самарии устает и жаждет пить, но не нуждается в питье и питается не тем, что Его ученики?»<sup>876</sup> Но об этом в тексте не сказано. «Тогда женщина оставила водонос свой» (Ин. 4:28), и естественно было бы предположить, что Иисус напился колодезной воды. Для Иоанна высказывание Иисуса «У Меня есть пища, которой вы не знаете» (Ин. 4:32), скорее всего, вовсе не означает, что Иисус больше не нуждался в физической пище. Оно лишь поясняет ранее сказанное женщине у колодца: тот, кто выпьет воды, которая есть у Него, больше не будет жаждать, потому что источник влаги будет у него внутри (Ин. 4:14), т.е. духовная вода утолит физическую жажду. Весь этот эпизод — притча-инсценировка, подчеркивающая первостепенность духовного. В синоптических евангелиях Иисус говорит, что бесполезно приобретать весь мир, если пренебрегаешь своей душой (Мк. 8:36).

Мы можем прийти к выводу, что Иоанн изображает Иисуса под двойным углом зрения без всякой игры теней или подтасовки. Иисус равен Богу; Он на самом деле Бог во плоти; но в то же время Он —

<sup>872</sup> E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John* (1950), 139.

<sup>873</sup> W. F. Howard in *IB* 8:771.

<sup>874</sup> C. K. Barrett, *John*, 450. См.: особенно G. Sevenster, «The Humanity of Jesus», in *Studies in John* (1970), 185ff.

<sup>875</sup> G. M. Davis, Jr., «The Humanity of Jesus in John», *JBL* 70 (1951), 109.

<sup>876</sup> E. Käsemann, *The Testament of Jesus* (1968), 9.

человек. Наиболее важные библейские материалы, на которых основано позднейшее учение о дуалистической природе Иисуса, представлены именно у Иоанна, но ничего специально Иоанн не придумывает. Он рассказывает о впечатлении, произведенном Иисусом, не вдаваясь в умозрительные тонкости.

Невозможно и дальше утверждать, что в синоптических евангелиях представлен нам реальный, «исторический» Иисус, а Иоанн предлагает переистолкованный, «обожествленный» образ. Все знают, что в синоптических евангелиях об Иисусе как Сыне Божьем говорится не меньше, чем у Иоанна. Иоанн, изображая Иисуса, отнюдь не стремился поразить наше воображение, напротив — он «позволяет углубить представление о Христе синоптических евангелий».<sup>877</sup>

---

<sup>877</sup> J. A. T. Robinson, «The Place of the Fourth Gospel», in *The Roads Converge*, ed. P. Gardner-Smith (1963), 68.

## 20. Вечная жизнь

Литература: D.B.Lyons, *The Concept of Eternal Life in the Gospel to St. John* (1938); C.H.Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 144-53; U.E.Simon, «Eternal Life in the Fourth Gospel», in *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F.L.Cross (1957), 97-110; F.V.Filson, «The Gospel of Life», in *Current Issues in NT Interpretation*, ed. W.Klassen and G.F.Snyder (1962), 111-23; D.Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), 163-201; J.C.Davis, «The Johannine Concept of Eternal Life as a Present Possession», *ResQ* 27 (1984), 161-69; J.G.Van Der Watt, «The use of *aionios* in the Concept *zoe aionios* in John's Gospel», *NT* 31 (1989), 217-28; M.M.Thompson, «Eternal Life in the Gospel of John», *ExAuditu* 5 (1989), 35-55.

Иоанн явно пишет свое евангелие для того, чтобы читатели могли узнать о пути к вечной жизни посредством веры в Иисуса как Мессию (Ин. 20:31). Иисус пришел в мир, чтобы люди могли наслаждаться этой жизнью (Ин. 10:10). Вечная жизнь — центральная тема учения Иисуса, согласно Иоанну; согласно же синоптическим евангелистам, эта тема — Царство Божье. Более того, Иоанн прежде всего акцентирует вечную жизнь как текущий опыт — чего нет ни в синоптических евангелиях, ни в иудаизме. Поэтому некоторые критики приходят к выводу, что понятие жизни у Иоанна не имеет ничего общего с ветхозаветным учением, но имеет древнегреческие корни.<sup>878</sup> Ч.Х.Додд усматривает в понятии вечной жизни платонический оттенок жизни вне времени.<sup>879</sup> И эта отсылка к Платону у Иоанна вступает в противоречие с иудейскими представлениями о вечной жизни, которые Додд также обнаруживает у Иоанна. Если это так, то суть богословия Иоанна заключается в эллинизации Благой Вести.

### Лингвистические данные

Слово *zōē* употребляется у Иоанна тридцать шесть раз, глагол *zēn* («жить») — шестнадцать, а сложный глагол *zōroiein* («оживлять») — три раза. Сочетание *zōē aiōnios* («вечная жизнь») встречается

<sup>878</sup> E.F.Scott, *The Fourth Gospel* (1906), 253.

<sup>879</sup> C.H.Dodd, *Interpretation*, 150.

ся семнадцать раз и по значению явно не особенно отличается от просто *zōē* («жизнь»). Прилагательное *aiōnios* («вечный») само по себе не имеет качественного значения, т.е. не обозначает жизни, отличной от человеческой. Основное значение этого слова — темпоральное. Оно используется по отношению к пламени (Мф. 18:8; 25:41,46), каре (Мк. 3:29), греху (Мк. 3:29) и местам пребывания (Лк. 16:9); во всех случаях оно обозначает бесконечную длительность.

### Иудейские источники

В точности такое выражение в Септуагинте встречается только один раз, при переводе Дан. 12:2, где в еврейском тексте стоит *ḥayyūē ʾōlām*, «жизнь века», что обозначает жизнь будущего века после воскресения мертвых. Основное значение слова «жизнь» в Ветхом Завете — не бессмертие и не жизнь после смерти, но полнота земного существования. Притом что благосостояние рассматривается не как самоцель, но как Божий дар. Наслаждение жизнью — это наслаждение Божьими благословениями и дарами во всей полноте, что включает в себя долголетие (Пс. 90:16), семейные благословения (Ек. 9:9), процветание (Вт. 28:1 и далее), безопасность (Вт. 8:1) и в особенности общение с Богом (Пс. 15:11; 35:10; Вт. 8:3; Иер. 2:13). Следовательно, благими дарами Бога, из которых состоит жизнь, следует наслаждаться в общении с Ним (Вт. 30:15-20). Именно ощущение жизни как общения с Богом и наслаждения божественным присутствием и благословениями вело к убежденности в том, что даже смерть не сможет разрушить этой связи, а живой Бог так или иначе даст людям возможность преодолеть смерть (Пс. 15:9-11; 48:16; 72:24). Это убеждение, каким бы оно ни казалось спорным на первый взгляд, вело к вере в телесное воскресение и жизнь в Грядущем Веке (Ис. 26:19; Дан. 12:1-2).<sup>880</sup>

В период между двумя заветами в иудаизме бытовало убеждение, что смерть — не конец человеческого существования, в связи с чем возникло представление о шеоле как промежуточном состоянии мертвых, ждущих воскресения (Ен. 22). Иногда шеол превращается в место погибели и наказания грешников, в то время как праведники воскреснут.<sup>881</sup> «Вечная жизнь» — термин, иногда обозначающий жизнь в воскресении (Пс. Сол. 3:16; Ен. 37:4; 40:9; 58:3; Зав. Ас. 5:2).<sup>882</sup> Иногда вместо «вечная жизнь» говорили просто «жизнь» (Пс.

<sup>880</sup> См. G. von Rad, *TDNT* 2:848; R. Martin-Achard, *From Death to Life* (1906).

<sup>881</sup> Т.Н. Gaster, «Resurrection», *IDB* 4:41.

<sup>882</sup> Во 2 Мак. 7:36 говорится о «вечнотекущей» жизни. В Ен. 10:10 «вечная жизнь» — это жизнь долгая, но не бесконечная; см. Ен. 5:9; 25:6. Возможно, в 4 Мак. 15:3 «вечная жизнь» обозначает блаженное бессмертие, а не воскресение; см. 4 Мак. 18:23.

Сол. 14:7; 2 Мак. 7:9-14; 3 Езд. 7:137), мог использоваться и глагол «жить» (3 Езд. 14:22).

Когда в языке иудеев возник дуализм «этого века» и «Века Грядущего», раввины стали часто говорить о «жизни Века Грядущего». <sup>883</sup> Выражение о двух веках встречается в 3 Ездры достаточно часто, но выражения «вечная жизнь» там нет. Грядущий Век принесет с собой благословение бессмертия (3 Езд. 7:12-13; 8:54). В Апокалипсисе Варуха написано о наследовании Грядущего Века (Апок. Вар. 44:13,15). Вечная жизнь в иудаизме, как и в Дан. 12:2, — это прежде всего жизнь Века Грядущего, жизнь в воскресении. <sup>884</sup>

### Жизнь в гностицизме

В герметических трудах (около II — III веков по Р.Х.) представлена гностическая религия раннего типа, в которой понятие жизни играет важную роль. Жизнь принадлежит Богу. В первом из герметических трактатов, «Поймандр», Бог — это разум (*noûs*), являющийся также светом и жизнью (Герметический корпус 1.9,12). Бог сотворил человека по Своему образу и подобию, но человек этот полюбил творение и смешался с ним. Таким образом, человечество обладает двойственной природой: тело смертно, но сущность человеческая — бессмертна (1.15). Человечество смертно, так как утратило знание о своей подлинной сути (1.20); вовлеченность в материальный мир — это невежество, ведущее к смерти. Если человеку удастся преодолеть свое невежество и узнать о своем подлинном бытии, то он через этот *gnōsis* («знание») возвращается к Жизни и Свету (1.21). Указанный *gnōsis* достигается путем аскетизма и отказа от телесных желаний. В момент смерти человек, обладающий гнозисом, восходит по ступеням небесных сфер, на каждом из этапов отказываясь от какой-либо из телесных страстей, пока не достигает Бога, превращаясь в единое целое с Ним (*theothēnai*) (1.24-26).

### Жизнь в синоптических евангелиях

В синоптических евангелиях также говорится о вечной жизни; но здесь, как и в иудаизме, это жизнь Века Грядущего. Когда молодой богатый правитель спрашивает, как ему унаследовать жизнь вечную (Мк. 10:17), он думает о жизни в воскресении, и Иисус отвечает ему в том же ключе. Эта вечная жизнь — жизнь Царства Божьего (Мк. 10:23), которая будет унаследована в Грядущем Веке (Мк. 10:30; см. также Мф. 25:46). Пришествие Сына Человеческого приведет к разделению людей: грешники подвергнутся вечной каре, а праведники

<sup>883</sup> G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), 158; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), 180-83; R. Bultmann, *TDNT* 2:856-57.

<sup>884</sup> В некоторых местах «Век Грядущий» воспринимается как нечто уже существующее на небесах (1 Ен. 71:15), куда праведник попадает после смерти. См. D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, 182.

получат вечную жизнь (Мф. 25:46). В некоторых других местах синоптических евангелий эсхатологические благословения обозначены просто словом «жизнь» (Мф. 7:14; Мк. 9:43,45). В синоптических евангелиях выражения «жизнь» и «жизнь вечная» в искупительном значении всегда относятся к будущим эсхатологическим благословениям (Лк. 10:25).

### *Вечная жизнь у Иоанна: эсхатологическая*

В Евангелии от Иоанна понятие жизни сохраняет свой эсхатологический характер. Иудеи ждут, что обретут вечную жизнь через Писание, и это чисто иудейское отношение (Ин. 5:39). Для раввинского учения было характерно считать, что изучение Торы ведет к «жизни Грядущего Века». <sup>885</sup> Говоря, что «не верующий в Сына не увидит жизни» (Ин. 3:36), Иисус имеет в виду окончательную судьбу человечества. Этот эсхатологический характер жизни ярче всего виден из Ин. 12:25: «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную». В формулировке Иоанна противопоставление двух веков прослеживается более четко, чем в синоптических евангелиях, где эта мысль тоже присутствует (Мк. 8:35; Мф. 10:39; 16:25; Лк. 9:24; 17:33). «Только у Иоанна приводится такая формулировка, которая явно отсылает к противопоставлению двух веков в иудаизме: тот, кто ненавидит душу свою в *'ôlām hazzeh* [“этот век”], сохранит ее в *'ôlām habbā'* [“грядущий век”] и, следовательно, будет обладать *hayyê hā'ôlām habbā'* [“жизнью века грядущего”]». <sup>886</sup> Тот, кто пьет воду живую, обнаружит, что она — источник жизни в Веке Грядущем (Ин. 4:14). У Христа есть также пища вечной жизни (Ин. 6:27). Эта вечная жизнь будет дана праведным в последние дни, когда они отправятся «в воскресение жизни» (Ин. 5:29). Это высказывание очень близко к Дан. 12:2. «Вечная жизнь» — это жизнь Грядущего Века. Додд допускает, что в таких отрывках жизнь представлена как эсхатологическое благословение. <sup>887</sup>

### *Вечная жизнь: настоящее и будущее*

Вечная жизнь эсхатологична, но основная задача Евангелия от Иоанна — не столько показать людям путь к жизни Века Грядущего, сколько дать им текущий опыт вечной жизни. В синоптических евангелиях нет явного учения о том, что жизнь Века Грядущего уже дарована верующему. Задача Иисуса состояла в том, чтобы сейчас дать людям почувствовать вечную жизнь (Ин. 10:10). Он сошел с

<sup>885</sup> «Тот, кто познал слова Торы, познал жизнь грядущего века» (Пиркей Авод 2:8).

<sup>886</sup> С.Н. Dodd, *Interpretation*, 146.

<sup>887</sup> *Ibid.*, 146ff. Бультман настаивает на том, что эти высказывания не эсхатологичны в иудейском смысле слова, но просто обозначают момент решения, когда человек вынужден принять Иисуса или мир. *TDNT* 2:870.



небес, чтобы дать миру жизнь (Ин. 6:33), утолить духовный голод и жажду (Ин. 6:35). Жизнь — это не пробуждение некоей врожденной силы, которая дремала в человечестве; это наделение новой жизнью через Христа; и те, кто «не ест Его плоть и не пьет Его кровь», не получают этой жизни (Ин. 6:35). Жизнь передается через личность и слова Иисуса. Сами Его слова — это жизнь (Ин. 6:63), потому что исходят от Отца, повелевшего Ему произнести их, а Божья заповедь — вечная жизнь (Ин. 12:49-50).

Эта жизнь не просто передается через Иисуса и Его слово; она пребывает в самой Его личности (Ин. 5:26). Он — живой хлеб, дарующий жизнь (Ин. 6:51 и далее), и живая вода (Ин. 4:10,14). Бог — источник жизни; но Отец наделил этой жизнью Сына (Ин. 5:26). Поэтому Иисус может сказать: «Я ем... жизнь» (Ин. 11:25; 14:6).

Жизнь, которая пребывает в Иисусе, — не что иное, как жизнь Грядущего Века, и это видно из того, что между принятием жизни сейчас и будущими благословениями часто устанавливается связь. Тот, кто пьет живую воду Иисуса, получит источник жизни, результатом чего будет эсхатологическая жизнь вечная (Ин. 4:14). Тот, кто принимает жизнь от Иисуса, будет жить вечно (Ин. 6:51). Тот, кто принял жизнь вечную, не погибнет (Ин. 10:28).

Вечная жизнь в будущем предполагает телесное воскресение; и те, кому Иисус дал вечную жизнь, в последние дни воскреснут (Ин. 6:40,54). Иисус — это жизнь и воскресение. Тот, кто верит в Него, не умрет физически, но снова оживет в последние дни. Тот, кто уже получил вечную жизнь, поверив в Иисуса, никогда не умрет (Ин. 11:25-26).

Эти два измерения жизни — настоящее и будущее — неразрывно связаны в речах Иисуса о Его отношениях с Отцом. Так как Бог — источник жизни, только Он один может воскрешать мертвых, но Он доверил это право Своему Сыну (Ин. 5:21). Миссия воскрешения мертвых выполняется в два этапа. Уже настал тот час, когда мертвые услышали голос Сына Божьего и обрели жизнь (Ин. 5:25). То, что это относится к «духовному» воскресению, т.е. опыту вечной жизни в настоящем, доказывают слова: «Наступает время, и настало *уже*». Это событие воскресения в служении Иисуса уже происходит, потому что Отец «Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин. 5:26). Однако этот опыт жизни в настоящем — не все ее значение; «наступает время, в которое все, *находящиеся в гробах* [т.е. физически умершие], услышат глас Сына Божия, и изыдут... в воскресение жизни... в воскресение осуждения» (Ин. 5:28-29).

В высказываниях о вечной жизни как эсхатологическом благословении Иоанн согласен с синоптическими евангелиями. Когда же он делает акцент на вечной жизни как текущей духовной реальности, то выходит за рамки синоптических евангелий. Додд считает, что Иоанн тем самым платонизирует более простой в эсхатологическом плане ход мысли. Вечную жизнь у него следует понимать, в

платоническом смысле, как «жизнь, которая исчисляется не месяцами и годами, в которой нет ни будущего, ни прошлого, а есть лишь вечное Божье сегодня».<sup>888</sup> Но считать так значит не понимать Иоанна, потому что в вечной жизни, бесспорно, есть будущее. Иоанн соединяет настоящее и будущее в неразрывную связь. Верующий в Иисуса может умереть физически, но испытает жизнь в воскресении, следовательно, тот, кто уже сейчас имеет духовную жизнь и верит в Иисуса, будет жить вечно (Ин. 11:25-26). Верующий, который уже сейчас имеет жизнь вечную, воскреснет в последние времена (Ин. 6:40). Додд не выявляет связи между эсхатологическими высказываниями о жизни и безвременным, платоническим пониманием. В таком толковании друг на друга накладываются два разных мировоззрения: греческое и иудейско-христианское, — но настоящей внутренней связи между ними не устанавливается.

Гораздо удовлетворительнее анализ Пайпера, который обнаруживает источник послания Иоанна в ветхозаветном представлении о том, что Бог есть жизнь. Он наделил этой жизнью людей посредством воплощения вечного «слова жизни». Эсхатологическое воскресение не противоречит идеям Иоанна, но, напротив, становится полным проявлением жизни в верующих.<sup>889</sup> В пример можно привести аналогию между учением о жизни у Иоанна и синоптическим учением о Царстве Божьем. Стоит обратить внимание, что у Иоанна вечная жизнь впервые упоминается после единственного замечания о благовестии Царства Божьего (Ин. 3:15). И в синоптических евангелиях, и у Иоанна жизнь — это также жизнь Царства Божьего, принадлежащая Грядущему Веку. В синоптических евангелиях в проповедях Иисуса о Царстве уникально то, что эсхатологическое Царство вторгается в этот век. Царство пришло (Мф. 12:28), хотя Грядущий Век остается будущим. Так и у Иоанна жизнь, принадлежащая Веку Грядущему, пришла к людям в прежнем веке. «В этом *zōē aiōnios* (“вечная жизнь”) у Иоанна напоминает Царство Божье в синоптических евангелиях. Будущее благословение становится настоящим — такова природа будущего во Христе».<sup>890</sup> Хотя выражения используются разные и мы не отождествляем Царство Божье и вечную жизнь, богословская структура, лежащая в основе, остается прежней, хоть и выражена в разных категориях. Если вечная жизнь — это действительно жизнь эсхатологического Царства Божьего и если Царство уже здесь, нам следует ожидать, что Царство принесет людям предвкушение жизни Грядущего Века.

Сходство между идеей вечной жизни у Иоанна и герметическо-гностическим пониманием явно невелико. Для Иоанна жизнь заключена

<sup>888</sup> С.Н. Dodd, *Interpretation*, 150.

<sup>889</sup> О. Piper, «Life», *IDB* 3:128-29.

<sup>890</sup> С.К. Barrett, *John*, 179.

в конкретной исторической фигуре Иисуса; жизнь зависит от веры; обладание вечной жизнью гарантирует для верующего участие в эсхатологическом воскресении. В Герметическом корпусе жизнь принадлежит Богу и может быть достигнута человеком после смерти посредством аскетического контроля над плотскими желаниями и их подавления. Такой *gnōsis* доступен каждому из нас, ибо автор «Поймандра» завершает свое произведение нотой благовестия: он призывает тех, кто погряз в опьянении и незнании Бога, чтобы пробудиться, достичь трезвости, перестать оглушать себя крепкими напитками и предаваться бесполезному сну, чтобы обрести красоту благочестия и познать Бога. Он считает, что люди сами обрекают себя на смерть, в то время как они способны достичь бессмертия. Поэтому он призывает их освободиться от тьмы, устремиться к Свету, чтобы таким образом достичь бессмертия и избежать тления (Герм. корп. 1.27-29).

### *Природа вечной жизни: познание Бога*

**Литература:** М.Е. Lyman, *Knowledge of God in Johannine Thought* (1925); R. Bultmann, «Ginöskö», *TDNT* 1 (1949, 1963), 389-719; С.Н. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 151-69; J. Gaffney, «Believing and Knowing in the Fourth Gospel», *ThSt* 26 (1965), 215-41; D. A. Hagner, «The Vision of God in Philo and John», *JETS* 14 (1971), 81-93.

Есть и еще одна тема, которая позволит нам понять внутреннюю связь между вечной жизнью в будущем и настоящим. В одной из фраз объясняется суть вечной жизни: знание о Боге, переданное через Иисуса Христа (Ин. 17:3). Барретт рассматривает это как «определение вечной жизни»,<sup>891</sup> а Додд и Пайпер считают, что здесь говорится о природе вечной жизни.<sup>892</sup> Тогда возникает еще один вопрос: а что такое познание? Не гностическое ли это влияние — знание, ведущее к спасению? Додд считает именно так. Он утверждает: «В герметизме, как и в писаниях Иоанна, познание Бога — источник вечной жизни, она дается тем, кто из царства *sōma* [“тело”] или *sarx* [“плоть”] перешел в царство *nous* [“разум”] или *pneuma* [“дух”]». <sup>893</sup> Чтобы ответить на это смелое заявление, необходимо изучить, как древние греки понимали познание, сравнить их взгляды с иудейскими представлениями и проанализировать взгляды Иоанна, отталкиваясь от этих двух источников.

### *Познание в древнегреческой мысли*<sup>894</sup>

Древние греки истолковывали познание двояко. В философии познание предмета означало его созерцание с целью определения его

<sup>891</sup> С.К. Barrett, *John*, 419: «Познание Бога и Христа — источник вечной жизни, а точнее, сама вечная жизнь».

<sup>892</sup> «Такая жизнь для людей заключается в познании Бога». С.Н. Dodd, *Interpretation*, 151; О. Piper, «Life», *IDB* 3:128.

<sup>893</sup> С.Н. Dodd, *Interpretation*, 49.

<sup>894</sup> См.: R. Bultmann, *TDNT* 1:689ff.; С.Н. Dodd, *Interpretation*, 151ff.

сущностных характеристик. Разум способен был уловить суть того, что созерцал. Познание — это постижение конечной реальности.

В гностической мысли, как следует из герметических писаний, познание не связано с рациональным мышлением. Это скорее непосредственное постижение Бога разумом (*pous*), не в результате усердных раздумий, но с помощью интуиции и внутреннего озарения. Бультман подчеркивает, что такое познание в Герметическом корпусе основывается не на природных способностях, а на божественном откровении, — это дар Божий.<sup>895</sup> Это действительно так. Бог — это *pous*, Он приходит к тем, кто верен Ему, и дает спасительное знание (Герм. корп. 1.22). Бог хочет, чтобы человечество познало Его (Герм. корп. 1.31; 10.15). Понятно, что герметические писания являются гностическими, так как в них все время подчеркивается необходимость гнозиса («знания») как пути к спасению.<sup>896</sup> Гнозис ведет к видению Бога — фактически единству с Ним, т.е. обожествлению (Герм. корп. 1.26; 4.7 [Nock]; 12.1). Этот *gnōsis* — нечто вроде экстатического мистического видения, а не рациональное мышление. В первом из трактатов корпуса, «Поймандр», описывается опыт его автора. Он впадает в необычный сон, в результате которого его телесные ощущения приглушаются, и в видении он постигает подлинную природу вселенной и самого себя (Герм. корп. 1.30). Таким образом он достигает подлинного гнозиса (Герм. корп. 1.27,32), божественного дыхания истины (Герм. корп. 1.30).<sup>897</sup> Бога можно увидеть только сердцем и умом (Герм. корп. 7.2). В трактате о возрождении описывается опыт посвящения: «После того, отец, как я сделался благодаря Богу новой сущностью, я представляю себе вещи не при посредстве зрения глаз, а благодаря умственной энергии. Я нахожусь на небе, на земле, в воде, в воздухе; я нахожусь в животных и в растениях; во чреве матери, прежде попадания во чрево, после выхода из чрева; я присутствую повсюду» (Герм. корп. 13.11). Человек, рожденный свыше, «сын Бога, все во всем; он имеет свой удел, поскольку состоит из всяческих сил» (Герм. корп. 13.2). «Я вижу в себе самом некое неложное видение, появившееся благодаря милости Бога. Я переместил самого себя в бессмертное тело; и ныне я не тот, что прежде, но возродился я в уме» (Герм. корп. 13.3). Такой человек, достигший знания и ставший единым с Богом, после смерти попадет в сферы блаженного бессмертия.

<sup>895</sup> R. Bultmann, *TDNT* 1:694ff.

<sup>896</sup> «Благочестие же есть знание Бога; тот, кто его приобрел, наполняется всеми благами, обладает божественными мыслями» (Герм. корп. 9.4; 10.15). «Герметический корпус» цитируется по русскому изданию: Высокий герметизм/Пер. с древнегреч. и лат. Л.Ю. Лукомского. — СПб: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001.

<sup>897</sup> Перевод текста в W.Scott, *Hermetica* (1924-36) следует сверять по критическому комментарию A.D. Nock and A.J. Festugière, *Hermes Trismegistus* (1960).

Такое блаженное видение, которое дает знание, доступно каждому, кто подчинит себе и уничтожит свои телесные влечения. «Если ты сперва не возненавидишь тело, дитя, ты не сможешь возлюбить самого себя; возлюбив самого себя, ты будешь обладать умом, обладая же умом, ты причастишься и науке... Невозможно, дитя мое, быть озабоченным одновременно и смертным, и божественным. В самом деле, поскольку сущие бывают двух видов — тела и бестелесное, в которых заключены смертное и божественное, для того, кто желает выбрать, остается лишь выбор того или другого. Действительно, невозможно избрать для себя и то и другое» (Герм. корп. 4.6).

Суть этого познания — это самопознание, в том плане, что человек постигает свою подлинную природу и место во вселенной. «Бог и отец, от которого родился человек, есть свет и жизнь. Стало быть, если ты, происходящий от жизни и света, познаешь самого себя в том отношении, что ты произошел от них, ты вновь уйдешь к жизни и свету» (Герм. корп. 1.21). Это значит, что человек, обладающий знанием, понимает, почему и кем он сотворен, — не для физических наслаждений, но для Разума (Герм. корп. 4.4-5). Те, кому ведома их подлинная природа, оставят свои тела и смогут после смерти вознестись к Богу.

### *Познание в Ветхом Завете*

В Ветхом Завете понятие познания представлено совершенно иначе. Это скорее опыт, чем созерцание или экстаз. «Вол знает владельца своего, и осел ясли господина своего; а Израиль не знает [Меня], народ Мой не понимает» (Ис. 1:3). Умные животные узнают своих хозяев и послушно занимают свое место у кормушки; так и Израиль должен признать своего хозяина и слушаться Его. Знание (*yāda'*) предполагает отношения, общение, заботу. «Знает Господь путь праведных» (Пс. 1:6). Знание Бога об Израиле означает, что Он избрал Израиль Своим народом (Ам. 3:2; Иер. 1:5; Ос. 5:3). Те, кого Бог не знает, не входят в Его семью (Пс. 137:6).

Познание людьми Бога предполагает отклик, повиновение, общение, отношения, что в особенности заметно в Ветхом Завете, когда их нет, чем когда они есть (Суд. 2:10; Иер. 10:5; Ис. 45:4-5,20; Ос. 5:4). То, что подобное знание возможно, видно из таких отрывков, как Ис. 26:13; Пс. 35:10; 86:4; но эти стихи — исключение. Пророки действительно должны были знать Бога (1 Цар. 3:7), но нигде ни один пророк не делает такого заявления; и редко они говорили, что Израиль знает Бога. Познание Бога — это скорее цель человечества (Иер. 9:24). В подавляющем большинстве высказываний познание Бога — объект увещаний, надежд или обещаний (1 Пар. 28:9).

Познание Бога — задача Царства Божьего, которая будет достигнута в момент эсхатологического свершения. Иеремия предсказывает новый завет, когда Бог запечатлеет Свой закон в сердцах людей и

общение, которое является частью завета, станет реальностью. «И уже не будут учить друг друга, брат — брата и говорить: “познайте Господа”, ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомяну более» (Иер. 31:34). Та же самая истина заключена в греческом переводе Ос. 6:2-3: «В третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его. Итак познаем, будем стремиться познать Господа». Познать Господа значит жить перед Ним, иметь жизнь вечную.

### Познание у Иоанна

Действительно, формальное сходство в формулировках познания Бога у Иоанна и в Герметическом корпусе прослеживается,<sup>898</sup> но содержание в это понятие в первом и втором случаях вкладывается совершенно разное. У Иоанна познание — это опыт отношений. Между Отцом и Сыном существуют близкие, двусторонние отношения; Иисус, в Свою очередь, знает Своих учеников, и они знают Его; зная же Его, они знают Бога. «И знаю Моих, и Мои знают Меня: как Отец знает Меня, [так] и Я знаю Отца» (Ин. 10:14-15). Ученики Иисуса отличаются от мира именно тем, что знают Его, а мир — не знает (Ин. 17:25). Благодаря близкому знанию Отца Сын способен передать это знание Своим ученикам (Ин. 14:7).

Важность миссии Иисуса как несущего людям знание о Боге видна из повторяющегося утверждения о том, что мир, в отличие от учеников, не знает Его (Ин. 1:10; 8:55; 16:3; 17:25). Однако миссия Иисуса должна осуществляться через Его учеников, призванных продемонстрировать взаимную любовь, чтобы мир мог познать Иисуса (Ин. 17:23).

Познание Иисуса предполагает познание значения Его миссии. Он — единственный Божий посланник (Ин. 17:8,25); Он говорит о Себе: «Я есмь» и несет Слово Божье (Ин. 8:28); Он и Отец пребывают друг в друге (Ин. 10:38), однако Сын полностью независим от Отца (Ин. 17:7).

Должно быть очевидно, что познание Бога, о котором говорит Иоанн, отличается от герметического. Это по сути личные отношения. Познание Бога у Иоанна приобретается через плоть — через Слово, ставшее плотью. *Рнеита* у Иоанна — не эквивалент *pois*, но Святой Дух Божий, присутствующий в личности Иисуса. Познание Бога приобретается через веру, а не через подавление плотских инстинктов. Люди не знают Бога не потому, что предаются плотским наслаждениям, а потому, что отвергли Иисуса. Более того, познание Бога ведет не к слиянию с Ним, но к жизни в любви и повиновении. Итак, хоть Иоанн использует эллинистические формулировки, «он

<sup>898</sup> См. С.Н. Dodd, *Interpretation*, 50-51.

делает это для того, чтобы апологетически изложить типично еврейское представление о познании». <sup>899</sup> В самом деле, такое познание Бога может рассматриваться как эсхатологическое благословение, обещанное в Ветхом Завете. Если вечная жизнь — жизнь Века Грядущего, который Иисус несет людям, нас не должно удивлять, что теперь все это объясняется в свете познания Бога, которое, с ветхозаветной точки зрения, является эсхатологическим благословением. Если присутствие вечной жизни — это реализованная эсхатология, то таково и познание Бога. Близкое общение с Богом, обещанное как благословение эсхатологического Царства, было принесено людям Иисусом.

### Видение Бога

Далее познание Бога ассоциируется с видением Бога. «Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего; и отныне знаете Его и *видели Его*» (Ин. 14:7). В иудаизме считалось, что видеть Бога при жизни невозможно; это было благословением, которого удаивались в момент смерти или в Грядущем Веке. <sup>900</sup> У Иоанна, так как благословения Грядущего Века уже даны людям, видение Бога тоже возможно. Однако это — опосредованный опыт. По-прежнему «Бога не видел никто никогда; единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18). Но так как Христос пришел в мир, тот, кто видел Его, видел и Отца (Ин. 14:9); видящий Его видит и посланного Его (Ин. 12:45). По этой причине в евангелии ставится особый акцент на видении Христа (Ин. 1:14; 6:36,40; 9:37; 14:19; 16:16-17).

Очевидно, что «видение Бога» не имеет ничего общего с мистицизмом Герметического корпуса. У Иоанна видение Бога не экстатично и не мистично; это личное общение и признание, посредник которого — Иисус.

### Познание истины

**Литература:** С.Н. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), 65-75; E. Hoskyns and N. Davey, *The Riddle of the NT* (1947), 26-34; R. Bultmann, «Alētheia», *TDNT* 1 (1949, 1963), 232-57; С.Н. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 170-78; S. Aalen, «Truth, A Key Word in St. John's Gospel», in *Studia Evangelica*, ed. F.L. Cross (1964), 2:3-24; L.J. Kuypers, «Grace and Truth: An OT Description of God and Its Use in the Fourth Gospel», *Int* 18 (1964), 3-19.

Если вечную жизнь можно определить как познание Бога, то параллельное понятие — познание истины. «И познаёте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32). Понятно, что у Иоанна здесь присутствует тесная связь между жизнью и истиной. Иисус есть путь и истина и жизнь (Ин. 14:6). Он — Свет истинный (Ин. 1:9) и жизнь для человечества (Ин. 1:4). Он дает знание *истинного* Бога (Ин. 17:3),

<sup>899</sup> O. Piper, «Knowledge», *IDB* 3:45.

<sup>900</sup> H.L. Strack and P. Billerback, *Kommentar*, 1:207ff.

что тоже означает жизнь для людей. Он — хлеб истинный (Ин. 6:32), сошедший с небес, чтобы дать людям жизнь (Ин. 6:33).

Высказывание о познании истины (Ин. 8:32) интерпретируется Доддом как указание на царство чистой и вечной реальности, при этом совершенно не учитываются еврейские ассоциации, которые стоят за этим понятием в Септуагинте.<sup>901</sup> Познание истины — характерное для греков понятие, и то, что это познание ведет к свободе, также характерно для древнегреческой мысли.

Практически нет сомнений, что грек, прочтя это высказывание, понял бы его в свете эллинизма, т. е. так, как истолковывает его Додд. «Истина» для грека обозначала реальность в противопоставление лжи и иллюзии; и фраза эта значила бы для него, что свободу можно обрести посредством интеллектуального познания реальности. Это совершенно не похоже на еврейское представление об «истине» (*'emet*), что переводится также как «упорство», «твердость» или «верность» (*'mînâ*). Додд указывает, что *alêtheia* — это прежде всего интеллектуальная категория, в то время как *'emet* — моральная,<sup>902</sup> и скрупулезно прослеживает, каким образом еврейское *'emet* превратилось в *alêtheia* Септуагинты, как «преданность» Бога превратилась в абстрактную «истину» в Боге.<sup>903</sup>

Но просто противопоставить еврейскую «преданность» и греческую «абстрактную истину» и истолковать Иоанна в свете последней было бы слишком легким решением очень сложной проблемы. Нет сомнений, что представление Иоанна об «истине» не избежало влияния древнегреческого понятия реальности, но в целом его значение основано на иудейском употреблении. Для того чтобы доказать это, рассмотрим, как понятие *'emet* используется в Ветхом Завете.

### Истина в Ветхом Завете

По отношению к людям и предметам *'emet* обозначает их преданность и прочность. Тому, кто поступает в соответствии с *'emet*, можно доверять, потому что для него имеют большое значение семейные или дружеские узы и он верен им (Быт. 24:49; 42:16; 47:29; Нав. 2:14). «Истинный» свидетель (свидетель с *'emet*) — тот, кому можно доверять, потому что он не искажает фактов (Пр. 14:25). В таких случаях значение *'emet* близко к греческому *alêtheia*, «реальность». Поступки, слова, рассказы или суждения человека *'emet* — достойны доверия, — потому что соответствуют фактам (Вт. 13:14; 22:20; 3 Цар. 10:6; 22:16; Пр. 12:19; Зах. 8:16). «Семя *'emet*» (Иер. 2:21) — это семя, на качество которого можно положиться. «Мир *'emet*» — это прочный и надежный мир (Иер. 14:13). «Справедливость *'emet*» — это подлинная справедливость.

<sup>901</sup> С.Н. Dodd, *Interpretation*, 159, 176.

<sup>902</sup> Ibid., 173.

<sup>903</sup> С.Н. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 67-75.



Наиболее яркое использование *'emet* в Ветхом Завете — это описание Бога или точнее — описание характера Его поступков. Слово это употребляется не столько для определения Бога Самого по Себе, сколько в отношении Его поведения, касающегося людей. Богу можно доверять; Он не вершит произвола и не поступает как Ему вздумается. Поэтому Его народ может положиться на Него, ведь Он поступит с народом согласно *'emet* — по правде. Часто *'emet* соотносится с *hesed* («милость завета»), что означает: Бог преданно выполнит Свои обещания и будет верен завету.<sup>904</sup> Бог проявил Свои *hesed* и *'emet*, когда велел слуге Авраама искать жену для Исаака (Быт. 24:27). Его *hesed* и *'emet* проявились также по отношению к Иакову, когда ему было даровано процветание в доме Лавана (Быт. 32:10). Наиболее ярко *hesed* и *'emet* были явлены в завете горы Синай (Исх. 34:6), они составили основу отношений Бога с Его народом.<sup>905</sup> Бог также демонстрирует Свою *'emet*, наказывая грешников (Пс. 53:7); Он поступает согласно Своей природе. Бог *'emet* (2 Пар. 15:3; Иер. 10:10) — это не страж какой-то абстрактной «истины» и не существо, принадлежащее к царству вечной истины, противопоставленному видимому царству; это Бог, Которому можно доверять, Который способен действовать и заботится о Своем народе. Именно на этих представлениях основан образ истинного Бога в отличие от богов ложных; Он истинный именно потому, что действует, посещает землю, даруя ей благословения и свершая суд, и поступки Его достойны доверия. Божий народ должен славить Бога за то, что Его *hesed* и *'emet* очевидны, и у язычников не будет возможности спрашивать, смеясь: «Где же Бог их?» (Пс. 113:10).

Божья *'emet* также эсхатологична. Будущее спасение возрожденного Израиля будет явлением Божьей *'emet*, обещанной Иакову, и *hesed*, обещанной Аврааму (Мих. 7:18-20). Бог будет жить среди Своего народа и будет «их Богом в *'emet* и правде» (Зах. 8:8). Это усовершенствованное общение Бога и Его народа и станет окончательным проявлением *'emet*.

В ответ на Свое поведение в *'emet* Бог требует от народа соответствующей *'emet*. Те, кто живет в страхе Божьем, называются людьми *'emet* (Исх. 18:21; Неем. 7:2), т. е. это люди, преданно отвечающие на *'emet* Бога. Бог всегда поступает согласно *'emet*, но человечество часто грешит (Неем. 9:33). Люди призваны служить Богу с *'emet* (Нав. 24:14; 1 Цар. 12:24), ходить в *'emet* (3 Цар. 2:4; 2 Пар. 31:20; Пс. 25:3; 85:11; Ис. 38:3). По сути своей *'emet* — это *явленная воля Божья*.

Это позволяет нам понять высказывания, где об «истине» или *'emet* говорится отдельно. Езекия хочет при жизни увидеть «мир и

<sup>904</sup> В KJV *hesed* часто переводится как «милосердие», но перевод RSV более точен — «преданная любовь».

<sup>905</sup> См.: 2 Цар. 2:6; Пс. 24:10; 39:11-12; 56:4; 60:8; 85:15-16; 88:15; 107:5; 110:7-8; 116:2; 145:6.

'emet» (4 Цар. 20:19), что подразумевает не просто «безопасность» (RSV), но безопасность, основанную на верности Бога, хранящего Свой народ. Когда люди живут не в соответствии с явленной им волей Бога, 'emet отсутствует (Ис. 59:15; Дан. 8:12). Когда «hesed и 'emet сретятся» и «'emet возникнет из земли» (Пс. 84:11-12), Бог явит Свое спасение, наполнив землю славой и дав людям то, что им во благо (Пс. 84:10,13). Когда Иерусалим станет «городом истины» (Зах. 8:3), это будет место, в котором воля Божья ясна и люди исполняют ее, следовательно, имеют спасение от Бога.

Истина и познание Бога — родственные понятия. Непокорность Израиля означает, что «нет ни 'emet, ни hesed, ни Богопознания на земле» (Ос. 4:1). Однако будущее спасение Израиля описывается такими словами: «И обручу тебя Мне в правде и суде, в hesed и милосердии, и обручу тебя Мне в верности ['emûnâ, однокоренное слово], и ты познаешь Господа» (Ос. 2:19-20).

### Истина у Иоанна

«Очевидно, что для Иоанна *alêtheia* — это ветхозаветная 'emet». <sup>906</sup> Это становится ясно из первых же двух случаев употребления этого слова в начале книги: «И Слово стало плотию и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин. 1:14); «Ибо закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1:17). «Благодать» и «истина» — это ветхозаветные *hesed* и 'emet, что четко помещает толкование воплощенного Христа Иоанном в струю искупительной истории Ветхого Завета. Примечательно, что это единственное место, где эквиваленты ветхозаветных *hesed* и 'emet появляются вместе. Любовь завета (*hesed*) и верность ('emet), явленные Богом в истории Израиля, теперь выразились во всей полноте в воплощении. Фактически, искупительные деяния Бога в истории теперь достигли такой полноты, что противоречат всем предыдущим поступкам Бога; ибо полное понимание Божьей благодати и истины, которых невозможно было достичь с помощью закона Моисея, теперь воплощены во Христе.

Эти два высказывания указывают, что все предыдущие проявления Божьих *hesed* и 'emet лишь предваряли Божьи деяния во Христе. То, что противопоставление закона и Христа не абсолютно, видно из таких мест, как Ин. 5:39, где Ветхий Завет обозначен не как ценный сам по себе, но как свидетельство истины (Ин. 5:33), заключенной во Христе (см. также Ин. 5:46; 1:45). Основание для сравнения закона и Христа подсказывается в Ин. 1:16: «И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать». «Евангелие противопоставляется закону именно как чрезвычайный дар Бога». <sup>907</sup>

<sup>906</sup> O. Piper, «Truth», *IDB* 4:716.

<sup>907</sup> E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John* (1950), 120.

Следовательно, когда Христос говорит: «Я есмь... истина» (Ин. 14:6), Он имеет в виду, что в Нем полностью явлен и воплощен искупительный замысел Бога. Пришествие Христа — это откровение верности Бога Своей собственной природе, Его упорного намерения явить Свою волю спасения. Вся Его миссия была свидетельством об этой спасительной истине (Ин. 18:37). В этом контексте «истина» тесно связана с царской властью Иисуса (*basileia*). Он — Царь; но Пилату Иисус сказал, что Его искупительное правление не от мира сего и не основывается на физической силе.

Теперь мы можем понять высказывание, с которого начали изучать понятие «истины». «Познать истину» (Ин. 8:32) значит познать Божий замысел спасения, воплощенный во Христе; а обещанная свобода — это свобода от греха (Ин. 8:34), которую невозможно обрести в условиях старого завета, но только через Сына (Ин. 8:36).

Справедливость такого искупительного понимания истины далее подтверждается использованием прилагательного *alēthinos* («истинный»). Греческое слово обозначает нечто подлинное, не ложное. В Септуагинте оно часто употребляется для перевода *'emet* в значении «достойный доверия», «верный».<sup>908</sup> Весьма интересно его использование в Зах. 8:3. Когда Бог возвратится на Сион, чтобы жить со Своим народом, Иерусалим получит название *polis hē alēthinē* («город истины»). Такое словосочетание было бы трудно понять грекам, не знавшим семитского наречия, и по-гречески значение еврейского текста передается с трудом: Иерусалим будет городом, жители которого откликнутся на Божье откровение и будут верно соблюдать Его повеления.

Прилагательное *alēthinos* у Иоанна отчасти приобретает греческое значение «реальный», но основано это значение именно на полноте явления Божьей истины. «Истинный свет» (Ин. 1:9) противопоставлен не столько ложному или ненастоящему свету языческих религий, сколько неполному свету, который ему предшествовал. Иоанн был светом (Ин. 5:35), а Христос — полный свет. «Истинный хлеб» (Ин. 6:32) утоляет духовный голод, в отличие от манны, которая только поддерживала физические силы. Христос — истинная Лоза (Ин. 15:1), потому что Он — источник настоящей жизни для тех, кто пребывает в Нем, в отличие от Израиля как прежней лозы (Иер. 2:21; Пс. 79:9-17; Иез. 15:1-8). Истинные верующие (Ин. 4:33), сотворенные новым откровением во Христе, противопоставляются иудеям, которые считают, что должны поклоняться в Иерусалиме, и самарянам, поклоняющимся на горе Геризим. Это не значит, что их поклонение ложно или нереально; но после того как истина сошла к людям в лице Иисуса, они должны поклоняться в истине. Следовательно,

<sup>908</sup> См., например, Исх. 34:6; 2 Цар. 7:28; 3 Цар. 10:6; 12:24; Пс. 17:11; 84:16; Пр. 12:19; Иер. 2:21; Дан. 10:1; Зах. 8:3.

только они — истинные верующие, т.е. те, кто поклоняется в ответ на Божье откровение истины. Эта еврейская идея, выраженная по-гречески, действительно приобрела оттенок противопоставления настоящих верующих верующим ложным; но главная мысль здесь — не реальность или нереальность поклонения, но откровение истины, которое придает поклонению подлинную реальность.

Бог является «истинным Богом» (Ин. 17:3) не столько потому, что Он противопоставлен ложным или ненастоящим богам, но потому, что Он — Бог, Который действует через Христа в соответствии со Своим собственным бытием и отношениями между Творцом и грешным миром<sup>909</sup> для осуществления Своего замысла искупления. Поэтому Иоанн часто повторяет, что Бог — истинный (Ин. 3:33; 7:28; 8:26; 1 Ин. 5:20).

Божья истина не только воплощена во Христе, но и проявляется в Его словах, так как Он говорит истину (Ин. 8:40,45) и пришел свидетельствовать о ней (Ин. 18:37). Эта истина — не просто откровение о природе Бога, но проявление Божьего спасительного присутствия в мире. Поэтому все, что делает и предлагает Иисус, истинно (Ин. 7:18; 8:16), т.е. соответствует Его природе и Божьему замыслу.<sup>910</sup> Искупительный замысел — это Слово Бога (Ин. 17:6,14) и сам по себе является истиной (Ин. 17:17), единой с личностью Иисуса (Ин. 1:1).

Это проявление Божьей истины не ограничивается земной миссией Иисуса. Покинув Своих учеников, Иисус пошлет им другого Утешителя (*paraklētos*), Святого Духа, Который называется «Духом истины» (Ин. 14:17; 15:26; 16:13; 1 Ин. 4:6; 5:7), потому что Его миссия тоже связана с осуществлением искупительного замысла Бога в мире. Его миссия — свидетельствовать о Христе, Который является истиной (Ин. 15:26), т.е. обращать внимание людей на то, что Бог совершил через Иисуса. Он приведет учеников Иисуса к истине (Ин. 16:13). В контексте Евангелия от Иоанна это подразумевает не столько интеллектуальное познание богословских истин, сколько полное личное осознание спасительного присутствия Бога, пришедшего к человечеству в образе Иисуса. То «многое», что Иисус не смог открыть Своим ученикам (Ин. 16:12), включает в себя дальнейшее раскрытие Его личности и спасительных деяний. Задача Духа христоцентрична («Он прославит Меня»), Он дает большее понимание того, что связано со Христом (Ин. 16:14). Эта миссия Духа описывается также словами «Будущее возвестит вам» (Ин. 16:13). Их следует понимать не как предсказание будущих событий, но в свете будущего свершения Божьего искупительного замысла во Христе. Если воплощение — это завершение долгого ряда искупительных деяний, посредством которых Бог продемонстрировал Свою *'met'*, в будущем

<sup>909</sup> O.Piper, «Truth», *IDB* 4:716.

<sup>910</sup> *Loc. cit.*

произойдет еще окончательное свершение замысла во Христе. Это объяснение истины; и Дух должен привести к этой истине учеников Иисуса.

Такое проявление истины требует отклика от людей. «Поступающий по правде идет к свету» (Ин. 3:21; 1 Ин. 1:6). Это чисто еврейская фраза, в Ветхом Завете она подразумевала человека, верного обязательствам перед семьей и друзьями (Быт. 24:49; 47:29; Неем. 9:33). У Иоанна поступать по правде значит подобающе отвечать на Божье откровение истины во Христе. Это «праведность речей, побуждений и поступков, основанная на историческом откровении Бога».<sup>911</sup> Другой вариант этого отклика — принятие слова Христа, ибо «всякий, кто от истины, слушает гласа Моего» (Ин. 18:37; 10:3; 16:27). Это то же самое, что принять Самого Христа (Ин. 1:11-12), родиться свыше (Ин. 3:3). Это значит принять в себя Духа истины (Ин. 14:17) и саму истину (2 Ин. 2). Все это — лишь комментарии к фразе, с которой мы начали свое исследование: «И познаёте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32). Орган восприятия здесь — не разум, а вся личность. Древнегреческие концепции «ума» и «разума» не играют никакой роли в Евангелии от Иоанна.<sup>912</sup>

Так как Иисус пришел свидетельствовать об истине, Он велит Своим ученикам делать то же самое перед тем, как покинуть их (Ин. 17:18). Иисус «посвящает Себя», т.е. посвящает Себя Своей миссии (Ин. 17:19); и, посылая Своих учеников в мир продолжать свидетельство, Он молится о том, чтобы они тоже «были освящены истиною» (Ин. 17:17,19). Это значит, что и ученики должны быть преданы истине. Как Иисус полностью посвятил Себя задаче исполнения искупительного замысла истинного Бога, так и ученики Его должны посвятить себя без остатка провозглашению Божьей истины миру.

Истина у Иоанна — это не платоническое царство чистой и вечной реальности, а сотериологическое понятие, обозначающее то, что Бог совершил через Иисуса. Иоанн нигде не говорит об истине, существующей на небесах и приходящей в мир. Истина заключена в том, что Бог совершил в Иисусе для спасения человечества.<sup>913</sup> Вечная жизнь, познание Бога, познание истины — все эти искупительные понятия обозначают свершение Божьего замысла в Иисусе.

<sup>911</sup> E. Hoskyns and N. Davey, *The Riddle of the NT* (1947), 29.

<sup>912</sup> S. Aalen, «Truth», *StEv* 2 (1964), 9.

<sup>913</sup> *Ibid.*, 23.

## 21. Христианский образ жизни

### **Вера**

**Литература:** W.F.Howard, *Christianity according to St. John* (1946), 151-74; C.H.Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 179-86; G.L.Phillips, «Faith and Vision in the Fourth Gospel», in *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F.L.Cross (1957), 83-96; A.Corell, *Consummatum Est* (1958), 128-39; R.Bultmann, «Pisteuō», *TDNT* 6 (1959, 1968), 174-228; R.Schnackenburg, *John* (1968), 1:558-75; J.Painter, «Eschatological Faith in the Gospel of John», in *Reconciliation and Hope*, ed. R.Banks (1974), 36-52; U.C.Von Wahlde, «Faith and Works in Jn 6:28-29: Exegesis or Eisegesis?», *NT* 22 (1980), 304-15.

Для того чтобы люди могли принять дар вечной жизни, Иисус требует от них только одного — веры. У Иоанна это выражено гораздо понятнее, чем в синоптических евангелиях. Вера в самом деле играет важную роль и там, но, по крайней мере в терминологии, это прежде всего вера в Бога, присутствие и власть того царственного правления, которое провозглашал Иисус. В синоптических евангелиях часто говорится о вере без упоминания конкретного объекта. Вера в особенности ассоциируется с чудесами исцеления, которые совершал Иисус. Человеку, дочь которого была больна, Иисус сказал: «Не бойся, только веруй» (Мк. 5:36). Опять же: «Всё возможно верующему» (Мк. 9:23). В одном месте говорится и об объекте веры: «Имейте веру Божию» (Мк. 11:23). Эта вера предполагает полную уверенность в могущество и благость Бога, в Его желание благословить тех, кто верит в Него.

Но есть и места, в которых явно говорится о вере во Христа. В Мф. 18:6 речь идет о «малых сих», что верят в Иисуса.<sup>914</sup> То, что Иисус призывал верить в Себя как Мессию, отражено в насмешках книжников и священников: «Христос, Царь Израилев, пусть сойдет теперь с креста, чтобы мы видели, и уверуем» (Мк. 15:32). Это отражено так-

<sup>914</sup> В оригинале *pisteuō eis*. В параллельном стихе Мк. 9:42 эти слова разделены, но подобное прочтение настолько вероятно, что в RSV добавляется «в Меня».

же в требовании Иисуса, чтобы Его исповедовали перед человечеством (Мф. 10:32 = Лк. 12:8; также Мк. 8:38). Судьба людей в день пришествия Сына Человеческого зависит от их отношения к Иисусу. Эти несколько высказываний из синоптических евангелий неявно показывают, что Иисус призывал верить в Себя.<sup>915</sup>

То, что в синоптических евангелиях присутствует скрыто, у Иоанна звучит явно. Глагол *pisteuō* («верить») употребляется десять раз у Марка, одиннадцать — у Матфея и девять — у Луки. У Иоанна мы встречаем просто *pisteuō* тридцать раз, одиннадцать — *pisteuō* с дативом, тринадцать — с *hoti*, тридцать шесть — с *eis*, один раз — с *en* (Ин. 3:15) и еще один — с нейтральным аккумулятивом (Ин. 11:26). Понятно, что у Иоанна присутствует идея необходимости веры для спасения, отсутствующая в синоптических евангелиях. Глагол *pisteuō*<sup>916</sup> употребляется им в самых разнообразных формах. Он может сопровождаться дативом, как в классическом древнегреческом языке, для обозначения просто веры во что-либо или кого-либо, доверия к человеку (Ин. 4:21,50). В этом значении он может также использоваться с аккумулятивом.

Представление Иоанна о вере основано на простом принятии свидетельств о личности и миссии Иисуса. Люди должны верить свидетельству Писания (Ин. 2:22), Моисею (Ин. 5:46) и написанному им (Ин. 5:47), но еще важнее, что они должны верить словам (Ин. 2:22; 4:50; 5:47) и делам (Ин. 10:38) Иисуса, что, в свою очередь, значит верить в Самого Иисуса (Ин. 5:38,46; 6:30; 8:31,45-46; 10:37-38). Верить в Иисуса и Его слова значит верить в Бога (Ин. 5:24).

Такая вера означает признание мессиянской миссии Иисуса. Это становится понятно из использования *pisteuō hoti* («верить, что»). Содержание веры следующее: Иисус — Святой Божий (Ин. 6:69); Он — Христос, Сын Бога (Ин. 11:27); Его послал Бог (Ин. 11:42; 17:8,21); Иисус един с Отцом (Ин. 14:10-11); Он пришел от Отца (Ин. 16:27,30); Он имеет право сказать о Себе: «Это Я» (Ин. 8:24; 13:19). Такая вера в личность Иисуса — путь к вечной жизни, именно для этого было написано евангелие (Ин. 20:31).

То, что такая вера — не просто правильное богословие, видно из характерного для Иоанна выражения *pisteuō eis* («верить в»). Это совершенно особое христианское выражение, параллельных которому нет ни в светском греческом, ни в Септуагинте,<sup>917</sup> возможно, это

<sup>915</sup> R.Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT* (1965), 35.

<sup>916</sup> Существительного *pistis* («вера»), которое часто встречается в других книгах Нового Завета, у Иоанна нет, единственный раз, когда Иоанн употребляет его, — 1 Ин. 5:4. Лучшее объяснение отсутствия этого существительного у Иоанна таково: он не хотел, чтобы веру понимали просто как правильное богословие. См. Иуд. 3; 2 Пет. 1:1.

<sup>917</sup> С.Н.Dodd, *Interpretation*, 183; R.Bultmann, *TDNT* 4:203. Это выражение встречается в Деяниях (10:43; 14:23; 19:4), у Павла (Рим. 10:14; Гал. 2:16; Флп. 1:29),

соответствие семитской идиоме *he'etîn b'e*.<sup>918</sup> Однако, так как в Септуагинте еврейский предлог передается не с помощью *eis*, а с помощью дательного падежа, скорее всего, сочетание *pisteuō eis* является чисто христианским образованием,<sup>919</sup> созданным для обозначения личных отношений между верующим и Иисусом. Это подтверждается параллельным построением фраз о вере и крещении. Человек должен поверить во (*eis*) Христа или в имя Христа (Ин. 1:12; 2:23; 3:18) и креститься во Христа (Рим. 6:3; Гал. 3:27) или во имя Христа (1 Кор. 1:13; Мф. 28:19; Деян. 8:16). Как крещение во Христа символизирует единение с Ним в смерти и воскресении (Рим. 6:4-5), так и вера во (*eis*) Христа означает личное отождествление с Ним. Это куда очевиднее, чем интеллектуальное приятие определенных фактов, хотя и это тоже сюда входит, или правильного символа веры, хоть сюда и входят утверждения о Христе. Это отклик человека в целом на откровение, данное во Христе. Здесь предполагается не просто доверие к Иисусу; это принятие Иисуса и того, чем Он Себя провозглашает, и посвящение Ему своей жизни. «Это не эмоциональное посвящение, но готовность исполнять требования Бога, явленные в Иисусе и через Него».<sup>920</sup>

То, что вера предполагает полную преданность и личное единение верующего и Христа, видно из других терминов, которые равнозначны вере. Поверить значит принять Его (Ин. 1:12; 5:43; 13:20), принять Его свидетельство (Ин. 3:11), принять слова Иисуса (Ин. 12:48; 17:8).

Это подтверждается также тесной связью друг с другом веры и видения. «Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную» (Ин. 6:40). Очевидно, «видеть» Сына значит не просто зрительно воспринимать Его. Физически Иисуса могли увидеть все окружающие. «Видеть Сына» значит признать Его как Сына. Многие видели Иисуса, но не поверили (Ин. 6:36). Никто не видел Бога (Ин. 1:18), но Иисус принес такую возможность человечеству. «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9).

### Вера и знамения

Литература: A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels* (1941), 114-22; R.H. Fuller, *Interpreting the Miracles* (1963), 88-109; P.Riga, «The Use of "Sēmeion" in St. John's Gospel», *Int* 17 (1963), 402-24; R.E. Brown, «Signs and Works», *John* (1966), 1:525-32; idem, «The Gospel Miracles», *NT Essays* (1968), 218-45; M. De Jonge, «Signs and Words», *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God* (1977), 117-40; D.K. Clark, «Signs in Wisdom and John», *CBQ* 45 (1983), 201-9; C. Koester, «Hearing, Seeing, and Believing in the Gospel of John», *Bib* 70 (1989), 327-48; R.R. Collins, *These Things Have*

в 1 Петра (1:8) и 1 Иоанна (5:10,13). В синоптических евангелиях оно встречается только один раз: Мф. 18:6 = Мк. 9:42.

<sup>918</sup> С.Н. Dodd, *Interpretation*, 183. В Септуагинте используется не *eis*, но *pisteuō* с дативом. Это выражение переводится в KJV по-разному: то «верить, что», то «верить в», что запутывает ситуацию.

<sup>919</sup> А. Оерке, *TDNT* 2:432.

<sup>920</sup> R.E. Brown, *John*, 1:513.



*Beer Written: Studies on the Fourth Gospel* (1990), 158-97; M. M. Thompson, «Signs and Faith in the Fourth Gospel», *BBR* 1 (1991), 89-108.

Два характерных выражения, связанные с верой у Иоанна, — это «знамения» (*sēmeia*) и «дела» (*erga*). Оба они относятся к совершению чудес. Эти выражения не свойственны синоптическим евангелиям, где чудеса Иисуса обычно называются «проявлениями могущества» (*dynameis*), — у Иоанна же такого слова нет. В синоптических евангелиях чудеса Иисуса иногда обозначены как «дела» (Мф. 11:2; Лк. 24:19), а иногда, чтобы сказать о них, используется слово *sēmeion* (Мф. 12:38-39; 16:1-4; Лк. 23:8). Однако в сравнении с Евангелием от Иоанна в синоптических евангелиях чудеса играют иную роль.<sup>921</sup> В синоптических евангелиях *dynameis* — проявление могущества, свидетельствующее о пришествии Божьего Царства в историю. Чудеса Иисуса — это не видимые доказательства правомочности Его притязаний, но деяния, посредством которых устанавливается правление Бога и ниспровергается правление сатаны.<sup>922</sup> У Иоанна чудеса — это могущественные деяния, удостоверяющие личность и миссию Иисуса и показывающие чудотворное присутствие Бога в Его словах и делах. В синоптических евангелиях изгнание бесов — самое явное свидетельство присутствия небесного правления Бога (Мф. 12:28). У Иоанна случаев изгнания бесов нет, и он не связывает чудеса с ниспровержением сатаны, хоть этот мотив и присутствует (Ин. 12:31).

«Дела» Иисуса — это прежде всего совершаемые Им чудеса (Ин. 5:20; 9:3). Хотя для явного обозначения нечудесных дел слово *erga* не используется, вполне вероятно, что оно включает в себя и такие коннотации, потому что словом *erga* обозначаются как хорошие, так и дурные поступки иудеев, свидетельствующие об их принадлежности либо к семье Авраама, либо к семье дьявола (Ин. 8:39,41). В этом отрывке *erga* — качество жизни человека, проявляющееся в его поведении. Таким образом, из совершенного Иисусом понятно, что в Его деяниях присутствует Отец (Ин. 10:32). Это фактически деяния Самого Бога (Ин. 10:37-38), потому что Бог присутствует и активно действует в Иисусе (Ин. 14:10). Эти деяния свидетельствуют о том, что Иисус послан Богом (Ин. 5:36; 10:25). Они должны побудить свидетелей поверить в Иисуса (Ин. 10:38; 14:11).

*Erga* обозначает всю деятельность Иисуса, а не только чудеса, как следует из того, что единственное число, *ergon*, может относиться ко всей жизненной миссии Иисуса. Его настоящая пища — выполнять работу Бога (Ин. 4:34). В конце Он понимает, что сделал Свое дело (Ин. 17:4).

Некоторые из деяний Иисуса получают имя «знамений» (*sēmeia*), что явно относится к Его чудесным деяниям. «Знамение» — это мо-

<sup>921</sup> R. N. Flew, *The Miracle-Stories of the Gospels* (1941), 114.

<sup>922</sup> R. E. Brown, *John*, 1:525.

гущественное деяние, совершенное Иисусом для откровения искупительных событий. Иоанн рассказывает о меньшем количестве чудес, чем синоптические евангелия, — фактически, о семи: превращении воды в вино в Кане Галилейской (Ин. 2:1-11), исцелении сына правителя (Ин. 4:46-54), исцелении у пруда в Вифсаиде (Ин. 5:2-9), умножении хлебов (Ин. 6:4-13), хождении по воде (Ин. 6:16-21), исцелении слепого (Ин. 9:1-7) и воскрешении Лазаря (Ин. 11:1-44). Большая часть этих деяний определяется словом *sēmeion* (Ин. 2:11; 4:54; 6:2,14,26; 9:16; 11:47; 12:18). Они произвольно выбраны из множества чудес — это ясно из слов самого Иоанна, утверждающего, что Иисус совершил много других знамений (20:30; 2:23; 12:37). Богословское значение этих знамений выражено в собственных словах Иоанна: «Сие же [знамения. — ДЛ] написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20:31). Знамения, как и слова, свидетельствуют о присутствии и силе Бога в личности Иисуса (Ин. 3:2). Нет сомнений в том, что евангелист верил в историческую реальность знамений; но они имеют значение не сами по себе. Их значение — в откровении искупительных деяний Бога в Иисусе, которое они воплощают. Превращение воды в вино в Кане символизирует бесплодность иудаизма (пустые водосборники) и новое вино мессианской эпохи (Мк. 2:22; Иоиль 2:24; Ам. 9:13; Зах. 10:7). Насыщение пяти тысяч — символ мессианского пира, о котором часто упоминается в Ветхом Завете и говорится также в синоптических евангелиях.<sup>923</sup> Иоанн воспринимает умножение хлебов как символ хлеба жизни, который единственно может утолить сильнейший голод человека. Воскрешение Лазаря — лишь проявление того, что вечная жизнь, присутствующая в Иисусе, на самом деле является жизнью эсхатологического воскресения, на духовном уровне реализованной в истории (Ин. 11:25). Эти чудеса в целом — как раз те, которых ожидали иудеи в начале мессианской эпохи.<sup>924</sup> Это — аналог ответа Иисуса на вопрос учеников Иоанна в синоптических евангелиях: в Его деяниях исполнились пророчества о мессианском Царстве (Мф. 11:2 и далее).<sup>925</sup>

Проблема соотношения знамений и веры непростая, потому что имеющиеся данные уводят нас в двух противоположных направлениях. Иногда о знамениях говорится как о ведущих к вере в Иисуса (Ин. 2:23; 6:14; 7:31; 10:42). С другой стороны, были и люди, которые видели знамения, да не поверили (Ин. 6:26-27; 11:47; 12:37). Более того, Иисус иногда упрекает иудеев за то, что они не могут уверовать без знамений (Ин. 4:48; 6:30). По-видимому, между знамением и верой существует некое противостояние. Чтобы распознать истинное

<sup>923</sup> G.E.Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 204; J.Jeremias, *The Parables of Jesus* (1963), 117f. См.: Ис. 25:6.

<sup>924</sup> К.Н. Rengstorf, *TDNT* 7:246.

<sup>925</sup> G.E.Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 154.

значение знамений и их свидетельство об Иисусе, необходима вера; для тех, кто веры не имеет, знамения — всего лишь бессмысленные чудеса. Для тех же, кто готов откликнуться, знамения служат средством укрепления и углубления веры. Понятно, что Иисус совершал чудеса не для того, чтобы заставить в Себя поверить.<sup>926</sup> С другой стороны, дела Иисуса представляют собой достаточное свидетельство для тех, кто способен увидеть суть Его миссии, кроме того, они служат средством осудить слепых и убедить их в их греховности. «Если бы Я не сотворил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха; а теперь и видели, и возненавидели и Меня и Отца Моего» (Ин. 15:24).

Это приводит нас к выводу, что Иоанн воспринимает веру неоднозначно, у нее есть разные уровни. В некоторых людях знамения вообще не вызывают веры, в других пробуждают некую поверхностную веру — они признают Иисуса за человека, посланного Богом, но не готовы полностью подчиниться Ему. Знамения, совершенные Иисусом в Иерусалиме на пасху, многих побудили «уверовать во имя Его» (Ин. 2:23), но Иисус «не вверял Себя им, потому что знал всех... Сам знал, что в человеке» (Ин. 2:24-25). Никодим признал Иисуса как Божьего посланца благодаря Его деяниям (Ин. 3:2); но этого было недостаточно. Никодиму нужно было родиться свыше. После исцеления больного многие «последовали» за Иисусом благодаря знамениям (Ин. 6:2). После умножения хлебов многие признали Его пророком, пришедшим в мир (Ин. 6:14). Однако что касается степени этой веры, она была неадекватной; ибо, когда позже Иисус объясняет, что за символом хлебов скрывается не образ победоносного Царя Мессии (Ин. 6:15), но образ сломленного тела человеческого (Ин. 6:51), «многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним» (Ин. 6:66). Как мы видим, в евангелии объясняется, что вера в чудеса — это еще не подлинная вера. Недостаточно вдохновиться знамениями, совершенными Божьим могуществом; нужно также увидеть в них откровение природы Иисуса, Его единства с Отцом.<sup>927</sup>

Это подкрепляет тот факт, что Иисус чрезвычайно тепло относился к людям, которые вовсе не видели знамений, но поверили (Ин. 20:29). Такая вера без знамений — не просто доверчивость, но отклик на слово свидетельства учеников, как устное (Ин. 17:20), так и письменное (Ин. 20:31). Вера — это всегда отклик человека на свидетельство, будь то свидетельство Иоанна Крестителя (Ин. 1:7, 15, 34), слова Иисуса (Ин. 3:11; 8:14, 18), дела Иисуса (Ин. 5:36; 10:25), Писание (Ин. 5:39), свидетельства других людей (Ин. 4:39), Параклета (Ин. 15:26) или апостолов (Ин. 15:27; 19:35).

<sup>926</sup> R. E. Brown, *John*, 1:412; K. H. Rengstorf, *TDNT* 7:251. Иоанн согласен с синоптическими евангелиями (Мф. 4:5-7) в том, что Иисус отказывается совершать чудеса, чтобы вызвать восхищение и пробудить веру.

<sup>927</sup> R. E. Brown, *John*, 1:531.

### Слава

Знамена, свидетельствующие об Иисусе, являют также божественную *doxa* — Божью славу. Это термин из Ветхого Завета. Значение *doxa* — «хвала», «почет», и у Иоанна это слово используется именно в таком значении, когда относится к хвале и почтению со стороны людей, презираемых Иисусом (Ин. 5:41; 7:18). Ценность имеет только та *doxa*, что воздается Богу (Ин. 7:18; 12:43). *Doxa* — это перевод еврейского *kaḇôd*, обозначающего видимые проявления присутствия и могущества Бога. Сам Бог незрим, но Его присутствие можно ощутить по видимым славным деяниям (Исх. 16:10; 24:16; 3 Цар. 8:11). Божья слава — это также эсхатологическое понятие. В день Господень слава Господа проявится и наполнит землю (Ис. 60:1-3; 66:18; Иез. 39:21; 43:2).

В Новом Завете слава — это прежде всего эсхатологическое понятие, относящееся к видимому явлению Бога в последние времена, когда установится Царство Его (Мк. 8:38; 10:37; 13:36). Верующие тоже будут наделены этой славой (Рим. 8:18; Кол. 3:4). У Иоанна *doxa* имеет эсхатологические оттенки значения, но не такие, как в остальных книгах Нового Завета. Смерть, воскресение и вознесение Иисуса — это Его прославление (Ин. 7:39; 12:16,23; 13:31). В Своей последней молитве Иисус просит о прославлении «у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17:5). Иисус пришел из славы Божьего присутствия и вернется туда после смерти. Однажды ученики разделят с Ним эту славу (Ин. 17:24). Это относится к будущему свершению, когда последователи Иисуса увидят Его явную славу в Боге Отце.<sup>928</sup> Однако у Иоанна, в отличие от синоптических евангелий, слава Божья явлена в служении Иисуса. В синоптических евангелиях есть история о преображении, когда слава Иисуса стала видимой (Мк. 9:2-8 и параллельные), — у Иоанна ее нет. Но Иоанн, в отличие от синоптических евангелий, представляет все служение Иисуса как проявление славы. Это еще одна из ключевых идей Иоанна. «И Слово стало плотию... и мы видели славу Его» (Ин. 1:14). После первого чуда в Кане Иоанн объясняет, что, преобразив воду в вино, Иисус явил славу Свою, «и уверовали в Него ученики Его» (Ин. 2:11). Его смерть на кресте была самым заметным явлением славы Божьей (Ин. 21:19). Эта слава, явленная в Иисусе, очевидно, не была совершенно явной.<sup>929</sup> Ее можно было заметить, только веруя. «Если будешь веровать, увидишь славу Божию» (Ин. 11:40). Но и слава вела к вере: «и уверовали в Него ученики Его» (Ин. 2:11). Очевидно, что чудо в Кане и распятие для многих очевидцев не

<sup>928</sup> С.К. Barrett, *John*, 429.

<sup>929</sup> Рига сравнивает знамена, описанные Иоанном, с синоптическими притчами — и в том, и в другом случае истина как явлена, так и сокрыта. P. Riga, «The Use of Semeion in St. John's Gospel», *Int* 17 (1963), 402-24.

были славными деяниями. Нам ничего не говорится о том, чтобы слуги в Кане, которые наполняли сосуды водой и потом выливали из них вино, увидели в этом какую-либо славу; только *Его ученики* поверили в Него. Распятие не было славным деянием *в то время*, даже для учеников. Иоанн подчеркивает, как трудно было Фоме поверить, что Иисус воскрес (Ин. 20:25). Для него распятие означало только страшную и позорную смерть его учителя. Божья слава явилась униженной и страдающей и видна была только верующим. Очевидно, что когда Иоанн говорит о явлении славы Иисуса, он смотрит на события глазами человека, знающего о воскресении. Это интерпретация жизни Иисуса с точки зрения Его вознесения.<sup>930</sup>

### *Вера и познание*

Очевидно, что между верой и познанием в Евангелии от Иоанна существует тесная связь, потому что они направлены на одни и те же объекты. Иногда эти два понятия представлены как неотделимые друг от друга. Ученики Иисуса «уразумели истинно, что Я исшел от Тебя, и уверовали, что Ты послал Меня» (Ин. 17:8). Иисус молится о единстве учеников, чтобы мир мог поверить (Ин. 17:21) и познать (Ин. 17:23), что Он послан Богом. Но это не синонимы в строгом смысле слова. Иисус знает Отца, но нигде не говорится, что Он верит в Отца. Есть два стиха, судя по которым можно сказать, что знание — это уверенность, к которой ведет вера. «Мы уверовали и познали,<sup>931</sup> что Ты — Христос, Сын Бога живого» (Ин. 6:69). Знание для Иисуса — врожденное качество; но для людей оно — результат ученичества. «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаёте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:31-32). Тот факт, что иногда познание предшествует вере (Ин. 16:30; 17:8), не позволяет разграничить веру и познание как начальный и конечный этап христианского опыта. Нельзя говорить, что существуют христиане двух уровней: начинающие, которые веруют, и продвинутые, которые знают. Очевидно, что «знание никогда нельзя считать чем-то более совершенным, чем вера. Познание как начинается с веры, так и пребывает в ней. Подобным образом, вера всегда должна вести к познанию. Если познание может быть только познанием веры, то вера обретает себя в познании. Итак, познание неотделимо от подлинной веры».<sup>932</sup>

### *Предопределение*

Некоторые из высказываний в Евангелии от Иоанна заставляют нас думать о предопределении: что уверуют только те, кто избран Богом. Ученики Иисуса — это стадо, посланное Ему Отцом. «Все, что

<sup>930</sup> G. Kittel, *TDNT* 2:249.

<sup>931</sup> Перфектное время: *egnōkaten*.

<sup>932</sup> R. Bultmann, *TDNT* 6:227.

дает Мне Отец, ко Мне придет, и приходящего ко Мне не изгоню вон» (Ин. 6:37). «Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня» (Ин. 6:44; см. также Ин. 6:65). «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод» (Ин. 15:16). Только те, кто «от Бога», услышат Его голос и поверят (Ин. 8:47; 18:37).

Бок о бок с такими высказываниями идут другие, в которых неверие объясняется человеческой греховностью. Люди предрасположены ко злу, и это мешает им прийти к свету (Ин. 3:19). Они ищут своей собственной славы, а не славы Божьей (Ин. 5:44). Их поступки показывают, что они — дети дьявола (Ин. 8:44). Они слепы, потому что сознательно не желают видеть (Ин. 9:39-41).

Иоанн не пытается примирить эти высказывания о божественном предопределении и моральной ответственности в единой системе. Он не видит противоречия в том, что вера — свободное волевое решение человека и в то же время дар Божьей благодати. Отсюда понятно, что «решение уверовать — не достижение и не заслуга человека, как у иудеев в законе, но просто правильный отклик, который стал возможен благодаря благодати Божьей и откровению в Иисусе».<sup>933</sup>

### Пребывание

Если вера — это способ войти в жизнь вечную, то пребывание обязательно для поддержания веры. Обычно само это понятие расценивается как мистическое, но оно просто трудно поддается определению. Это взаимное пребывание верующего во Христе (Ин. 6:56; 14:20-21; 15:5; 17:21) и Христа в верующем (Ин. 6:56; 14:20,23; 15:5; 17:23,26). Это аналог пребывания Сына в Отце (Ин. 10:38; 14:10-11,20-21; 17:21) и пребывания Отца в Сыне (Ин. 10:38; 14:10-11,21; 17:21,23).<sup>934</sup> Один раз сказано, что верующие пребывают и в Отце, и в Сыне (Ин. 17:21), и один — что и Отец, и Сын будут пребывать в верующих (Ин. 14:23).

«Мистицизм Иоанна» весьма отличается от мистицизма эллинистических религий, представленного в Герметическом корпусе, где верующий становится единым целым с Богом, т.е. обожествляется. (См. выше, с. 324 и далее.) У Иоанна верующий не утрачивает личных особенностей и человеческой природы. У нас нет свидетельств, что мистицизм Иоанна включал в себя экстаз. Напротив, это мистицизм личного и этического общения, основанного скорее на воле, чем на чувствах.<sup>935</sup> Эта идея сходна с представлением Павла о верующем во Христе и Христе в верующем (см. с. 554 и далее); но выражение Павла имеет богословский характер, в то время как Иоанн говорит

<sup>933</sup> R.Schnackenburg, *John*, 1:575.

<sup>934</sup> Иногда используется глагол *tenō* («пребывать»), иногда — только предлог *en* («в»), но значение то же самое.

<sup>935</sup> А.Оерке, *TDNT* 2:543.

скорее о личном общении. Конкретный смысл этого выражения у Иоанна прояснится, если рассмотреть другие случаи употребления им глагола *τενῶ*. Пребывать в Иисусе значит пребывать в Его слове (Ин. 8:31), не во тьме (Ин. 12:46), а в свете (1 Ин. 2:10), в учении (2 Ин. 9), в Его любви (Ин. 15:9-10), соблюдать Его заповеди (1 Ин. 3:24), любить друг друга (1 Ин. 4:16). Для Иисуса пребывать в Своих учениках значит, что Его слово пребывает в них (Ин. 5:38), что в них пребывают Божья любовь (1 Ин. 3:17) и истина (2 Ин. 2).<sup>936</sup> Неверующие, напротив, пребывают во тьме (Ин. 12:46) и смерти (1 Ин. 3:14). Пребывание во Христе означает постоянное общение с Ним.

### Этика Иоанна

Литература: J. Moffatt, *Love in the NT* (1929), 253-308; L. Dewar, *An Outline of NT Ethics* (1949), 183-200; R. N. Flew, *Jesus and His Way* (1963), 149-77; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT* (1965), 307-46; M. De Jonge, «Eschatology and Ethics in the Fourth Gospel», *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God* (1977), 169-91; B. Gerhardsson, *The Ethos of the Bible* (1981), 93-116; W. Schrage, *The Ethics of the NT* (1988), 295-319; E. Lohse, *Theological Ethics of the NT* (1991).

Описание христианского образа жизни у Иоанна отличается от того, что говорят по этому поводу синоптические евангелия, в особенности Матфей, которого больше всего беспокоит праведность Царства Божьего (Мф. 5:20), подробно описанная в Нагорной проповеди. Иоанн, как и авторы синоптических евангелий, считает поведение христианина важной темой, но говорит об этом совсем в иных выражениях. Последователи Иисуса должны поступать по истине (Ин. 3:21). Эта фраза по духу совершенно не греческая, скорее ветхозаветная (Ис. 26:10, LXX; см. также Тов. 4:6; 13:6), она часто встречается и в кумранских писаниях.<sup>937</sup> Для Иоанна истина связана с тем фактом, что Иисус — воплощение искупительного замысла Бога (см. выше, с. 330 и далее), а поступать по истине значит жить в свете откровения о Христе. То, что Иисус открывает новую эру, являясь преемником закона Моисея, ясно из Ин. 1:17. Иисус — Тот, на Кого указывают закон и пророки (Ин. 1:45; 5:39). Теперь не закон диктует правила поведения, а слова Иисуса (Ин. 8:51; 12:47; 15:7), которые, по сути, являются словами Самого Бога (Ин. 17:8). Ученики Иисуса должны слушать эти слова, внимать им и запоминать. Иисус говорит также о заповедях, которые ученики должны исполнять (Ин. 14:15, 21; 15:10). Более того, вера в Иисуса, ведущая к вечной жизни, проявляется в повиновении Ему (Ин. 3:36). Такой образ жизни можно назвать также исполнением воли Божьей (Ин. 7:17). Подобные фразы побудили одного исследователя этики сделать вывод, что Иоанн считает Иисуса вторым «законодателем», обладающим высшей властью в области «веры и нравственности», вторым Моисеем, в слове которого заключался второй закон.<sup>938</sup> Однако при более внима-

<sup>936</sup> Ссылки на послания помогают понять, как евангелист понимал идею пребывания.

<sup>937</sup> R. Schnackenburg, *John*, 1:407f.

тельном рассмотрении становится ясно, что все значение слов и заповедей Иисуса, согласно Иоанну, заключается в одном-единственном слове: любовь. «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас» (Ин. 15:12). «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга» (Ин. 13:34). Если мы скажем, что для Иоанна вся этика Иисуса сводится к любви, это не будет преувеличением.

Заповедь любви сама по себе не нова. Закон Моисея велит: «Люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19:18). Однако в Ветхом Завете это повеление дается в ограниченном контексте и «явно относится только к участникам завета с Яхве, а не ко всему человечеству».<sup>939</sup> Братская любовь играла важную роль в иудаизме.<sup>940</sup> «Учебник воспитания», обнаруженный в Кумране, велит любить всех «сынов света» и ненавидеть всех «сынов тьмы».<sup>941</sup> В синоптических евангелиях эта тема приобретает в устах Иисуса новое звучание. Он подводит итоги всех заповедей закона: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим» и «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мк. 12:30-31). Кто такой ближний, Он объясняет притчей о добром самарянине. Это не обязательно член общества завета, но любой нуждающийся в милосердной помощи (Лк. 10:30 и далее). Иисус идет в Своем учении еще дальше, когда говорит: «Вы слышали, что сказано: „люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего“. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинаящих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:43-44). Он добавляет, что любить друзей естественно; даже язычники так поступают. Но дети Отца Небесного должны любить своих врагов.

Что же *нового* в таком случае в Иисусовой заповеди любви к ближнему у Иоанна (Ин. 13:34)? Ответ на вопрос заключается в словах: «Как Я возлюбил вас». Христианская любовь основана на примере любви Иисуса, которая, в свою очередь, является отражением Божьей любви. «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8), и эта любовь проявилась в том, что Он послал на смерть Своего Сына (Ин. 3:16). «Ни в светском греческом, ни в Септуагинте ничто не объясняет значения *agapao* в Новом Завете».<sup>942</sup> «Возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их» (Ин. 13:1). Слова *eis telos* означают «до последнего» — до того, что пошел на смерть. Откровение Божьей любви к человечеству и глубина любви Иисуса к ученикам проявились в распятии. Таково значение «новой» заповеди любви: отдать Свою жизнь за друзей (Ин. 15:13).

<sup>938</sup> L. Dewar, *NT Ethics* (1949), 189f.

<sup>939</sup> J. Fichtner, *TDNT* 6:315.

<sup>940</sup> I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (First Series, 1917), 150-67.

<sup>941</sup> 1QS 1:9-10. Сыны света — это члены секты; все остальные — сыны тьмы.

<sup>942</sup> C. K. Barrett, *John*, 180.



Эта любовь проявилась в том, как Иисус мыл ученикам ноги. Обычно этим занимались самые презренные рабы; занятие это считалось таким позорным, что от слуг-иудеев этого не требовали. Иисус добровольно унизил Себя, совершая это считавшееся презренным действие. Это не было вызвано недостатком уважения к Себе; Он прекрасно осознавал Свои возможности. Он знал, что Ему «Отец все отдал в руки Его, и что Он от Бога исшел и к Богу отходит» (Ин. 13:3). На самом деле омовение ног символизировало полное осознание Иисусом Его божественной миссии. Христианская любовь — это подражание Иисусу. «Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я [точно] то. Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу» (Ин. 13:13-14). Это перекликается со словами Иисуса в синоптических евангелиях: «Кто хочет быть бóльшим между вами, да будет вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом» (Мк. 10:43-44). Любовь — это бескорыстное служение, готовность делать самые презренные и смиренные вещи ради друзей.

То, что для Иоанна любовь была очень важна, видно из его первого послания. «Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев» (1 Ин. 3:16). «Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий братьев пребывает в смерти» (1 Ин. 3:14). «Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога» (1 Ин. 4:7). «Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас» (1 Ин. 4:12). Этот стих показывает нам, что «мистицизм Иоанна» — это мистицизм любви.

Часто говорят, что Иоанн, в отличие от авторов синоптических евангелий, велит любить не врагов, но других верующих или «друзей» (Ин. 15:13). Иногда при этом проводят сравнение с кумранским учением, где любовь явно распространялась только на общину.<sup>943</sup> Но этот факт уравнивается утверждениями о том, что Бог любит мир (Ин. 3:16); что Христос пришел искупить грехи этого мира (Ин. 1:29); что Бог желает спасти мир (Ин. 3:17); что Христос пришел дать жизнь этому миру (Ин. 6:33).<sup>944</sup>

## Церковь

Литература: R.N.Flew, *Jesus and His Church* (1943), 172-80; A.Corell, *Consummatum Est* (1958); T.E.Pollard, «That All May Be One» — and the Unity of the Church in the Gospel and Epistle of St. John», *NT Essays*, ed. A.J.B.Higgins (1959), 230-45; P.S.Minear, *Images of the Church in the NT* (1961); E.Schweizer, *Church Order in the NT* (1961), 117-24; N.A.Dahl, «The Johannine Church and History», in *Current Issues in NT Interpretation*, ed. W.Klassen and G.F.Snyder (1962), 124-42;

<sup>943</sup> F.M.Cross, *The Ancient Library of Qumran* (1957), 156.

<sup>944</sup> По поводу данной проблемы см. V.P.Furnish, *The Love Command in the NT* (1972), 146-48. Автор приходит к выводу, что заповедь любви у Иоанна не исключает любовь к ближним и врагам.

R. Schnackenburg, *The Church in the NT* (1965), 105-13; R. E. Brown, «Ecclesiology», *John* (1966), 1:cv-cx; S. Pancaro, «People of God in St. John's Gospel?», *NTS* 16 (1970), 114-29; idem, «The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of John», *NTS* 21 (1975), 396-405; J. F. O'Grady, «Johannine Ecclesiology: A Critical Evaluation», *BTB* 7 (1977), 36-44; J. Painter, «Church and Israel in the Gospel of John: A Response», *NTS* 25 (1978), 103-12; R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (1979); H. Griesbrecht, «The Evangelist John's Conception of the Church as Delineated in His Gospel», *EQ* 58 (1986), 101-19.

У Иоанна нет явных указаний на церковь, которые были бы параллельны высказыванию в Мф. 16:18. Однако ясно, что Иисус у Иоанна предвидит формирование нового Божьего народа. Термин «Израиль» встречается в евангелии несколько раз и всегда обозначает народ Божий. Иисус — Царь Израиля (Ин. 1:50); Никодим — учитель Израиля (Ин. 3:10). Как и в синоптических евангелиях, Иисуса при въезде в Иерусалим приветствуют как Царя Израиля (Ин. 12:13). С другой стороны, термин «иудеи» (*hoi Ioudaioi*) превращается в пренебрежительное обозначение тех, кто отверг Иисуса. Это слово у Иоанна употребляется много раз по отношению к тем представителям Израиля, которые были слепы и отказались верить. Тем не менее следует помнить, что и последователи Иисуса были иудеями, и термин «ученики» (*mathētai*) у Иоанна встречается не реже, чем у Матфея. Ученики — новое общество, церковь в зародыше.<sup>945</sup>

Мы согласны с Моулом, что богословие Евангелия от Иоанна прежде всего связано с вестью о спасении отдельных людей,<sup>946</sup> но отсюда не следует, что Иоанн воспринимал верующих как изолированных индивидуумов. Иоанн большое внимание уделял единству церкви. Это становится ясно из притчи о пастыре и его стаде (Ин. 10:1-18). Представление о Яхве как Пастыре, а Израиле — как овцах характерно для Ветхого Завета (Пс. 22:1; 27:9; 76:21; 77:52; 79:2; 94:7; 99:3; Ис. 40:11; Иер. 23:1; Иез. 34:11). Здесь Иисус формирует новое стадо, для которого Сам Он становится дверью. Каждый, кто входит в овин не через эту дверь, а пытается проникнуть иным путем, «тот вор и разбойник» (Ин. 10:1). Из этого сравнения становится ясно, что Иисус — как дверь в овин (Ин. 10:7), так и добрый пастырь (Ин. 10:14) в одно и то же время. Воры и разбойники — это, вероятно, иудеи, которые считали, что могут привести людей к Богу и без Христа. Может быть, это претенденты на роль Мессии, которые пытались принести Царство Божье безотносительно к личности Иисуса,<sup>947</sup> либо книжники и священники, желавшие быть духовными вождями Божьего народа. Утверждение «Все, сколько [их ни] приходило предо Мною, суть воры и разбойники» (Ин. 10:8) не может относиться к ветхозаветным святым, ибо такие люди, как Авраам и Моисей, признаются Иоанном помазанниками Божьими. В любом случае, Иисус

<sup>945</sup> D. O. Via, «Darkness, Christ and the Church in the Fourth Gospel», *SJTh* 14 (1961), 172-93.

<sup>946</sup> C. F. D. Moule, «The Individualism of the Fourth Gospel», *NT* 5 (1962), 171-90.

<sup>947</sup> K. H. Rengstorf, «Lästēs», *TDNT* 4:261.

формирует новое стадо, отличное от старого Израиля. Этот новый народ будет включать в себя как иудеев, так и язычников. Это отражено в высказывании: «Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо [и] один Пастырь» (Ин. 10:16). Проще всего понимать это так: «сей двор» — это группа иудеев, учеников Иисуса, в то время как «другие овцы» — язычники, которые тоже будут включены в то же самое стадо. Стадо должно быть единым, потому что пастырь у него один.

На то, что учениками Иисуса должны стать и язычники, указывает эпизод, в котором греки приходят к Филиппу, желая видеть Иисуса (Ин. 12:21). Сначала Иисус, как нам кажется, отвергает их, обращаясь к теме Своей близкой смерти. Но на самом деле Он их не отвергает; Он говорит, что только распятый и прославленный Иисус может быть объектом поклонения язычников. «Теперь, когда иудеи отказались от своего места в Божьем замысле, Иисусу больше не было места среди них».<sup>948</sup>

Другой стих, указывающий на возникновение будущего народа Божьего, — это слова Каиафы, который, сам того не желая, произнес пророчество: «И не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб» (Ин. 11:50). Непросто определить точное значение слов «люди» и «народ».<sup>949</sup> Далее Иоанн говорит, что «Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божий собрать воедино» (Ин. 11:51-52). Эти рассеянные «чада Божии» — язычники, которые через веру войдут в состав народа Божьего.<sup>950</sup> Панкаро<sup>951</sup> же думает, что «чада Божии» — это христианское общество; но для общего понимания текста это неважно. Отрывок опять же подчеркивает идею единства нового Божьего народа.

Последний отрывок, в котором говорится о народе, сотворенном Иисусом, — это притча о виноградной лозе и ее ветвях (Ин. 15:1-6). Эта метафора соответствует ветхозаветному сравнению Израиля с виноградником Яхве (Иер. 2:21; Иез. 15:1-2; 19:10-14; Пс. 79:9-17). Вместо Израиля-отступника Иисус представляет Собой новую и истинную виноградную лозу, и вместе со Своими ветвями, которые от Него неотделимы, составляет новый народ Божий. Ветви новой лозы могут существовать только во Христе.<sup>952</sup> Плод — это любовь, высшее свидетельство христианского образа жизни у Иоанна. (См. выше,

<sup>948</sup> С. К. Barrett, *John*, 350.

<sup>949</sup> S. Pancaro, «“People of God” in St. John’s Gospel?», *NTS* 16 (1970), 114-29.

<sup>950</sup> J. A. T. Robinson, *Twelve NT Studies* (1962), 120, считает, что это иудеи в рассеянии.

<sup>951</sup> *NTS* 16, 130-48.

<sup>952</sup> В словах «всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает» нет проблемы или противоречия, потому что это притча, т. е. не нужно обращать особого внимания на детали. См. притчу о типах почвы, где многие семена укореняются и пускают ростки, но в конечном итоге погибают (Мф. 13:3-8).

с. 344 и далее.) Метафора лозы и ее ветвей соответствует учению Павла о теле и его членах, в котором Христос — как Глава Тела (Еф. 1:22), так и само Тело целиком (1 Кор. 12:12).

В Своей последней молитве Иисус вспоминает тех, кто поверит благодаря проповедям Его ближайших учеников (Ин. 17:20). Он молится о их единстве: «Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17:21). Часто эти слова цитируют в подтверждение органического единства церкви, которое проявляется во внешней структуре. Однако основное значение отрывка не таково. Единство верующих подобно единству Сына и Отца и единству верующих с Отцом и Сыном. Внешне церковь может быть едина, в внутренне — полна раздоров и споров. Это единство гораздо глубже, чем организационное. Как Отец и Сын едины, при этом оставаясь разными личностями, так и единство церкви не исключает внешних различий. Единство — это не однообразие.<sup>953</sup> Однако единство, о котором молится Христос, нельзя считать принадлежащим исключительно к незримому, духовному царству; оно должно быть достаточно видимым, чтобы свидетельствовать миру о божественном происхождении Иисуса. Это значит по крайней мере, что единство церкви предполагает сердечные, свободные отношения и общение между разными церквями. Цепь, связующая всех верующих воедино, — личность Христа — гораздо важнее и крепче, чем так называемые деноминационные разногласия, органически разделяющие их. Когда разница в доктринах начинает мешать христианскому общению и взаимной любви, нарушается то единство, о котором молился Иисус.

### Таинства

**Литература:** W.F.Flemington, *The NT Doctrine of Baptism* (1953), 85-96; O.Cullmann, *Early Christian Worship* (1953); S.S.Smalley, «Liturgy and Sacrament in the Fourth Gospel», *EQ* 29 (1957), 159-70; A.Corell, *Consummatum Est* (1958); G.R.Beasley-Murray, *Baptism in the NT* (1962), 216-32; O.S.Brooks, «The Johannine Eucharist», *JBL* 82 (1963), 293-300; G.H.C.MacGregor, «The Eucharist in the Fourth Gospel», *NTS* 9 (1963), 111-19; V.Ruland, «Sign and Sacrament. John's Bread of Life Discourse», *Int* 18 (1964), 450-62; J.K.Howard, «Passover and Eucharist in the Fourth Gospel», *SJTh* 20 (1967), 329-37; R.E.Brown, «The Eucharist and Baptism in John», in *NT Essays* (1968), 77-152; J.D.G.Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970), 183-94; B.Lindars, «Word and Sacrament in the Fourth Gospel», *SJTh* 29 (1976), 49-63; R.W.Paschal, «Sacramental Symbolism and Physical Imagery in the Gospel of John», *TB* 32 (1981), 151-76; K.Matsunaga, «Is John's Gospel Anti-Sacramental? — A New Solution in the Light of the Evangelist's Milieu», *NTS* 27 (1981), 516-24; C.H.Cosgrove, «The Place Where Jesus Is: Allusions to Baptism and the Eucharist in the Fourth Gospel», *NTS* 35 (1989), 522-39.

По поводу таинств в Евангелии от Иоанна у современных толкователей нет единого мнения. Католики склонны считать Иоанна сторонником таинств. Кульман, как и другие протестанты, рассматривает отношение Иоанна к таинствам в историческом контексте.<sup>954</sup> Он утверждает, что одна из основных задач евангелия — связать покло-

<sup>953</sup> Т.Е.Pollard, «That They May All Be One», *ET* 70 (1958-59), 150.

<sup>954</sup> O.Cullmann, *Early Christian Worship* (1953).

нение в церкви времен евангелиста с историческим Иисусом, в особенности посредством крещения и евхаристии. Он считает, что указания на таинства вплетены в самую ткань евангелия. Он усматривает намек на крещение в исцелении у купальни Вифезды (Ин. 5:1 и далее), в умывании слепого (Ин. 9:7), в омовении Иисусом ног учеников (Ин. 13:1 и далее), в крови и воде, которые вылились из раны в боку у Иисуса, пронзенного копьем (Ин. 19:34). Нам представляется, что это — слишком далеко идущие выводы, так что проблема требует тщательного экзегезиса.<sup>955</sup> Если Иоанн и выступает сторонником таинств, то проявляется это в Его словах о «воде и Духе» (Ин. 3:5), о поглощении плоти Иисуса и питье Его крови (Ин. 6:54).

Ученый-баптист Дж. Р. Бисли-Мюррей воспринимает слова о рождении от воды и Духа как относящиеся к таинствам. «Вода» обозначает крещение как «ситуацию, в которой Дух возрождает веру, необходимую для вступления в Царство».<sup>956</sup> Новая жизнь в Духе дается при крещении. Тот же самый автор считает, что Иисус имел в виду Иоанново крещение покаяния и говорил гордым учителям Израиля, что они должны смиренно подвергнуться крещению покаяния, родиться свыше. Вода и Дух — символы покаяния и веры. Возможно, Иисус имел в виду именно это. Евангелист упоминает о том, что Иисус и Его ученики крестили людей (Ин. 3:22 — 4:1), явно продолжая крещение покаяния Иоанна ввиду приближения Царства Божьего. Если Иисус имел в виду именно это, нетрудно предположить, как истолковала эти слова ранняя церковь.<sup>957</sup> Однако возможно также, что рождение от воды не имеет никакого отношения к крещению. Вода и Дух связаны одним простым союзом, и, по-видимому, и то и другое относится к рождению свыше. Вода здесь соединена с Духом, а не противопоставляется ему. В других местах Иоанн использует образ воды как символ животворного воздействия Духа (Ин. 4:14; 7:38). Если и вода, и Дух — обозначения небесных реалий (Ин. 3:12), явлений свыше (*anōthen*), которые находятся за пределами земного и непостижимы для человечества (Ин. 3:4), то вода вряд ли может быть водой крещения. Более того, представляется невозможным расценивать воду как место, в котором человеку дается Дух, потому что рождение свыше — это рождение от Духа, Который, подобно ветру, «дышит, где хочет» (Ин. 3:8) и не может быть ограничен конкретными моментом и местом. В Ветхом Завете вода символизирует Божье животворное воздействие на людей (Ис. 55:1-3; Иер. 2:13; 17:13; Зах. 14:8; Иез. 47:9) и часто связана с эсхатологическим возрождением и обновлением, которое осуществляется как дар Духа (Ис. 32:15-17; 44:3-5; Иез. 36:25-27; 39:29; Иоиль 2:28). Таким образом, упомина-

<sup>955</sup> См. критику S. Smalley, *EQ* 29 (1957), 159-70; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT* (1962), 216-26.

<sup>956</sup> G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, 231.

<sup>957</sup> J. Marsh, *Saint John* (1968), 178.

ние о воде вряд ли буквально относится к таинству крещения, скорее оно символизирует духовное очищение Духом. Иоанн выступает не как сторонник таинства крещения, но скорее «выступает против подобного отношения части читателей». <sup>958</sup>

Тот же самый ход мыслей правомерен, когда речь заходит о ядении плоти Иисуса и питье Его крови (Ин. 6:54). Большая часть современных комментаторов понимает это как явную отсылку к хлебу и вину евхаристии. <sup>959</sup> Но можно доказать и прямо противоположное. В данном случае еда и питье упоминаются не как буквальное действие, а как духовное питание от Христа. Есть Его плоть и пить Его кровь — это символическое обозначение утоления голода хлебом небесным. Предки ели манну в пустыне и умерли (Ин. 6:31,49); Иисус же — это хлеб небесный, вкушая от которого человек живет вечно. Иоанн не говорит о таинствах, но скорее противопоставляет физическое питание духовному. <sup>960</sup> Мы приходим к выводу, что Иоанн не был сторонником таинств, и не только потому, что он ничего не говорит о крещении и евхаристии, но также потому, что он исправляет тех, кто воспринимал таинства буквально, и описывает их прежде всего как символы. Настаивая на житнетворном влиянии Духа, он пытается опровергнуть веру в магию таинств, которая оказывала опасное влияние на многих христиан. <sup>961</sup> \*

<sup>958</sup> J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970), 190. Вообще у Данна эта проблема освещена очень хорошо.

<sup>959</sup> «Это, вне всяких сомнений, указание на евхаристию». С.К. Barrett, *John*, 247.

<sup>960</sup> J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 189.

<sup>961</sup> *Ibid.*, 194; см. также: W.F. Howard, *Christianity according to St. John* (1946), 149-50.

\* Понятно, что Иоанн не был сторонником таинств в полном смысле слова, но вывод о том, что в его евангелии вообще ничего нет о крещении и евхаристии, кажется неоправданным и необязательным. Буквальное соблюдение таинств никоим образом не исключает их духовно-символического понимания.

## 22. Святой Дух

Литература: Н. В. Swete, *The Holy Spirit in the NT* (1910), 129-68; H. Windisch, *The Spirit-paraclete in the Fourth Gospel* (1927, 1968); C. K. Barrett, «The Holy Spirit in the Fourth Gospel», *JTS* 1 (1950), 1-15; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 213-27; W. F. Howard, *Christianity according to St. John* (1953), 299-314; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), 285-93; R. E. Brown, «The Paraclete in the Fourth Gospel», *NTS* 13 (1967), 113-32; D. Moody, *Spirit of the Living God* (1968), 150-81; R. E. Brown, «The "Paraclete" in the Light of Modern Research», *StEv* 4 (1968), 158-65; G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (1970); J. T. Forestell, «Jesus and the Paraclete in the Gospel of John», in *Word and Spirit*, ed. J. Plevnik (1975), 151-97; M. M. B. Turner, «The Concept of Receiving the Spirit in John's Gospel», *Vox Evangelica* 10 (1977), 24-42; E. Franck, *Revelation Taught: The Paraclete in the Gospel of John* (1985); G. Burge, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (1987); F. W. Beare, «Spirit of Life and Truth: The Doctrine of the Holy Spirit in the Fourth Gospel», *Toronto Journal of Theology* 3 (1987), 110-25; F. Pack, «The Holy Spirit in the Fourth Gospel», *ResQ* 31 (1989), 139-48; G. R. Beasley-Murray, *Gospel of Life: Theology in the Fourth Gospel* (1991), 59-84.

Одно из самых поразительных отличий между синоптическими евангелиями и Евангелием от Иоанна заключается в роли, отведенной Святому Духу, в особенности в том, что касается уникального учения о Параклете, данного Иисусом после воскресения. Чтобы оценить эту разницу, мы должны вкратце рассмотреть учение о Святом Духе в Ветхом Завете и синоптических евангелиях; а потом, в связи с проблемой эллинистических влияний на Иоанна, поговорить и о понятии духа в эллинистической религии.

### Пнеума («Дух») в эллинистической религии<sup>962</sup>

Разумеется, представления о духе в эллинистической религии весьма разнообразны; мы прежде всего обратим внимание на возможные гностические источники мысли Иоанна. Греки обычно обозначали самый важный элемент личности словом *psychē*, а не *пнеума*. В древнегреческом дуализме именно *psychē* противостоит телу, как

<sup>962</sup> H. Kleinknecht, *TDNT* 6:334-59; E. Schweizer, *TDNT* 6:389-96.

ноуменальный мир — феноменальному.<sup>963</sup> Но иногда *pneuma* обретает значение и функции *psychē*.<sup>964</sup> «Для стойков *pneuma* была универсальной силой или материей — невидимой эфиробразной огненной субстанцией, пронизывающей весь видимый мир».<sup>965</sup> Основная особенность *pneuma* в греческом мире — ее тонкая, но мощная вещественность. В научной и философской мысли *pneuma* как физический или физиологический термин остается по сути своей материалистической и жизненной. Гностики воспринимали силу как субстанцию, и *pneuma* была субстанцией жизни (*Lebenssubstanz*).<sup>966</sup> Бог духовен. При сотворении духовная субстанция объединилась с материей, но жаждет освободиться. Освобождение — это воссоединение рассеянных искр *pneuma*. Искупитель нисходит, чтобы собрать остатки духа и вновь подняться с ними на небеса. Соматические и психические элементы остаются внизу, но дух возвращается к Богу. Так искупленный становится чистым духом, освобожденным от ут тела.<sup>967</sup>

### **Рнеума в Ветхом Завете**<sup>968</sup>

Понятие *rûaḥ Yahweh* в Ветхом Завете не обозначает отдельной сущности; это — сила Бога, активная Божья воля, направленная на достижение моральных и религиозных целей. Божий *rûaḥ* — источник всей физической жизни. Божий Дух — это активный принцип, исходящий от Бога и дарующий жизнь миру природы (Быт. 2:7). Это также источник религиозной мысли, вдохновляющий харизматических вождей, будь то судьи, пророки или цари. «Термин *rûaḥ Yahweh* относится к историческим созидательным деяниям единого Бога, которые, хоть и не подвергаются логическому анализу, всегда являются действиями Бога».<sup>969</sup>

### **Рнеума в синоптических евангелиях**

И Матфей (Мф. 1:18), и Лука (Лк. 1:35) утверждают, что Иисус был рожден в результате созидательного воздействия Святого Духа. Во всех трех евангелиях приводятся проповеди Крестителя о том, что Грядущий будет крестить силой Святого Духа (Мк. 1:8).<sup>970</sup> Во всех трех евангелиях рассказывается о крещении Иисуса и сошествии Святого Духа в образе голубя. Во всех трех евангелиях говорится, что Дух повел Его в пустыню на сорок дней. Матфей сообщает, что власть

<sup>963</sup> Соответствующие идеи Платона, Плутарха и Филона подробно рассматриваются в G.E.Ladd, *The Pattern of NT Truth* (1968), 13-31.

<sup>964</sup> TDNT 6:336.

<sup>965</sup> Ibid., 357. См. также: C.H.Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 213-20. Додд также указывает на амбивалентность герметических трудов, в которых смешаны платонические и стоические представления.

<sup>966</sup> E.Schweizer, TDNT 6:390.

<sup>967</sup> Ibid., 394.

<sup>968</sup> W.Bieder, TDNT 6:359-75.

<sup>969</sup> Ibid., 367.

<sup>970</sup> У Матфея (3:11) и Луки (3:16) добавлено еще про «огонь», чего нет у Марка.



Иисуса над злыми духами — от Духа Святого (Мф. 12:28); в двух других евангелиях это подразумевается, когда речь идет о хуле на Святого Духа. И у Матфея (Мф. 12:18), и у Луки (Лк. 4:18), хоть и в разных контекстах, указывается на исполнение пророчества о Мессии, наделенном Духом. Лука цитирует обещание, что Отец пошлет Духа ученикам Иисуса (Лк. 11:13).<sup>971</sup> И у Матфея (Мф. 10:20), и у Луки (Лк. 12:12) сохраняется важное изречение о том, что когда ученики Иисуса подвергнутся гонениям, им не следует беспокоиться о своих словах, потому что «Святой Дух научит вас в тот час... говорить» (Лк. 12:12). Марк говорит, по сути, то же самое, излагая речь на Елеонской горе (Мк. 13:11).

Короче говоря, все синоптические евангелия утверждают, что в Иисусе пребывал Дух, позволивший Ему выполнить мессианскую миссию, что Его миссия предполагала такое присутствие Духа и что ученики должны были тоже принять Духа, чтобы преодолеть любые трудности.<sup>972</sup> Мы же здесь хотим лишь сопоставить учение синоптических евангелий и учение Иоанна.

### *Святой Дух у Иоанна*

У Иоанна представлена совершенно иная, если не противоположная картина. Как и авторы синоптических евангелий, он рассказывает о сошествии Духа к Иисусу (Ин. 1:32-34), хотя акценты у него расставлены иначе; это знамение для Крестителя. Ввиду одного сделанного позже замечания мы можем сделать вывод: для Иоанна важно, что Иисус исполнился Духом в момент крещения. «Ибо не мерою дает Бог Духа» (Ин. 3:34). Без сомнений, Барретт прав: «Иисус имеет Духа для того, чтобы иметь возможность передать Его; именно дар Духа прежде всего отличает новое общество от прежнего».<sup>973</sup> Иоанн, конечно, не случайно, в отличие от авторов синоптических евангелий, обходит молчанием, как Иисус совершал чудеса силой Духа и покорял бесов. Нам представляется вполне исторически достоверным, что Иоанн, в контексте его понимания божественности и сыновнего статуса Иисуса вообще, рассказывает о сошествии Духа. Нужен ли был Дух Сыну Божьему для выполнения мессианской миссии и зачем? Ответ на этот вопрос, вероятно, связан с тем, что Иоанн считал Иисуса воистину человеком.

<sup>971</sup> В Мф. 7:11 вместо Святого Духа упоминаются «блага». Возможно, Лука писал свой текст позже.

<sup>972</sup> Здесь мы не обращаем внимания на многие критические проблемы. С. К. Барретт утверждает, что Иисус почти ничего не говорил о Святом Духе, так как не предвидел величины интервала между Своим воскресением и парусией (С. К. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* [1947]). Он делает акцент на двух великих актах *Heilsgeschichte* («истории спасения»), а не на промежутке между ними. «The Holy Spirit and the Gospel Tradition», *ET* 67 (1955-56), 142-45.

<sup>973</sup> С. К. Barrett, *John*, 148.

Высказывание, которое мы процитировали выше, — «Не мерою дает Бог Духа» (Ин. 3:34) — истолковать трудно, потому что в оригинале при глаголе «дает» нет ни субъекта, ни объекта. Однако этот стих следует понимать в контексте следующей фразы: «Отец любит Сына и все дал в руку Его» (Ин. 3:35). Это значит, что Отец дает Сыну Духа в полной мере. Это единственная в Евангелии от Иоанна фраза, подразумевающая, что Иисус выполнял Свое служение силой Духа, — в синоптических евангелиях эта нота звучит весьма отчетливо.

По мнению Иоанна, Иисус выполнял Свою миссию силой Духа, и подтверждение тому — наделение Им после воскресения учеников Святым Духом, чтобы подготовить их к служению, включающему в себя прощение людских грехов. «Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святого: кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, [на том] останутся» (Ин. 20:22-23). Как бы мы ни толковали эти стихи, ясно, что Иисус дает ученикам того же Самого Духа, Который сошел на Него при крещении и исполнял Его в течение служения. Он наделяет их Духом, потому что посылает их в мир для продолжения Своей миссии (Ин. 20:21).

Основная проблема, связанная с этим отрывком, возникает в свете сошествия Духа в Пятидесятницу. Разрешена она может быть тремя способами. Либо Иоанн не знает о Пятидесятнице и возмещает этот недостаток так, что отрывок становится описанием Пятидесятницы от Иоанна; либо существуют два дара Духа; либо же Иисус, дунув на Своих учеников, разыграл притчу обещания и предвосхищения действительного сошествия Духа в Пятидесятницу. Трудно представить себе, что ефесский христианин I века не знал о Пятидесятнице. Трудно также представить себе, что существуют два разных дара Духа. Дух не мог быть дан при вознесении Иисуса (Ин. 7:39), и если бы Иисус действительно наделил Своих учеников Духом, следовало бы предположить, что вознесений было два (см. Ин. 20:17). К тому же нет никаких свидетельств того, что ученики начали свое христианское служение до Пятидесятницы. Скорее всего, описанный Иоанном эпизод — это некая притча — инсценировка событий, которые на самом деле свершились в Пятидесятницу.

Дар Святого Духа и последующее благословение человечества — тема еще одного высказывания: «Кто верует в Меня, *у того*, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой» (Ин. 7:38). Эти слова цитируются как изречение Иисуса. Иоанн добавляет свой комментарий: «Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него; ибо еще не было [на них] Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин. 7:39). Иисус был источником живой воды. Тот, кто напьется из этого источника, больше никогда не будет жаждать (Ин. 4:14). Но Иисус собирался вернуться к Отцу, и люди больше не смогут услышать Его слова. Лично Он больше не будет присутствовать среди людей, Его ученикам предстоит продол-

жить Его служение, и им дается Святой Дух, чтобы слова и дела их больше не были просто человеческими, но чтобы через них передавалась божественная благодать. Они сами должны стать источниками жизни для тех, кто слышит их слово и верит в него. Но это новое служение не могло начаться, пока люди не были наделены Святым Духом; а этого не могло произойти до смерти и воскресения Иисуса. Дух должен занять место Иисуса и дать Его ученикам способности делать то, чего они пока не могут сделать, а именно — самостоятельно вести людей к вере и вечной жизни.

Та же самая идея отражена в высказывании о Параклете: «Он с вами пребывает и в вас будет» (Ин. 14:17).<sup>974</sup> С тех самых пор, как ученики соприкоснулись со своим Учителем, этот Дух истины, или действительности, пребывает в них в Господе, и теперь, когда Господь уходит от них, Дух с ними останется.<sup>975</sup> Дух, без сомнения, пребывал и с ветхозаветными святыми и реально присутствовал в них (Пс. 50:12-13). Но в Ветхом Завете чаще говорится о сошествии Духа на людей, чем о Его пребывании с ними. В Ветхом Завете мессинское спасение рассматривается как новая стадия наделения Божьего народа Духом (Иоиль 2:28; Иез. 36:26-27). Так как Иисус был исполнен Духом, Его присутствие означало, что Дух неким новым образом пребывал с учениками. Однако Иисус обещает им, что Дух будет пребывать и в них. Эсхатологическое обетование исполнится, Дух присутствует совершенно по-новому — в них.

Фраза о рождении от Духа — еще одно место, в котором Иоанн связывает учение о Духе с идеей вертикального дуализма Божьего высшего и человеческого низшего мира. Это ясно из слов: «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия». Слово *anōt-her* может переводиться либо как «заново» (RSV), либо как «свыше». Принимая во внимание вертикальное строение мира у Иоанна, в данном контексте это скорее «свыше», т.е. от Бога, чем «заново».<sup>976</sup> Это рождение свыше — то же самое, что рождение от воды и Духа.<sup>977</sup> Это, конечно, означает, что человечество не имеет жизни, что жизнь — дар Божий, который дается в результате внутренней работы Святого Духа, превращающего верующего в сына Божьего. Рождение свыше — это то же самое, что крещение во Христа и вступление в новую жизнь у Павла (Рим. 6:4). Метафоры разные: рождение свыше и единство со Христом — но богословие то же. Согласно Павлу,

<sup>974</sup> С пониманием текста этого стиха существуют определенные проблемы, которые мы здесь не станем обсуждать. Мы считаем верным перевод RSV.

<sup>975</sup> R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel* (1956), 270.

<sup>976</sup> F. Büchsel, *TDNT* 1:378.

<sup>977</sup> Даже если вода указывает на крещение, все равно не следует считать крещение синонимом рождения заново. В ранней церкви крещение происходило практически сразу после того, как человек принимал Христа. Водное крещение, наряду с признанием Христа, было внешним признаком веры. Водное омовение имеет ветхозаветные истоки — Иез. 36:25-27.

люди становятся детьми Бога посредством скорее усыновления, чем возрождения (Рим. 8:15-16).

Иоанн сочетает вертикальный и темпоральный дуализм, когда говорит о Царстве Божьем. Только те, кто рожден свыше, могут увидеть Царство и вступить в него. У нас нет причин отождествлять Царство Божье с высшим царством: царство Бога называется небесами (Ин. 1:51; 3:13). «В упоминании о Царстве Божьем отражено синоптическое представление о двух веках и грядущем веке славы. Когда слава Царства будет явлена, рожденные свыше вступят в него».<sup>978</sup>

Но присутствует здесь и оттенок «реализованной эсхатологии». В Ветхом Завете Бог описывается как Отец народа Израиля (Ос. 11:1; Ис. 63:16). Но в день спасения народ Божий получит имя «сынов Бога живого» (Ос. 1:10). В период после изгнания в народе преобладали эти ожидания (Прем. Сол. 5:5; Пс. Сол. 17:30); иногда праведный человек определяется как сын Божий и в текущей жизни (Сир. 4:10; 23:1,4; Прем. Сол. 2:13,16,18). Опять же, Евангелие от Иоанна по сути своей эсхатологично, т.е. указывает на реальное присутствие нового века спасения.

Додд истолковывает учение Иоанна о Духе в свете древнегреческого дуализма. Только рождение от Духа «делает *anabasis* [т.е. вознесение] возможным для человека».<sup>979</sup> Но Иоанн нигде не говорит о вознесении людей — только о вознесении Иисуса. Довольно удивительно, что Додд не интерпретирует Ин. 14:2-3 как указание на *anabasis* верующих, после смерти возносящихся в небесный дом Отца. Но он этого не делает. Он признает, что Иоанн использует здесь традиционный эсхатологический язык и что слова Иисуса «Приду опять» могут относиться к Его парусии.<sup>980</sup> Додд видит в этих словах реализованную эсхатологию и преобразование эсхатологии традиционной. Он рассматривает смерть и воскресение Иисуса как эсхатологические события, а «возвращение» Иисуса — как Его возвращение в Духе после смерти. Мы вынуждены прийти к выводу, что здесь у Иоанна прослеживается не древнегреческий дуализм, но свойственное Библии представление о сошествии Бога в историю.

Представление о Духе в контексте вертикального строения мира снова проявляется в речи о хлебе жизни. Накормив пять тысяч, Иисус на примере преломленных хлебов рассказывает о хлебе жизни — Своей плоти, отданной ради жизни мира (Ин. 6:51). Он — хлеб жизни, сошедший с небес (Ин. 6:58); слова же о плоти предполагают необходимость жертвенной смерти.<sup>981</sup> Человек должен есть Его плоть и пить Его кровь, чтобы получить жизнь вечную (Ин. 6:53-54).

<sup>978</sup> D. Moody, *Spirit of the Living God* (1968), 153.

<sup>979</sup> С. Н. Dodd, *Interpretation*, 226; см. также 224.

<sup>980</sup> *Ibid.*, 395; см. также 393, 405.

<sup>981</sup> С. К. Barrett, *John*, 246.

Указание это на евхаристию или нет, но это значит, что верующий может получить жизнь вечную только через Иисуса, отданного на заклание ради людей. Слова «Дух животворит, плоть не пользует нимало» (Ин. 6:63) — непросто понять правильно, в особенности в переводе RSV.<sup>982</sup> Вне контекста этот отрывок может показаться проявлением древнегреческого дуализма — противопоставлением царства духа и царства плоти, предполагающим, что плоть — это зло. Отсюда даже можно сделать вывод, что истина заключается в полном отказе от плоти. Но не это имеет в виду Иоанн. «Слово стало плотью». Плоть в этой фразе обозначает царство человеческого существования, не исполненное Святым Духом. Это важный момент богословия Иоанна: плоть должна стать проводником Духа. Эти слова значат, что смерть Иисуса как человека и как историческое событие ничего не значит сама по себе. Только когда мы истолковываем и постигаем ее с помощью Святого Духа, она становится событием спасительным. Вот в чем суть следующей фразы: «Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь» (Ин. 6:63). Однако некоторые не поверили (Ин. 6:64); они не откликнулись на озарение Духа. Для них Иисус — самозванец и богохульник, называвший Себя Мессией и Сыном Божиим.

Противопоставление высшего и низшего царств — это противопоставление царства Святого Духа и царства человеческого существования. Но Святой Дух вошел в человеческую жизнь в лице Иисуса и сделал Его плоть путем к спасению. То же самое противопоставление присутствует в высказывании о рождении свыше: «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин. 3:6). Плоть — не зло; просто сама по себе она неспособна воспринять Слово Божье и познать божественную истину. Это возможно только после сошествия Духа в сферу плоти, человеческой истории.

Перспектива реализованной эсхатологии предстает перед нами в словах, обращенных к самарянке: «Но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине» (Ин. 4:23). Слово «дух» опять же относится к Святому Духу, а не к внутреннему «духовному поклонению» в противовес внешним проявлениям.<sup>983</sup> Это видно из контекста: «Бог [есть] дух». Так как Бог — это Дух, Он не ограничен каким-либо местом, Иерусалимом или горой Геризим. Так как Святой Дух придет в мир, люди смогут поклоняться Богу везде, ведомые Святым Духом. Только те, кто рожден от Духа, смогут поклоняться Богу так, как Ему угодно.

Поклонение в истине для древнего грека обозначало бы поклонение реальное, в отличие от нереальности пустых форм. Но не такое значение вкладывал сюда Иоанн. «Истина» здесь — это ветхозавет-

<sup>982</sup> В RSV и NRSV слово «Дух» написано со строчной. Это может вводить в заблуждение. См.: R.E. Brown, *John*, 1:295; Barrett, *John*, 251.

<sup>983</sup> R.E. Brown, *John*, 1:167; R. Schnackenburg, *John*, 1:436; C.K. Barrett, *John*, 199.

ное представление о верности Бога собственной природе и, следовательно, обозначает то, что Бог совершил через Иисуса. Истина пришла через Иисуса Христа (Ин. 1:17), т. е. полностью раскрылся искупительный замысел Бога, касающийся человечества. Этот замысел так полно воплотился в Иисусе, что Он и есть истина (Ин. 14:6). Поклонение в истине — это, таким образом, синоним поклонения в Духе. Это значит поклоняться через Иисуса, будучи вдохновленным Святым Духом. Форма и место поклонения не имеют значения.

Все эти высказывания о Духе отражают двойственный дуализм. Дух приходит свыше — от Бога — для того, чтобы открыть новый век искупительной истории, отличный от прежнего века закона. Иоанн подчеркивает такую двойственную природу дуализма не сознательно, но на ней основано его учение о Духе.

### Параклет

В обращении Иисуса к ученикам, Ин. 14 — 16, есть пять уникальных высказываний о пришествии Святого Духа, Который называется Параклетом.<sup>984</sup>

По поводу значения слова *paraklētos* ведутся ожесточенные споры. Некоторые считают, что это греческое слово происходит от глагола *parakaleō*,<sup>985</sup> другие отрицают такую возможность.<sup>986</sup> Перевод «утешитель», по-английски «comforter», восходит к раннему переводу Уиклифа (XIV век), от латинского *confortare*, т. е. «укреплять» или «поддерживать». Некоторые современные ученые также полагают, что высказывания о Параклете призваны укрепить учеников.<sup>987</sup> Греческое слово имеет неоднозначное значение «адвокат», в плане юридического, и в 1 Ин. 2:1 используется по отношению к Иисусу, Который защищает Своих земных учеников перед Отцом на небесах. Слово это употребляется в Новом Завете нечасто. Параклет в Евангелии от Иоанна действительно выступает в роли юриста, но это скорее обвинитель, убеждающий мир в его греховности (Ин. 16:8), чем защитник. Лингвистическая проблема связана с тем, что у Иоанна Параклет — это скорее наставник, который обучает и ведет учеников, чем адвокат, который их защищает.

Решение лингвистической проблемы можно найти, обратившись к еврейскому слову *mēlîš*. Оно встречается в Иов 33:23 и обозначает «посредник». Понятие посредника, хоть и без слова *mēlîš*, в Иов 16:19 и Иов 19:25 равнозначно понятию мстителя. В Таргуме в Книге

<sup>984</sup> Мы не станем здесь касаться споров о том, входят ли фразы о Параклете в оригинал евангелия или же они были добавлены позже. См. труды Г. Виндиша и Дж. Джонстона. Мы ограничимся исключительно изучением богословия евангелия как оно есть. Нет сомнений, что Святой Дух, Дух истины и Параклет — одно и то же Лицо.

<sup>985</sup> N. Snaitch, «The Meaning of the Paraclete», *ET* 57 (1945-46), 47-50; C. K. Barrett, *John*, 385.

<sup>986</sup> J. Behm, «Paraklētos», *TDNT* 5:804.

<sup>987</sup> J. G. Davies, «The Primary Meaning of Paraklētos», *JTS* 4 (1953), 35-38.

Иова дважды используется заимствованное слово *pʿraqłîṭāʾ*. Еврейское слово *mēlîṣ* появляется также в кумранских свитках в значении толкователь знаний или учитель,<sup>988</sup> в другом месте — посредник.<sup>989</sup> Ясно, что *mēlîṣ* сочетает в себе функции посредника и учителя. Так как заимствованное слово *pʿraqłîṭāʾ* употреблено в Таргуме, оно вполне могло быть распространено среди грекоязычных иудеев, а также и в Палестине в I веке и позже.<sup>990</sup> Более того, в писаниях периода между заветами ангелы представлены одновременно как защитники и как наставники,<sup>991</sup> а в Зав. Иуды 20:1 «дух истины» в человечестве «свидетельствует обо всех вещах и обвиняет всех».<sup>992</sup> Таким образом, в иудейском сознании роли адвоката и наставника часто совмещались, что соответствует двойственному значению слова *paraklētōs* у Иоанна.

### Природа Параклета

Иисус говорил о грядущем Духе как о «другом (*allon*) Утешителе» (Ин. 14:16). Это значит, что Иисус уже был утешителем для Своих учеников и что Дух должен был прийти на Его место и продолжить Его служение. Это в особенности видно из сходства выражений, относящихся к Духу и Иисусу. Параклет *придет*; так и Иисус пришел в мир (Ин. 5:43; 16:28; 18:37). Параклет *придет* от Отца; так и Иисус послан Отцом (Ин. 16:27-28). Отец *даст* Параклета по просьбе Иисуса; так Отец отдал Сына (Ин. 3:16). Отец *пошлет* Параклета; так и Иисус был послан Отцом (Ин. 3:17). Параклет будет послан *во имя Иисуса*; Иисус пришел именем Отца (Ин. 5:43). «Во многих отношениях Параклет для Иисуса то же, что Иисус — для Отца».<sup>993</sup>

Если Параклет — это Дух Истины, то Иисус — сама Истина (Ин. 14:6). Если Параклет — Святой Дух, то Иисус — Святой Божий (Ин. 6:69). «“Другой Параклет” — это, по сути, другой Иисус».<sup>994</sup> Иисус недолго был с учениками; Параклет придет к ним навсегда (Ин. 14:16).

Вероятно, обещание Иисуса: «Не оставлю вас сиротами; приду к вам» (Ин. 14:18) означает, что Он придет к ним в Духе.<sup>995</sup> Это значит,

<sup>988</sup> 1QH 2:13.

<sup>989</sup> 1QH 6:13. См.: комментарии к этому слову в М. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns* (1961), 143.

<sup>990</sup> G. Johnston, *The Spirit-Paraclete* (1970), 99. Полный обзор проблемы см. в D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology* (1959), 26-37..

<sup>991</sup> J. Behm, «Paraklētōs», *TDNT* 5:810.

<sup>992</sup> R. H. Charles, *Testaments of the Twelve Patriarchs* (1908), 90. «Дух истины» здесь — это не Дух Божий, но дух блага, уравновешенный «духом обмана», действующим на человечество. Эти два духа присутствуют также в кумранской литературе.

<sup>993</sup> R. E. Brown, «The Paraclete», *NTS* 13 (1967), 126.

<sup>994</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>995</sup> E. Schweizer, «Pneuma», *TDNT* 6:443. Другие думают, что это обещание воссоединения после воскресения (С. K. Barrett, *John* 387). Обещание «вы увидите Меня» (Ин. 14:19) не противоречит этому толкованию, потому что тот же самый глагол

что работа Иисуса не прекратится с Его смертью и прославлением; общение Его с учениками тоже не прервется с Его уходом от них. Он продолжит и Свою работу, и Свое общение с учениками в лице Духа. «Вы слышали, что Я сказал вам: “иду [от вас] и приду к вам”. Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я сказал: “иду к Отцу”» (Ин. 14:28). То, что в пришествии Духа есть и пришествие Иисуса, никоим образом не противоречит факту Его парусии или «второму пришествию» в последние времена.

Некоторые комментаторы идентифицируют прославленного Христа и Духа.<sup>996</sup> Однако, хотя функции идентичны, Иоанн указывает и на различия: Дух — не Иисус; Дух — *другой* Параклет. Если бы Иоанн считал их тождественными, Он, вероятно, сказал бы, что Христос присутствует в Духе.

Язык Иоанна между тем наводит нас на мысль о том, что Параклет — другая личность, бóльшая, чем божественная сила Ветхого Завета. Слово, обозначающее дух, *pneuma*, среднего рода, и нам следовало бы ожидать, что местоимения и прилагательные, согласно правилам грамматики, будут тоже среднего рода (Ин. 14:17,26; 15:26). Это не является свидетельством ни в пользу одушевленности Святого Духа, ни против нее. Но когда местоимения, непосредственным антецедентом которых является *pneuma*, имеют форму мужского рода, мы можем только прийти к выводу, что Дух воспринимается как личность. «Утешитель же (*paraklētōs*), Дух Святой, Которого (*ho*) пошлет Отец во имя Мое, [тот, *ekeinos*] научит вас всему» (Ин. 14:26). Такие же выражения мы встречаем в Ин. 15:26: «Дух истины, Который (*ho*) от Отца исходит, Он (*ekeinos*) будет свидетельствовать обо Мне». Еще выразительнее Ин. 16:13: «Когда же придет Он (*ekeinos*), Дух истины, то наставит вас на всякую истину». Здесь существительное среднего рода *pneuma* сопровождается местоимением мужского рода. Отсюда мы можем сделать вывод, что Дух воспринимается как личность.<sup>997</sup>

### Миссия Духа по отношению к ученикам

Святой Дух должен пребывать в учениках Иисуса. Это, без сомнения, та самая внутренняя работа Духа Божьего в сердцах людей Божьих, что описана в Ветхом Завете. Однако понятно, что в условиях нового завета пребывание Духа в человеке приобретает новый смысл. Дух будет работать в сердцах искупленных так, как никогда ранее. «Кто верует в Меня, [у того,] как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели

может использоваться по отношению к видению смерти (Ин. 8:51) и видению Самого Бога (Ин. 12:54).

<sup>996</sup> G. B. Stevens, *The Theology of the NT* (1899), 214-15; E. F. Scott, *The Fourth Gospel* (1906), 343.

<sup>997</sup> С. К. Barrett, *John*, 402: «О Духе говорится как об одушевленном».



принять верующие в Него; ибо еще не было [на них] Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин. 7:38-39). Благодаря этому новому воздействию на сердца люди смогут стать источниками живой воды для других.

Это новое воздействие противопоставляется работе Духа при прошлом завете. Самые заметные деяния Духа в Ветхом Завете связаны с Его «официальным служением», т.е. с наделением Духом определенных людей для выполнения теократических обязанностей, чтобы облеченные обязанностями люди могли воспользоваться энергией Духа для их выполнения. Символом такого наделения Духом для исполнения обязанностей было помазание елеем. Дух пребывал в судьях (Суд. 3:10; 6:34; 11:29; 13:25; 14:6), в тех, кто мудро и умело построил скинию (Исх. 31:2-4; 35:31), и тех, кто воздвиг Соломонов храм (3 Цар. 7:14; 2 Пар. 2:14). Такое наделение Духом не связано с моральными и этическими особенностями, потому что иногда Дух наделял сверхъестественными дарами и недобрых людей. Устами Валаама, злого пророка (2 Пет. 2:15; Отк. 2:14), гласил Божий Дух (Чис. 24:2).

Так как Дух наделял людей для выполнения определенных официальных теократических обязанностей, когда человек был больше не нужен, Дух мог покинуть его. Так Дух покинул Саула (1 Цар. 16:14), когда он перестал быть полезным для Бога. Дух Божий покинул Самсона, когда тот нарушил обет (Суд. 14:6; 16:20). Вероятно, нам следует понимать молитву Давида как просьбу о том, чтобы Бог не лишил его Своего Духа (Пс. 50:13). Давид молился о том, чтобы его не отбросили, как Самсона и Саула, чтобы он оставался орудием Божьего Духа.

Теперь Божий Дух будет постоянно пребывать с верующими. «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет» (Ин. 14:16-17). Эта новая сила пребудет во всем народе Божьем, а не только в официальных вождях.

Дух прославит Христа. Его служение — привлекать внимание к Тому, Кого Он представляет; открывать людям истины Христовы (Ин. 16:14). Его задача — свидетельствовать о Христе, Который телесно больше не будет присутствовать в мире (Ин. 15:26).

Это Дух истины (Ин. 14:17; 16:13), и как таковой Он будет свидетельствовать об истине и вести людей к более явному откровению искупления. Иисус обещал, что Его Дух поведет апостолов к истине (Ин. 16:13), т.е. откровению Божьего замысла искупления. Иисус говорил как власть имеющий. Он утверждал, что Его учение обладает такой же силой, что и закон. Но грядет еще большее откровение, и Дух полностью явит ученикам истину. Иисус понимал, что данные Им знания неполны, потому что ученики были не способны воспри-

нять их в полной мере. До воскресения ученики не понимали, что, согласно замыслу Бога, Сын Человеческий должен умереть. Но после смерти и воскресения Мессии Дух должен будет истолковать значение этих событий ученикам (Ин. 16:12-13). Он покажет им «будущее» (Ин. 16:13). Вероятно, эта фраза относится не только к пророчествам о последних временах, но и к событиям будущего опыта учеников: образованию церкви и той истине, которая была вверена апостолам и пророкам. Здесь мы имеем *in pise* полное откровение Деяний, посланий и Откровения. Это служение Духа предполагает как напоминание об учении Иисуса, так и наставление в новых областях божественной истины (Ин. 14:25-26).

Дух будет наделять верующих способностями. На первый взгляд, кажется удивительным, что Иисус утверждает: ученикам будет лучше, когда Он их покинет (Ин. 16:7). Но когда Святой Дух придет и поселится в них, люди станут способны на великие подвиги ради Бога, чего не было, пока Иисус телесно присутствовал среди них; ибо пришествие Духа сопровождается притоком новой божественной силы. В свете этого мы должны понимать высказывание Иисуса так: Его ученики теперь будут способны на большее, «*потому что Я к Отцу Моему иду*» (Ин. 14:12). Эти великие дела, конечно, относятся к духовному, а не к физическому плану. Никто не способен на более великое физическое деяние, чем воскресение из мертвых, как Иисус сделал с Лазарем, хоть тот и был мертв уже четыре дня. «Дела больше сих» — это преобразование жизни под воздействием Святого Духа в результате проповеди Благой Вести. В самом деле, это служение ведет к прощению грехов (Ин. 20:22-23). Иисус, предвосхищая Пятидесятницу, обещал Своим ученикам наделение божественным Духом, с помощью Которого они смогут проповедовать Благоую Весть. Те, кто примет их весть, получат прощение грехов; те же, кто отвергнет, останутся грешниками. Только представитель Христа, наделенный силой Святого Духа, может с успехом заниматься этим служением, освобождая людей от греха. Стоит отметить, что Иоанн говорит о пришествии Духа не как о чем-то экстагическом или чудесном. Его первостепенная задача — прославить Иисуса и истолковать Его дело спасения.

### *Миссия Духа в мире*

Основная задача Духа по отношению к верующим — быть наставником и толкователем, для мира же Он — обвинитель. «И Он придет обличит мир о грехе и о правде и о суде. О грехе, что не веруют в Меня; о правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден» (Ин. 16:8-11). Иисус здесь описывает, как Святой Дух будет работать через учеников, провозглашающих миру истину об Иисусе. Само по себе их слово — просто человеческое; но, наделенные силой Духа, они могут убедить мир в греховности.

Они убедят мир в греховности, потому что величайший грех — это неверие, из-за которого Иисус был распят. Мир верит о добрые дела людей; но Дух убедит мир в его великом грехе. Он убедит их, что Иисус действительно был праведным, был послан Богом (Ин. 17:25). Хотя Он был осужден иудеями как богохульник и распят Пилатом по политическому обвинению, Его воскресение и вознесение подтвердили Его слова: Он — Святой Божий (Ин. 6:69). «Возвращение к Отцу — Божье подтверждение праведности, явленной в жизни и смерти Его Сына».<sup>998</sup> Мир тоже убедится в этом, когда услышит провозглашение о значении креста и воскресения, о том, что Бог не оставит зла без воздаяния, что грех не останется безнаказанным. Смерть Христа на самом деле была поражением князя мира сего,<sup>999</sup> она ведет к уверенности в том, что настанет день суда, когда не только князь этого мира, но и сам мир подвергнется суду.

---

<sup>998</sup> E. Hoskyns and F.N. Davey, *The Fourth Gospel* (1942), 2:573.

<sup>999</sup> См. параллельную идею в Лк. 10:18.

## 23. Эсхатология

**Литература:** R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life* (1913<sup>2</sup>), 420-31; W. F. Howard, *Christianity according to St. John* (1946), 106-28; G. R. Beasley-Murray, «The Eschatology of the Fourth Gospel», *EQ* 18 (1946), 97-108; C. K. Barrett, «The Place of Eschatology in the Fourth Gospel», *ET* 59 (1947-48), 302-5; R. Bultmann, *Theology of the NT*, 2 (1955), 3-94; E. Stauffer, «Agnostos Christos», *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. W. D. Davies and D. Daube (1956), 281-99; J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (1957), 162-80; A. Corell, *Consummatwn Est* (1958); D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John* (1959); R. Summers, «The Johannine View of the Future Life», *Rev and Exp* 58 (1961), 331-47; C. F. D. Moule, «The Individualism of the Fourth Gospel», *NT* 5 (1962), 171-90; idem, «A Neglected Factor in the Interpretation of Johannine Eschatology», *Studies in John* (1970), 155-60; D. E. Aune, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity* (1972), 45-135; M. Pamment, «Eschatology in the Fourth Gospel», *JSNT* 15 (1982), 81-85; D. C. Allison, *The End of the Ages Has Come* (1985); J. T. Carroll, «Present and Future in Fourth Gospel Eschatology», *VTB* 19 (1989), 63-69; N. A. Dahl, «“Do Not Wonder”: John 5:28-29 and Johannine Eschatology Once More», *The Conversation Continues*, ed. R. Fortna and B. Gaventa (1990), 322-26; M. J. Harris, *From Grave to Glory: Resurrection in the NT* (1990).

### **Проблема критики**

Проблема эсхатологического учения Иоанна своеобразна и стоит очень остро. При поверхностном сравнении Евангелия от Иоанна с синоптическими евангелиями создается впечатление, что в нем Иисуса эсхатология интересует мало. В синоптических евангелиях центральная тема высказываний Иисуса — эсхатологическое Царство Божье, которое вошло в историю в лице Иисуса. Вечная жизнь принадлежит эсхатологическому Царству. У Иоанна Царство Божье упоминается только дважды (Ин. 3:3,5); основной же темой Иисуса становится вечная жизнь, которая предлагается людям сейчас. У Иоанна практически отсутствует апокалиптическое видение парусии Сына Человеческого на облаках. Вместо речи на Елеонской горе с ее предсказанием событий последних времен Иоанн приводит беседу Иисуса с учениками (Ин. 13 — 16), в которой пришествие Духа занимает место парусии Христа.

Это побудило многих ученых сделать вывод, что Иоанн радикальным образом преобразовал синоптическое апокалиптическое преда-

ние в христианский мистицизм или же что он пишет на основании совершенно иного предания, в котором апокалиптические события отсутствуют.

Уже довольно давно великий ученый-апокалиптик **Р.Х. Чарльз** в очерке об эсхатологии Иоанна приписал тому ожидание настоящей парусии Иисуса на основании отрывка Ин. 14:2-3. Истолковать этот отрывок как указание на приход Иисуса, чтобы принять учеников в смерти, нельзя из-за слов в Ин. 21:22: «Если Я хочу, чтобы он пребыл, пока прииду, что тебе [до того]? ты иди за Мною». «Согласно Новому Завету, верующие после смерти попадают ко Христу... но нигде не говорится, что Он приходит и собирает их». <sup>1000</sup> Однако он настаивает на том, что слова о телесном воскресении в Ин. 5:28-29 противоречат указанию на текущее духовное воскресение в Ин. 5:25-27. «Во всей литературе I века по Р. Х. трудно найти описание воскресения, меньше соответствующее Писанию». <sup>1001</sup> По этой причине на Ин. 5:28:29 следует не обращать внимания, чтобы отрывок обладал смысловым единством. Более того, и высказывания о «последних временах» (Ин. 6:39-40, 44, 54; 12:48) тоже надо рассматривать как более поздние вставки. Иоанн считает, что жизнь в воскресении начинается непосредственно после смерти; но в совершенстве она будет достигнута только тогда, когда этот мир прекратит свое существование (1 Ин. 2:17) и Христос заберет верующих на небеса, — что скорее подразумевает состояние, чем место. <sup>1002</sup> Чарльзу не удается объяснить, зачем вообще нужно это свершение, если воскресение доступно сразу после смерти. Может показаться, в лучшем случае, что Иоанн сохранил лишь те элементы традиционной эсхатологии, которые больше соответствовали его личной точке зрения.

Большое влияние на английских ученых оказал подход к истории эсхатологии Нового Завета **Ч.Х. Додда**. Он полагает, что Иисус провозглашал сошествие вечности в темпоральный мир. Иисус имел в виду единое всеохватное событие, которое состояло из Его смерти, воскресения, вознесения и парусии и было вторжением Царства Божьего в историю. Иисус, рассказывая об этом событии, пользовался апокалиптическим языком, но это был лишь способ символически показать непохожесть и трансцендентальный характер Царства Божьего. Когда парусия не произошла, в восприятии христиан она отделилась от остального комплекса событий и была переистолкована в свете иудейской апокалиптики (2 Фес. 2; Мк. 13). Иоанн представляет собой конечный предел новозаветной эсхатологии, придавая утонченную возвышенность «приземленным эсхатологическим элементам в керигме». <sup>1003</sup> Эсхатологическое мировоззрение осталось

<sup>1000</sup> R. H. Charles, *Future Life*, 421.

<sup>1001</sup> *Ibid.*, 429.

<sup>1002</sup> *Ibid.*, 430.

<sup>1003</sup> C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching*, 155.

как предвосхищение дня воскресения; но значение его в том, что «после смерти тело... воскреснет к обновленному существованию в ином мире».<sup>1004</sup> Но у Иоанна эсхатология до такой степени сублимирована в мистицизм (т. е. пребывание Христа в верующем), где вечный порядок вещей воспринимается в свете платоновского дуализма, в котором феноменальная история — лишь тень и отражение, что вечная жизнь «уже больше не является надеждой последних дней».<sup>1005</sup> Согласно Иоанну, «все, на что уповала церковь во втором пришествии Христа, уже дано ей сейчас через Духа».<sup>1006</sup> Таким образом, Евангелие от Иоанна, которое по времени дальше всего отстоит от Иисуса, по сути своей ближе всего к Нему.<sup>1007</sup>

Рудольф Бультман заново истолковывает эсхатологию с экзистенциальной точки зрения. Он называет пришествие Искупителя «эсхатологическим событием», «поворотным пунктом веков», на основании таких стихов, как Ин. 3:19; 9:39. Но он полагает, что Иоанн полностью пренебрегает какой бы то ни было схемой искупительной истории со свойственной ей эсхатологией ради гностического дуализма, выраженного в мифологическом ключе. Однако мифологические представления Иоанна о вечно существовавшем божестве, которое воплотилось в истории, нельзя воспринимать серьезно и буквально. Иоанн превратил эсхатологический дуализм в дуализм решения и использует символический язык, чтобы показать: верующий должен чувствовать, что Бог ищет его и хочет его познать, он может встретиться с Богом в своей жизни. Слова о пришествии (Ин. 14:3, 18, 28) и эсхатологическое «в тот день» (Ин. 14:20; 16:23, 26), а также «наступает время» (Ин. 16:25) относятся не к внешнему, а к внутреннему событию: «Победа Иисуса, когда в человеке возникает вера, значит, что Иисус пребывает в нем».<sup>1008</sup> Но в евангелии присутствует эсхатологический рефрен — «в последний день» (Ин. 6:39-40, 44, 54; 12:48) и ясно говорится о телесном воскресении (Ин. 5:28-29), что явно противоречит идее текущего воскресения в Ин. 5:25. Бультман разрешает эту проблему, утверждая, что эсхатологические фрагменты вставлены после, чтобы эсхатология Иоанна соответствовала традиционной футуристической эсхатологии.<sup>1009</sup>

<sup>1004</sup> С. Н. Dodd, *Interpretation*, 364.

<sup>1005</sup> С. Н. Dodd, *Apostolic Preaching*, 170.

<sup>1006</sup> *Ibid.*, 174.

<sup>1007</sup> *Ibid.*, 181. Э. Штауффер — еще один ученый, считающий, что Иоанн ближе к Иисусу, чем синоптические евангелия, которые испытали на себе более сильное влияние апокалиптики.

<sup>1008</sup> R. Bultmann, *Theology*, 2:57.

<sup>1009</sup> *Ibid.*, 39. См. также, как Бультман обращается с предполагаемыми «вставками», чтобы согласовать их со своим собственным пониманием Иоанна: с. 9, 36, 37, 54, 58 и 59. Он даже утверждает, что явно эсхатологические отрывки в 1 Ин. 2:28; 3:2 могли быть добавлены церковным редактором.

Дж. А. Т. Робинсон считает, что неапокалиптическая эсхатология Иоанна ближе к учению Иисуса, чем синоптические евангелия. Он не следует за Доддом и не считает, что Иоанн сознательно корректировал апокалиптическую эсхатологию синоптиков. Напротив, он ориентируется на более раннее предание, возникшее на юге Палестины и независимое от синоптических евангелий. Синоптическое предание подверглось сильному влиянию апокалиптики. Иоанн — представитель традиции, которая такому влиянию не подвергалась.<sup>1010</sup> Эсхатология Иоанна связана с одним-единственным днем — днем смерти, воскресения и вознесения Иисуса. Высказывания о будущем пришествии Иисуса обозначают не «второе пришествие», а просто пришествие. Ученый обнаруживает доказательства этого в словах Иисуса о Его пришествии. Это пришествие — не второе эсхатологическое событие, но завершение и плод всего, что уже начато: пришествия Иисуса в образе Параклета. Воскресение — начало парусии.<sup>1011</sup> Позже апокалиптики разграничили два эти события и переистолковали парусию в свете иудейской апокалиптики.

Концепция полностью реализованной эсхатологии убедила далеко не всех ученых. Некоторые из них сочли разницу между Иоанном и синоптическими евангелиями очень важной и действительно решили, что у Иоанна, по сути, присутствуют зачатки христианской эсхатологии. Кюммель ответил Бультману очерком, в котором утверждал, что футуристическая эсхатология свойственна строению мысли Иоанна. Иоанн собирался не написать дополнение к синоптическим евангелиям, но разъяснить их подлинное значение. Слава Божья присутствовала в Иисусе, но признали ее только немногие верующие. Такая сокрытость Христа и спасения закончится, и в будущем спасение будет окончательно явлено, а смерть — окончательно преодолена. Иисус пришел из вечности в настоящее как посланник Бога. Такая личность, обладающая прошлым и настоящим, должна иметь и будущее. Вот почему надежда на парусию и эсхатологическое свершение все время присутствует у Иоанна. Иоанн не связывает эту надежду с апокалиптикой, потому что его волнует прежде всего судьба отдельного человека, а не космоса.<sup>1012</sup>

Едва ли не самое удачное прочтение эсхатологии Иоанна предложил У. Ф. Ховард.<sup>1013</sup> Он утверждает, что эсхатология Иоанна не противоречит его мистицизму, и продолжает ход мысль Кюммеля:<sup>1014</sup> неаянное откровение Божьей славы в историческом Иисусе требует реального будущего свершения.

<sup>1010</sup> J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (1957), 163-64.

<sup>1011</sup> Ibid., 175-77.

<sup>1012</sup> W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien* (1936), 26-28.

<sup>1013</sup> W. F. Howard, *Christianity according to St. John* (1946), 106-28.

<sup>1014</sup> См. выше. Ховард переводит параграф из очерка Кюммеля.

С. К. Барретт, выражая позицию многих британских ученых, утверждает, что «после публикации лекций доктора Ховарда в Дейле невозможно стало отрицать присутствие как мистического, так и эсхатологического элемента». <sup>1015</sup> Он настаивает на том, что Бультман, изъяс из евангелия очевидные эсхатологические элементы, «забыл о критическом подходе и просто его обкромсал». <sup>1016</sup>

Ч. Ф. Д. Моул опубликовал две статьи, в которых заявляет, что эсхатология Иоанна куда «нормальнее», чем обычно считают. Он разрабатывает тему, затронутую Кюммелем, полагая, что Иоанн, в отличие от авторов синоптических евангелий, ставит акцент на «реализованной», а не на футуристической эсхатологии, потому что его интересует будущее отдельных людей, а не всего народа Божьего. «“Реализованная эсхатология” присутствует в Евангелии от Иоанна только на индивидуальном уровне; и такой тип “реализованной эсхатологии” ничуть не *вытесняет* эсхатологию футуристическую, но только дополняет ее». <sup>1017</sup>

### Эсхатологическое строение

В предыдущих главах мы уже подробно останавливались на доказательстве того, что богословская система Иоанна основана на двустороннем дуализме: вертикальном противопоставлении высшего и низшего и горизонтальном — настоящего и будущего. Горизонтальный (эсхатологический) аспект у Иоанна не так заметен, как в синоптических евангелиях. Беседа Иисуса с молодым правителем, о которой рассказывают все три синоптических евангелия, показывает, что вечная жизнь — это жизнь Царства Божьего, а Царство Божье принадлежит Грядущему Веку (Мк. 10:17-30). Само это выражение — Грядущий Век — встречается не часто, но подспудно это явно предполагается, когда в синоптических евангелиях идет речь о Царстве Божьем.

Иоанн в первую очередь делает акцент на вертикальном дуализме высшего — низшего, присутствует в евангелии и эсхатологический дуализм. Это отражено, как мы уже замечали (см. с. 293), в особенности в одной фразе: «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин. 12:25). Это высказывание есть и в синоптических евангелиях (Мк. 8:35 и параллельные), но без слов «в мире сем». Мы уже обращали внимание на то, что выражения «мир сей» и «век сей» взаимозаменяемы. (См. с. 284.) Так происходит и здесь. Додд допускает, что «только в Евангелии от Иоанна есть явные указания на иудейское противопоставле-

<sup>1015</sup> С. К. Barrett, «The Place of Eschatology in the Fourth Gospel», *ET* 59 (1947-48), 302. См. также его комментарий, *John* (1955), 56-58.

<sup>1016</sup> *Loc. cit.* Такой подход Бультмана побудил автора одного из обзоров окрестить его «Маркионом XX века». См.: *ET* 67 (1955-56), 98.

<sup>1017</sup> C. F. D. Moule, «The Individualism of the Fourth Gospel», *NT* 5 (1962), 174.



ние двух веков: тот, кто возненавидит душу свою *bā' ôlām hazzeh* [«в этом веке»], сохранит ее *lā' ôlām habbā'* [«в веке том»], следовательно, будет обладать *hayyē hā'ôlām habbā'* [«жизнью в этом веке»].<sup>1018</sup> В таком случае нельзя говорить, что «духовный, космический, вечный порядок в сознании Иоанна обретает форму традиционной эсхатологии, которая заключается во временной последовательности двух веков».<sup>1019</sup> В свете таких ясных фактов у нас возникает две возможности: либо считать, что эта фраза — пережиток «традиционной» эсхатологии, не соответствующий в целом ходу рассуждений Иоанна — точнее, даже противоречащий ей; либо же воспринять эту фразу всерьез и признать у Иоанна наличие не только вертикального, но и эсхатологического дуализма. Мы уже говорили, что одно не противоречит другому.<sup>1020</sup>

В пользу этого мнения свидетельствует употребление слова «вечный» (*aiōnios*), определяющего жизнь. Само это слово включает в себе эсхатологические нотки.<sup>1021</sup> Это прежде всего «жизнь Века Грядущего».<sup>1022</sup>

Об эсхатологическом дуализме свидетельствует и обозначение сатаны «князем мира сего» (Ин. 12:31). Павел говорит о нем: «бог века сего» (2 Кор. 4:4). Здесь выражение *kosmos houtos* («этот мир») используется вместо более привычного *aiōn houtos* («этот век»).<sup>1023</sup>

Нет причин отрицать эсхатологическое значение Царства Божьего. «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия... если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3:3,5). Этот отрывок у Иоанна эквивалентен высказыванию из синоптических евангелий: «Кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Мк. 10:15). В этой фразе Царство Божье — реальность настоящего времени, которую надо принять сейчас, чтобы войти в будущее Царство Божье. Настоящее и будущее неотделимы друг от друга. Почему бы не воспринимать высказывание Иоанна так же? Царство Божье — это эсхатологическое благословение. Более того, авторы синоптических евангелий называют принявших Царство детьми Бога (Мф. 5:9,45).

Короче говоря, следует помнить, что и в синоптических евангелиях присутствует как эсхатологический, так и вертикальный дуализм. Небеса — это высшее царство, где должны копить свои сокровища дети Бога (Мф. 5:12; 6:1,20). Авторы синоптических евангелий признают вертикальный дуализм, но упор делают на эсхатологическом, Иоанн же признает эсхатологический, а упор делает на вертикальном.

<sup>1018</sup> С. Н. Dodd, *Interpretation*, 146.

<sup>1019</sup> F. C. Grant, *Introduction to NT Thought* (1950), 156-57.

<sup>1020</sup> См. главу 18.

<sup>1021</sup> H. Sasse, «Aiōnios», *TDNT* 1:209.

<sup>1022</sup> С. К. Barrett, *John*, 353; W. F. Howard, *Christianity according to St. John*, 109.

<sup>1023</sup> Sasse, «Kosmos», *TDNT* 3:885.

### Пришествие Христа

Мы уже отмечали, что представление Иоанна о «пришествии» Христа сложнее, чем у авторов синоптических евангелий. Иисус говорит о Своем уходе и возвращении после воскресения. «Вскоре вы не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня» (Ин. 16:16). Иисус не упоминает об уходе и приходе, но речь идет именно об этом.

Мы пришли также к выводу, что Иисус говорит о новом пришествии, которое выразится в приходе Параклета (Ин. 14:18). Ряд ученых считает, что это высказывание относится к парусии;<sup>1024</sup> но проще увидеть здесь пришествие Иисуса в Духе. (См. выше с. 359-360.)

Есть еще одно высказывание, относящееся к парусии Иисуса: «И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтоб и вы были, где Я» (Ин. 14:3). Многие толкователи настаивают на том, что здесь говорится о том же самом пришествии Иисуса в Духе, что и в Ин. 14:28. Но мы не можем утверждать, что Иоанн заменял парусию пришествием Параклета.<sup>1025</sup> Самое распространенное толкование таково: Иисус приходит к верующим в момент смерти, чтобы отвести их на небеса. Но в Новом Завете нигде не говорится о пришествии Иисуса в момент смерти верующего. Ближе всего к этому видение Стефана, в котором Сын Человеческий приветствует его (Деян. 7:56), но описывается это не как пришествие. Додд утверждает, что Ин. 14:3 «ближе всего к традиционному языку церковной эсхатологии».<sup>1026</sup> Додд сравнивает эти слова с высказыванием Павла в 1 Фес. 4:13-18, где речь идет о «распространенном веровании в уход и возвращение Христа и воссоединение учеников с Ним», — веровании, которое отразилось также в Ин. 14:3. Робинсон также признает, что это высказывание — эквивалент 1 Фес. 4:14-17, сформулированный неэсхатологически.<sup>1027</sup> Далее он предполагает, что слова о пришествии Иисуса в Ин. 14:3 могут быть тем «словом Господа», на которое указывает Павел в 1 Фес. 4:15.<sup>1028</sup>

Это подтверждается словами Иисуса, обращенными к Петру, со ссылкой на любимого ученика: «Если Я хочу, чтобы он пребыл, пока прииду, что тебе [до того]? ты иди за Мною» (Ин. 21:22). Это — явное указание на эсхатологическое пришествие Иисуса, так как говорится, что ученик этот не умрет (Ин. 21:23). Но между первым и вторым пришествием Иисуса будет пришествие Параклета.<sup>1029</sup> К тому же более традиционным языком о парусии Иисуса говорится в 1 Ин. 3:2.

<sup>1024</sup>См. G. R. Beasley-Murray, «The Eschatology of the Fourth Gospel», *EQ* 18 (1946), 99; W. F. Howard, *Christianity according to St. John*, 109-10; L. van Hartingsveld, *Die Eschatologie* (1962), 116-17. Ховард явно изменил мнение и теперь считает, что эти слова относятся к явлению на Пасху. W. F. Howard, «John», *IB* 8:709.

<sup>1025</sup>C. F. D. Moule, «Individualism», *NT* 5, 179; C. K. Barrett, *ET* 59, 304.

<sup>1026</sup>C. H. Dodd, *Interpretation*, 404.

<sup>1027</sup>J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (1957), 178.

<sup>1028</sup>*Ibid.*, 25.

<sup>1029</sup>T. Schneider, «Erchomai», *TDNT* 2:673.

Додд 1 Иоанна оставляет без внимания, так как считает, что это послание принадлежит перу другого автора.

Опять же трудно поверить, что Иоанн воспринимал искупление как сложное всеобъемлющее событие, состоящее из смерти, воскресения, вознесения и (духовной) парусии, как утверждают ученые вроде Додда и Робинсона. Иоанн говорит о вознесении как об отдельном относительно воскресения событии. Воскресший Иисус просит Марию не держать Его, потому что Он пока с ней и еще не удалился (Ин. 20:17).<sup>1030</sup> «Но если мы допустим, что евангелия признают *вознесение* (на манер Луки), то это предполагает также и *возвращение*».<sup>1031</sup> Мы приходим к выводу, что слова Иисуса о пришествии Параклета и Его собственном эсхатологическом пришествии отражают, как непросто соотносятся между собой реализованная и футуристическая эсхатологии.

### Воскресение

Учение о воскресении в Евангелии от Иоанна включает в себя как объективные эсхатологические моменты будущего, так и текущую духовную реальность. Мы неоднократно обнаруживаем акцент на телесном воскресении в последние времена, когда мертвые обретут полноту вечной жизни; но мы обнаруживаем также, что эта жизнь, жизнь воскресения, проявляется и в настоящее время и доступна людям в плане духовном. Предвосхищение блаженства воскресения связано с тем, что Христос — само воскресение и жизнь. Когда Иисуса извещают о смерти Лазаря, Он говорит: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет: и всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин. 11:25-26). Жизнь воскресения, и будущая, и настоящая, заключена во Христе; тот, кто верит в Него, будет жить, даже если умрет физически; и тот, кто сейчас наслаждается благами духовной жизни в вере, однажды вступит в бессмертное существование.

Реальность жизни в воскресении прекрасно видна из Ин. 5:25: «Наступает время, и *настало уже*, когда мертвые услышат глас Сына Божия и услышавши оживут. Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сынудал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин. 5:25-26. Курсив мой. — Д. Л.). Некоторым образом этот грядущий час уже настал, и мертвые духовно могут обрести жизнь, откликнувшись на голос Сына Божьего. Это учение о текущем наслаждении будущей эсхатологической реальностью — еще одно проявление эсхатологического строения всего Нового Завета, в котором Грядущий Век так влияет на настоящее время, что люди, живущие в веке сем, могут на самом деле насладиться силами и благословениями Века Грядущего.

<sup>1030</sup>C. F. D. Moule, «Individualism», *NT* 5, 175.

<sup>1031</sup>*Ibid.*, 181.

Мы полностью признаем значение этого факта, однако это не позволяет нам согласиться с Доддом, который видит в воскресении Лазаря свидетельство того, что вечная жизнь во Христе дана людям сейчас, что «это больше не надежда последних времен». <sup>1032</sup> Воскресение, согласно Евангелию от Иоанна, — это как предмет субъективного наслаждения здесь и сейчас, так и объективная реальность в эсхатологическом свершении.

Мы неоднократно обнаруживаем в евангелии предвосхищение будущего телесного воскресения. «Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день; воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:39-40). «Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:44). «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:54).

Это эсхатологическое воскресение наиболее выразительно описывается в том самом отрывке, где Иисус высказывался о воскресении как текущей духовной реальности. Сказав, что настал час, когда слышащие голос Сына Божьего получают жизнь, Он добавляет: «Не дивитесь сему: ибо 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» (Ин. 5:28-29). Здесь Он явно говорит, что те, кто в настоящее время имеет жизнь, кто воскрес из мертвых для духовной жизни, в будущем восстанут из могил и воскреснут телесно. Обратите внимание, что здесь опущены слова «и настало уже», которые указывают на события предыдущего отрывка как на относящиеся к настоящему; кроме того, мы читаем о «находящихся в гробах», что, несомненно, относится к воскресению физическому. Многие отрицают значение данного фрагмента. Некоторые критики утверждают, что эти слова не могут принадлежать Иоанну, потому что идут вразрез с его учением; следовательно, мы должны считать их более поздней вставкой, чужеродным элементом, произвольно добавленным в духовную эсхатологию евангелия. Другие и в том, и в другом стихе усматривают духовное значение; но упоминание о «гробах» делает такое толкование невозможным. Есть также мнение, что этот отрывок представляет собой неуклюжую попытку сочетать два типа эсхатологии: эсхатологию самого евангелиста и распространенную реалистическую, пренебречь которой автор не мог, хотя и был с ней не согласен. В результате он соединил две несочетаемые эсхатологии, духовную и реалистическую. <sup>1033</sup> Но одно другому не противоречит; это просто сложный путь

<sup>1032</sup> C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching*, 170.

взаимодействия между эсхатологией реализованной и эсхатологией футуристической.

Единственное оправдывающее использование подобных фраз толкование — это толкование, признающее, что существует жизнь Века Грядущего, которая будет отличаться от жизни этого века. В этом эсхатология Иоанна вполне совпадает с эсхатологией синоптических евангелий и всего Нового Завета. Есть две стадии восприятия этой жизни людьми: в настоящее время она относится к духовной сфере, а в будущем — к телесному воскресению. Вечной жизнью можно насладиться здесь и сейчас, если откликнуться на слова Христа, и та же самая сила, что гарантирует верующим вечную жизнь при их земном существовании, после смерти воскресит их телесно для обновленной жизни в ином мире.

Важность идеи воскресения для Иоанна видна из того, как часто он подчеркивает реальность телесного воскресения Иисуса. Мария явно была способна удерживать Его физически (Ин. 20:17), чтобы не дать Ему уйти. Иоанн говорит, что на теле Христа были раны от гвоздей (Ин. 20:25-27). Понятно, что телесное воскресение было очень важной идеей для Иоанна.

### Суд

Подобно тому как вечная жизнь и воскресение относятся и к настоящему, и к будущему, и суд тоже воспринимается и как будущее разделение человечества в последние времена, и как текущее духовное разделение людей на основании их отношений со Христом. Будущий эсхатологический суд обещаем в Ин. 12:48: «Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день». Это эсхатологическое высказывание относится к тому последнему дню, когда людей будут судить. Суд этот будет совершаться на основании слов Иисуса. Та же самая идея обнаруживается в заключительной части Нагорной проповеди, где Иисус упоминает о судебном дне (Мф. 7:21-22), когда некоторые будут отвергнуты, так как лишь говорили о служении, но не повиновались учению Иисуса. Идея разделения добра и зла содержится также во фразе о воскресении, когда делавшие добро получат воскресение жизни, а злодеи — воскресение осуждения (Ин. 5:28-29). Праведники воскреснут, чтобы насладиться полнотой вечной жизни; грешники же — для того, чтобы быть судимыми за свои злодеяния.

Этот будущий суд проявляется в настоящем в личности Христа; и будущий эсхатологический суд, по сути дела, будет лишь провозглашением приговора, который уже вынесен здесь и сейчас, в зависимости от ответа людей Христу. «Верующий в Него не судится, а не

<sup>1033</sup> Н.Н. Guy, *The NT Doctrine of the Last Things* (1948), 165-66.

верующий уже осужден, потому что не уверовал во имя едиnorodного Сына Божия. Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин. 3:18-19). Будущее осуждение неизбежно, потому что люди отказываются верить во Христа. В синоптических евангелиях момент веры в личность Иисуса не акцентирован, однако мы и там обнаруживаем те же самые соображения: будущая судьба людей зависит от их сегодняшней реакции на личность и миссию Иисуса. Тот, кто признает Иисуса Христа перед другими, будет признан Его Отцом на небесах; тот же, кто публично отвергает Его, и Отцом Небесным будет отвергнут (Мф. 10:32-33; см. также Мк. 8:38; Лк. 12:8-9). Мы уже видели, изучая синоптические евангелия, что Царство присутствует в мире в личности Христа, в лице Его люди сталкиваются с Царством Божьим и вынуждены принять решение. Если они в настоящее время принимают Царство, представленное Христом, и верят в него, они готовы войти в будущее Царство в момент его эсхатологического пришествия. В евангелии Иоанн говорит о том же самом, но немного иначе. Те, кто верит в Иисуса, уже избавлены от осуждения; они уже оправданы, перешли из смерти в жизнь (Ин. 5:24).

Признание суда как текущей духовной реальности вовсе не отрицает идеи суда эсхатологического. Неверно было бы говорить, что «эсхатологическое представление о суде было кардинально переистолковано»<sup>1034</sup> или что духовное осуждение — это и есть тот «страшный суд», который предвещали пророки и апокалиптики. Будущий эсхатологический суд не превращается в духовный суд настоящего времени. Будущий суд сохраняет свою силу. Более того, мы снова видим проявление основополагающей структуры эсхатологии Нового Завета, в котором два века не просто отделены друг от друга парусией, но Грядущий Век достигает века текущего, являясь в нем как духовная реальность. Таким образом, суд, как и воскресение, остается будущим эсхатологическим опытом; но он — и текущая духовная реальность, зависящая от благоприятной или неблагоприятной реакции людей на личность и служение Иисуса. Для верующих суд уже произошел, они оправданы. Для неверующих приговор произнесен, их погибель предрешена, так как они видели свет и отвергли его. Вот почему суд на самом деле будет провозглашением уже принятого решения. «Эсхатологический суд последних дней — это окончательное проявление суда, который происходит здесь и сейчас, в зависимости от отклика человека на божественный призыв и требования Иисуса Христа».<sup>1035</sup>

<sup>1034</sup>С.Н. Dodd, *The Apostolic Preaching*, 171.

<sup>1035</sup>W.F. Howard, «John», *IB* 8:444.

### **III. Ранняя церковь**





## 24. Богословие Деяний: проблема критики

**Литература:** F. F. Bruce, «The Speeches in Acts — Thirty Years After», in *Reconciliation and Hope*, ed. R. Banks (1974), 53-68; C. J. Hemer, «Luke the Historian», *BJRL* 60 (1977-78), 28-51; W. W. Gasque, «The Book of Acts and History», in *Unity and Diversity in NT Theology*, ed. R. A. Guelich (1978), 54-72; M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (1979); E. Richard, «Luke — Writer, Theologian, Historian: Research and Orientation of the 1970's», *BTB* 13 (1983), 3-15; F. F. Bruce, «Paul's Apologetic and the Purpose of Acts», *BJRL* 69 (1987), 379-93; R. W. Wall, «The Acts of the Apostles in Canonical Context», *BTB* 18 (1988), 16-24; W. W. Gasque, «A Fruitful Field: Recent Study of the Acts of the Apostles», *Int* 42 (1988), 117-31 (see this entire issue of *Int*); C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (1989); W. W. Gasque, *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles* (1989<sup>2</sup>).

В Книге Деяний описывается история церкви с момента ее возникновения в Иерусалиме до прибытия величайшего из ее героев — Павла — в столицу Римской империи. В книге изображается жизнь и проповеди раннехристианской общины Иерусалима и прослеживается путь Благой Вести из Иерусалима в Самарию и Антиохию, а потом — в Малую Азию, Грецию и, наконец, Италию. В Деяниях приведен ряд проповедей Петра, Стефана и Павла, показывающих нам, какой была вера ранней церкви. Эти речи, в особенности речи Петра, являются основным источником сведений о вере иерусалимской церкви, поэтому следует установить, достоверны ли исторически эти записи апостольских проповедей.

На рубеже столетия появились труды англичанина У.М. Рэмси и немца Адольфа Гарнака. Они доказывали, что Деяния были написаны в 60-е гг. I века Лукой, спутником Павла, и что рассказ его компетентен и исторически достоверен. Рэмси основывал свои выводы на результатах географических и археологических исследований,<sup>1036</sup> Гарнак — на литературной критике Деяний.

<sup>1036</sup> Его книги по-прежнему остаются ценным источником, хотя изучению самих Деяний внимания там уделяется немного. См.: W. M. Ramsey, *The Church in the Roman*

Самый объемный труд по Деяниям (пять томов) — это «The Beginnings of Christianity», ed. F.J.Foakes-Jackson and K.Lake (1920 — 1933). Г.Дж.Кэдбери писал: «Со времен Фукидида речи в изложении историков — чистая игра воображения... Если в них и есть какое-то зерно истины, оно представляет собой вымученную гипомнемоническую схему». <sup>1037</sup> Ганс Виндиш возражает против авторства Луки, потому что автор недостаточно хорошо знает историю и богословие Павла. <sup>1038</sup>

Современный период изучения Деяний в Германии начал Мартин Дибелиус, применивший к их изучению метод критики форм. <sup>1039</sup> Он допускает, что автор книги — Лука и что его можно назвать историком, но интересовала его не столько история Деяний, сколько жизнь и богословие церкви в конце I века, когда были написаны Деяния.

Вслед за Дибелиусом к Деяниям обращались многие другие немецкие ученые. П.Вилхауэр отстаивает следующую идею: богословие Деяний — это скорее «ранний кафолицизм», т.е. христианство II века, а не изначальное иудейское христианство. <sup>1040</sup> Ганс Концельман в своей знаменитой книге доказывает, что автор Евангелия от Луки и Деяний <sup>1041</sup> полностью отходит от апокалиптических ожиданий раннего христианства, заменяя их богословием *Heilsgeschichte* («истории спасения»), что предполагает широкую историческую перспективу. Это значит, что Лука уже не историк, а богослов; богослов послеапостольского периода, стоящий у истоков раннего кафолицизма. В другом своем очерке Концельман утверждает, что так называемого «апостольского века» никогда не существовало. Это идея, которая позже была разработана церковью для обоснования своего предания. <sup>1042</sup> Такую же точку зрения развивает Э.Хенхен в своем фундаментальном комментарии, вышедшем в знаменитой серии Мейера. Он признает, что источники Луки были историческими, но прежде всего его волновала не история, а создание церкви. <sup>1043</sup>

Если Деяния — прежде всего богословский труд, отражающий жизнь и богословие церкви около 90 г. по Р.Х., книгу эту трудно

*Empire* (1893); *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the NT* (1915); *St. Paul the Traveller and Roman Citizen* (1895).

<sup>1037</sup> *Beginnings*, 2:13.

<sup>1038</sup> *Ibid.*, 2:298-348.

<sup>1039</sup> M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (1956; его первая статья была опубликована в Германии в 1923 г.).

<sup>1040</sup> P. Vielhauer, «On the "Paulinism" of Acts», in *Studies in Luke-Acts*, ed. L.E. Keck and J.L. Martyn (1966; German ed. 1950).

<sup>1041</sup> *The Theology of Saint Luke* (1960; German ed. 1953). См.: критику I.H. Marshall, *ET* 80 (1968-69), 4-8.

<sup>1042</sup> H. Conzelmann, «The First Christian Century», in *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J.P. Hyatt (1965), 217-26.

<sup>1043</sup> E. Haenchen, *Die Apostelsgeschichte* (1956; Eng. tr. 1971). См. его очерк «The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity», in *Studies in Luke-Acts*, 258-78. Подробнее об освещении этой проблемы немецкими учеными см. в: J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (1968), 153-239.

воспринимать как учебник истории раннего христианства. На основании некоторых недавних обзорных работ можно заключить, что только «передовые» немецкие критики способны сказать что-либо веское об историчности Деяний.<sup>1044</sup> Но это очень односторонний взгляд.<sup>1045</sup> На самом деле многие ученые по-прежнему считают, что Лука был другом Павла и компетентным историком, который писал на основании собственного опыта<sup>1046</sup> и самостоятельных исследований. Во вступлении к евангелию, предворяющем и Деяния, он утверждает, что получил информацию от «бывших с самого начала очевидцами и служителями Слова» (Лк. 1:2) и сам тщательно изучил то, о чем пишет.<sup>1047</sup>

Кэдбери считает, что использование слова *parēkolouthēkoti* («исследовав») в Лк. 1:3 подразумевает личное участие автора в описываемых событиях.<sup>1048</sup> Но обычное значение этого слова в данном контексте — «изучать или исследовать что-либо». Если Лука был вместе с Павлом во время его заключения в Кесарии (Деян. 21:18; 24:27; 27:1), у него была масса возможностей встречаться и беседовать с людьми, знавшими Иисуса и принимавшими участие в жизни ранней церкви.<sup>1049</sup> Более того, не менее вероятно, что раннюю церковь интересовало не только предание об Иисусе, но и предание об апостолах и первых руководителях.<sup>1050</sup> Хотя с мнением Кэдбери о роли воображения при передаче историками-эллинистами чьих-то речей согласны очень многие, есть и те, кто возражает против этого. Фукидид утверждает, что сам присутствовал при произнесении некоторых из передаваемых им речей. В любом случае, он старался передать «общий смысл сказанного как можно точнее».<sup>1051</sup> Не только Фукидид стремился к исторической точности при передаче речей своих *dramatis personae*.<sup>1052</sup> Хотя все речи Деяний составлены по определенному образцу, они достаточно разнообразны,<sup>1053</sup> что служит аргументом в пользу исторической достоверности.<sup>1054</sup> Подтверждает это

<sup>1044</sup> R. H. Fuller, *The NT in Current Study* (1962), 86-100. Не столь явно эта мысль присутствует в С. К. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study* (1969).

<sup>1045</sup> Более уравновешенную точку зрения вы найдете в: W. W. Gasque, *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles* (1975; 2nd ed. 1989).

<sup>1046</sup> Места, где он говорит «мы».

<sup>1047</sup> См. BAGD, 619.

<sup>1048</sup> *Beginnings*, 2:502.

<sup>1049</sup> B. Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde* (1957), 6-7; F. F. Bruce, *Commentary on the Book of Acts* (1954), 19.

<sup>1050</sup> J. Munck, *The Acts of the Apostles* (1967), xxxix-xliv; A. J. B. Higgins, «The Preface to Luke and the Kerygma in Acts», in *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque and R. P. Martin (1970), 86-87.

<sup>1051</sup> T. F. Glasson, «The Speeches in Acts and Thucydides», *ET* 76 (1964-65), 165.

<sup>1052</sup> A. W. Mosley, «Historical Reporting in the Ancient World», *NTS* 12 (1965), 10-26.

<sup>1053</sup> C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching* (1936), 1-74.

<sup>1054</sup> F. F. Bruce, *The Speeches in Acts* (1943); H. N. Ridderbos, *The Speeches of Peter in the Acts of the Apostles* (1961); M. H. Scharlemann, *Stephen: A Singular Saint* (1968); B. Gärtner, *The Areopagus Speech* (1955).

и присутствие семитизмов в первой половине Деяний, что только с натяжкой можно объяснить старанием Луки имитировать греческий язык Септуагинты при пересказе арамейского предания.<sup>1055</sup> Помимо этого, в первых речах Деяний «Лука, как нам кажется, чрезвычайно точно описывает не разработанное еще богословие первых христиан».<sup>1056</sup> Там, где мы можем сравнить текст Луки со сведениями, почерпнутыми из светских источников, он, по свидетельству Рэмси, поразительно точен. Недавно эту традицию продолжил один ученый-классик, пришедший к выводу: «Историчность Деяний потрясающая».<sup>1057</sup> Поэтому не стоит удивляться тому, что многие хорошие критики считают: картина жизни и религиозной мысли иерусалимской церкви у Луки достоверна.<sup>1058</sup>

Ценное суждение высказал Уильямс: «Иные из современных трудов, пытаясь провести границу между апостолами и их обращенными или опровергнуть ссылку Луки на “очевидцев и служителей Слова” (Лк. 1:2), читаются как исследования по исторической невероятности».<sup>1059</sup>

Таким образом, мы приходим к выводу, что первые главы Деяний можно считать достоверным источником для изучения богословия иерусалимской церкви. Это не значит, что проповеди, которые передает Лука, записаны дословно; они слишком коротки для этого. Не должно нас смущать и то, что Лука — автор этих речей в их теперешней форме. Мы полагаем, что Лука приводит краткое, но точное содержание самых ранних проповедей апостолов. Он тщательно отбирает события для описания; вводит некоторые важные факты, не объясняя их (Деян. 11:30); его герои появляются и исчезают со сцены неожиданно (Деян. 12:17).<sup>1060</sup> Но все историки более или менее избирательны, а Лука выбирает материал из источников, которые были ему доступны, как письменных, так и устных, сообщая нам о самых важных, по его мнению, событиях, связанных с распространением церкви от малой иудейской общины в Иерусалиме до общины обращенных язычников в столице Римской империи.

<sup>1055</sup> M. Black, «The Semitic Element in the NT», *ET* 77 (1965-66), 20-23; R. H. Martin, «Syntactical Evidence of Aramaic Sources in Acts I — XV», *NTS* 11 (1964), 38-59; D. F. Payne, «Semitisms in the Book of Acts», *Apostolic History and the Gospel*, 134-50.

<sup>1056</sup> F. J. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles* (1931), xvi.

<sup>1057</sup> A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the NT* (1963), 189.

<sup>1058</sup> См.: C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles* (1958), p. 11; F. V. Filson, *A NT History* (1965), 161; *Three Crucial Decades* (1963); J. Munck, *The Acts of the Apostles*, xxxix-xlv; L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times* (1970), 36; W. F. Albright in J. Munck, *Acts*, 263; I. H. Marshall, *Luke, Historian and Theologian* (1970), 67ff. Мецгер считает даже, что у иерусалимской церкви могли быть письменные архивы, которые Лука изучил (B. Metzger, *The NT* [1965], 173).

<sup>1059</sup> C. S. C. Williams, «Luke-Acts in Recent Study», *ET* 73 (1961-62), 135.

<sup>1060</sup> G. E. Ladd, *The Young Church* (1964), 9-21.

## 25. Воскресение Иисуса

**Литература:** Из старых работ, по сей день сохранивших научную ценность, отметим: J.Ogg, *The Resurrection of Jesus* (n.d.); W.Milligan, *The Resurrection of Our Lord* (1883); and W.J.Sparrow-Simpson, *The Resurrection and Modern Thought* (1911).

См. также: W.Künneth, *The Theology of the Resurrection* (1965; Ger. 1951); G.W.Stählin, «On the Third Day», *Int* 10 (1956), 282-99; R.R.Niebuhr, *Resurrection and Historical Reason* (1957); R.H.Fuller, «The Resurrection of Jesus Christ», *BR* 4 (1960), 8-24; W.Pannenberg, *Jesus — God and Man* (1968; Ger. 1964), 54-114; D.P.Fuller, *Easter Faith and History* (1965); H.Anderson, «The Easter Witness of the Evangelists», in *The NT in Historical and Contemporary Perspective*, ed. H.Anderson and W.Barclay (1965), 35-55; W.Lillie, «The Empty Tomb and the Resurrection», *Historicity and Chronology in the NT* (1965), 117-34; D.P.Fuller, «The Resurrection of Jesus and the Historical Method», *JBR* 34 (1966), 18-24; N. Clark, *Interpreting the Resurrection* (1967); S.H.Hooke, *The Resurrection of Christ* (1967); C.F.D.Moule (ed.), *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ* (1968); C.F.Evans, *Resurrection and the NT* (1970); W.Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth* (1970); I.H.Marshall, «The Resurrection in the Acts of the Apostles», in *Apostolic History and the Gospel*, ed. W.Gasque and R.P.Martin (1970), 92-107; E.F.Harrison, «The Resurrection of Jesus Christ in the Book of Acts and in Early Christian Literature», in *Understanding the Sacred Text*, ed. J.Reumann (1972), 217-31; G.E.Ladd, *I Believe in the Resurrection of Jesus* (1975); R.H.Stein, «Was the Tomb Really Empty?», *JETS* 20 (1977), 23-29; R.B.Gaffin Jr., *The Centrality of the Resurrection: A Study of Paul's Soteriology* (1978); J.F.Jansen, *The Resurrection of Jesus Christ in NT Theology* (1980); M.J.Harris, *Raised Immortal* (1983); G.R.Osborne, *The Resurrection Narratives: A Redactional Study* (1984); W.L.Craig, «The Historicity of the Empty Tomb of Jesus», *NTS* 31 (1985), 39-67; J.E.Alsup, «Resurrection and Historicity», *Austin Seminary Bulletin* 103 (1988), 5-18; M.L.Peel, «The Resurrection in Recent Scholarly Research», *BibRev* 5 (1989), 14-21, 42-43; C.E.B.Cranfield, «The Resurrection of Jesus Christ», *ET* 101 (1990), 167-72; M.J.Harris, *From Grave to Glory* (1990).

### **Значение воскресения**

Ученики Иисуса надеялись на скорое пришествие Царства Божьего. Они спорили, кто будет занимать в Царстве более высокое положение (Мф. 18:1), а мать двух учеников попыталась повлиять на Иисуса, чтобы Он предложил ее сыновьям наилучшие места в грядущем Царстве (Мк. 10:37 = Мф. 20:21). Вопрос, заданный учениками после Пасхи: «Не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю?» (Деян. 1:6), показывает, что они продолжали уповать на земное теократическое царство. Без сомнения, эти ученики крича-

ли громче всего, когда Иисуса приветствовали на въезде в Иерусалим: «Благословенно грядущее во имя Господа царство отца нашего Давида! осанна в вышних!» (Мк. 11:10).

Смерть Иисуса противоречила их надежде. Когда воины храма схватили Иисуса, Его ученики покинули Его и бежали, чтобы их тоже не схватили (Мк. 14:50). О поведении учеников после Его смерти мы ничего не знаем. Лука сообщает нам, что знавшие Иисуса смотрели на распятие издали (Лк. 23:49). Как бы то ни было, они не отождествляли себя с Ним в момент страданий. Незнакомец — некий Симон Киринеянин (Лк. 23:26) — был вынужден помочь Иисусу нести тяжелый крест. Очевидно, только один из учеников на самом деле присутствовал при Его смерти (Ин. 19:26). Никто из учеников не осмелился просить о погребении тела. Это взял на себя член синедрина, который занимал слишком высокое положение, чтобы бояться других старейшин или Пилата (Мк. 15:43). Ученики явно не осмеливались показываться на людях, чтобы их не постигла судьба учителя. Более того, не ученики приходят на могилу и обнаруживают, что она пуста, а женщины, желающие позаботиться о теле Иисуса. Смерть Иисуса означала смерть всех их надежд. Пришествие Царства оказалось тщетной мечтой, оно было похоронено вместе с телом Иисуса (Лк. 24:21). Хотя Иисус и предсказывал Свою смерть, идея умирающего Мессии была настолько странной, настолько чуждой, что распятие Иисуса могло привести Его последователей только к полному разочарованию. Вот что имеет в виду Павел, когда говорит про «Христа распятого, для Иудеев соблазн» (1 Кор. 1:23). Мессия по определению был правящим царем, а не распятым преступником.

Но прошло несколько дней — и все переменялось. Разочарованные галилеяне начали провозглашать в Иерусалиме новую весть. Они утверждали, что Иисус — действительно Мессия (Деян. 2:36), что смерть Его соответствовала воле и замыслу Бога, хоть с точки зрения людей и явилась неоправданным убийством (Деян. 2:23). Они смело заявляли, что иудеи убили Создателя жизни (Деян. 3:15) и что через распятого Иисуса Бог не только предлагал им покаяние и прощение грехов, но и довел до завершения то, что обещал через ветхозаветных пророков (Деян. 3:21).

Почему же так изменилось поведение учеников и их отношение к Иисусу? Новый Завет отвечает нам: Иисус воскрес из мертвых. Сошествие Святого Духа в Пятидесятницу изображается как рождение церкви и ее самоосознание, но преобразование учеников Иисуса из группы напуганных, потерявших надежду, разочарованных людей в смелых проповедников Иисуса как Мессии и носителей спасения произошло в момент Его воскресения из мертвых.

Фактически воскресение — одна из основных тем раннехристианского послания. Первая из записанных христианских проповедей провозглашала факт воскресения и его значение (Деян. 2:14-36).

Петр практически ничего не говорит в ней о жизни и земном служении Иисуса (Деян. 2:22). Он не упоминает о личности Иисуса как человека, достойного подражания и преданности. Он не вспоминает о высоких этических учениях Иисуса и не пытается доказать их превосходство в сравнении с многочисленными иудейскими раввинами-учителями. Он только вскользь упоминает о чудесных деяниях, отличавших служение Иисуса, в доказательство того, что на Нем пребывало Божье благословение (Деян. 2:22). Важнее всего другое: Иисус был казнен как преступник и воскрес из мертвых (Деян. 2:24-32). Петр заявляет не о несравненной жизни Иисуса, не о Его превосходном учении, не о внушающих трепет деяниях, — он говорит, что Бог воскресил Иисуса из мертвых и вознес Его на небеса, где Он будет сидеть одесную Бога. На основании этого Петр призывает Израиль покаяться, принять прощение грехов и креститься во имя Иисуса Христа (Деян. 2:38).

Основной задачей апостолов в ранней христианской общине было не управлять и не руководить, но свидетельствовать о воскресении Иисуса (Деян. 4:33). Это видно из перечисления качеств, которыми должен обладать преемник Иуды: «быть вместе с нами свидетелем воскресения Его» (Деян. 1:22). Во всех проповедях первых глав Книги Деяний воскресение остается центральной темой (Деян. 3:14-15). Именно потому, что Бог воскресил Иисуса, апостолы способны были творить чудеса (Деян. 4:10) и нести Израилю дар спасения (Деян. 4:12). Именно упорное свидетельство о воскресении впервые привело к возникновению официального противостояния их с религиозными вождями, выступившими против новой секты (Деян. 4:1-2; 5:31-32).

Короче говоря, раннее христианство представляло собой не новое учение о Боге, не новую надежду на бессмертие и даже не новое богословское представление о природе спасения. Это был рассказ о великом событии, могущественном деянии Бога: воскресении Христа из мертвых. Любой новый богословский момент был неизбежно связан с искупительным деянием Бога, воскресившим распятого Иисуса из мертвых.

### ***Факт воскресения***

Перед современными исследователями библейской истории и богословия возникает множество сложных проблем, связанных с новозаветными свидетельствами о воскресении Христа. Сам факт воскресения, изображенный в Библии, представляется многим современным людям невероятным; однако воскресение только помогает привлечь внимание к характеру того, как в целом разворачивалась искупительная история. Павел пишет в 1 Кор. 15:14, что если Христос не воскресал из мертвых, то вера бесполезна. Как будто бы смелое заявление. Разве не вера в Бога живого дает жизнь вечную? Может ли реальность или нереальность одного-единственного события ставить

под сомнение веру в живого Бога? Разве автор Послания к евреям не имел в виду, что вера в Бога важнее всего, когда писал: «А без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает» (Евр. 11:6)? Разве мы не должны считать, что именно на вере в живого Бога основана наша убежденность в воскресении Христа?

Все это убедительно, но не таков ход мыслей у Павла. Если Христос не воскресал, то вера тщетна. И причина этого вполне понятна. Бог, Которому поклоняются христиане, — это не продукт поклонения и не создание богословов или философов. Это и не Бог, изобретенный или открытый людьми. Это Бог, Который обратился к ним по собственной инициативе, явил Себя в ряде искупительных событий, начиная с избавления Израиля из Египта, и т. д. Бог являет Себя не в системе учений и не в богословской книге, но в серии событий, записанных в Библии. Пришествие Иисуса из Назарета было кульминацией этого ряда искупительных событий; и Его воскресение придает значение всему, что происходило до Него. Если Христос не воскресал из мертвых, то все длительное течение искупительных деяний Бога, ведущих Его народ к спасению, заканчивается тупиком, приводит к гробнице. Если воскресение Христа нереально, то мы не можем быть уверены, что Бог — *живой*, так как последнее слово остается за смертью. Вера тщетна, потому что объект этой веры не был воскрешен как Господь жизни. Тогда христианская вера покоится в могиле вместе с окончательным и высшим откровением Бога во Христе — если Христос действительно мертв.

Понимание нами воскресения Христа — вопрос, включающий в себя не только само воскресение; проблема касается самой природы христианской веры, природы Бога и Его искупительных деяний. В Библии Бог представлен как живой Бог, Творец и Хранитель жизни и существования, Которого нельзя ни пантеистически отождествлять с творением, ни деистически отделять от него. Он выше творения и истории, в которых, однако, постоянно действует. Как живой Бог, Он способен действовать способами, непостижимыми для человека.

Многие современные мыслители не могут принять такое представление о Боге. Они считают, что мир всегда и везде подчинен неизменным «законам природы». В мире нет места для деяний Бога, отличных от привычного. Так, один выдающийся современный богослов просто отрицает возможность воскресения Иисуса как возвращение умершего к телесной жизни, потому что «для этого обязательно нужно чудо. Для современного человека подобное неприемлемо, потому что он может видеть деяния Бога только в духовной жизни (которая для Него является единственно подлинной) и в преображении его личности. Не говоря уже о невероятности такого чуда, ему не понять, как такое событие может быть деянием Бога и как оно может



повлиять на его собственную жизнь». Следовательно, «исторический факт воскресения из мертвых совершенно невозможно постичь». <sup>1061</sup>

Такое отношение с самого начала ведет к предвзятости и заставляет принимать решение, не выслушав доказательств. Бультман полагает, что Бог воздействует на человеческое существование, но не на историю. Он отрицает библейское свидетельство о природе искупительных событий, которое рассматривает откровение Бога о Себе как действующее не только в жизни отдельных людей, но и в объективных событиях. Иначе говоря, определение христианства, отталкивающееся от таких предпосылок, основано не на библейском свидетельстве об искупительных деяниях Бога.

Новый Завет свидетельствует, что в саду недалеко от Иерусалима произошло объективное событие: распятый и похороненный Иисус вышел из могилы и возвратился к жизни. Рассматривая этот объективный факт воскресения, мы не собираемся *доказывать* его, чтобы таким образом возбудить веру. Мы признаем, что вера основывается не на доказательстве «исторических» или объективных фактов, напротив — она пробуждается в сердце человека с помощью Святого Духа. Но Святой Дух использовал свидетельства учеников о реальном воскресении Христа, и мы тоже должны свидетельствовать о фактах новозаветного рассказа.

В евангелиях утверждаются несколько фактов. Во-первых, Иисус умер. Вряд ли кто-то из серьезных исследователей будет сомневаться в этом. Во-вторых, надежды учеников умерли вместе с Ним. Иисус проповедовал пришествие Царства Божьего; и ученики следовали за Ним в надежде, что увидят это пришествие (Лк. 19:11), искупление Израиля (Лк. 24:21). Хотя Иисус не раз предупреждал их о Своей смерти, пытаясь их к ней подготовить (Мк. 8:31), они так и не поняли Его слов. Вспомните, что иудеи в I веке не отождествляли Мессию и Страдающего Раба (Ис. 53). Мессия по определению должен был править Царством, а не страдать и умереть; и когда Иисус смиренно сдался врагам и был казнен как обыкновенный преступник, их надежды рухнули. Для них это был конец Иисуса, конец Его проповедей и их надежд.

Третий же факт таков: вдруг разочарование и вялость учеников превратились в уверенность. Они поверили, что Иисус снова жив. Случилось нечто, убедившее их в Его воскресении. Они видели Его снова, слышали Его голос, узнали Его.

Четвертый факт — пустая гробница. Об этом говорится во всех евангелиях, а также в «символе веры» у Павла в 1 Кор. 15:1-3. Смысла подчеркивать факт погребения Иисуса или то, что Его воскрес-

<sup>1061</sup> R. Bultmann, *Kerygma and Myth* (H. W. Bartsch, ed., 1961), 1:8, 39; «Воскресение не имеет ничего общего с оживлением трупа». N. Clark, *Interpreting the Resurrection* (1967), 97f.

ние произошло *на третий день*, не было бы, не означай воскресение опустевшей гробницы. Многие ученые считают, что рассказы о пустой гробнице — это более поздние легенды, добавленные, чтобы укрепить веру христиан в воскресение; но сегодня многие вынуждены признать историческую достоверность пустой гробницы.<sup>1062</sup>

Пятый факт — это вера в воскресение. Сегодня не многие будут отрицать историчность этого факта: ученики верили, что Иисус воскрес из мертвых. Даже те ученые, которые не могут поверить в воскресение Иисуса, признают, что ученики в него верили. Они верили, что их Учитель, умерший и похороненный, опять ожил. Они были уверены, что снова видели Его, слышали Его голос, внимали Его учению, узнали Его черты. Они верили, что Его присутствие было не «духовным», т.е. нематериальным, «призрачным», но объективно-телесным. *Такой была вера, создавшая Церковь*. Своим возникновением и вверенным ей посланием церковь обязана не надежде на продолжение жизни после смерти, не уверенности в превосходстве Бога над смертью, не бессмертию человеческого духа. Ее вызвало к жизни *событие*, случившееся во времени и пространстве: Иисус из Назарета воскрес из мертвых. Вера в воскресение Иисуса была историческим фактом; без нее не было бы церкви.

Но мы подходим к последнему, жизненно важному факту. *Что случилось, что ученики поверили в воскресение Иисуса*. Это ключевой момент. Не вера учеников породила рассказ о воскресении, а событие, на котором основан этот рассказ, породило веру.

Они утратили веру. Это были люди «несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки» (Лк. 24:25). Факты воскресения и веры в воскресение неразрывны, но не идентичны. Факт породил веру.

Вот в чем суть проблемы для человека XX века: что представляет собой *факт* воскресения? Что должно было случиться, чтобы ученики поверили? Проблема эта связана с современным пониманием истории и исторических событий. В древнем мире такой проблемы не было, так как люди верили, что боги нисходят на землю, чтобы общаться с людьми и порождать всякие необычные явления. Современный мир отказался от такого представления и истолковывает историю, оставаясь в рамках непрерывности и аналогий. Исторический опыт — это неразрывная цепь причин и следствий. У каждого исторического события должна быть разумная, историческая причина.

С момента возникновения этого исторического метода критики пытались исторически обосновать возникновение веры в воскресение

<sup>1062</sup>R.H.Fuller in BR 4:12; W.Pannenberg, *Jesus — God and Man* (1968), 100-106; L.Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times* (1970), 16; J.A.T.Robinson in IDB 4:45-46; W.Lillie in *Historicity and Chronology* (1965), 130, 134.

и рассказы о нем. Вот наша основная проблема: «историчность» воскресения.

Конечно же, исторический факт заключается в том, что смерть — это конец исторического существования личности. Когда человек умирает, он навсегда покидает земную сцену. Тело превращается в прах. То, что происходит с духом или душой, — вопрос уже не исторический, а богословский или метафизический. Вот почему воскресение, согласно признанным историческим фактам, не может быть «оживлением трупа». Во многих религиях говорится о таких воскресениях, но историки считают эти рассказы легендами. Рассказ о возвращении Иисуса к жизни следует воспринимать так же, как мы воспринимаем подобные истории в других религиях.

Перед историческим критиком стоит вопрос: что же *произошло*? Какое «историческое» событие породило веру в воскресение и привело к возникновению историй о явлениях Иисуса и пустой гробнице?

Исторические критики предлагали множество решений этой проблемы. Одно из самых ранних исторических объяснений веры в воскресение таково: ученики выкрали тело Иисуса, спрятали его и стали провозглашать, что Он воскрес. Получается, что весть о воскресении была сознательным обманом. Христианская Благая Весть о спасении основана на лжи. Такое мнение вряд ли даже стоит опровергать.

Другая теория — на самом деле Иисус не умер, а только впал в кому от слабости и потери крови. Прохладный воздух гробницы, аромат специй и часы отдыха вернули Его к жизни. Придя в сознание, Он вышел из гробницы, явился Своим ученикам и объявил, что воскрес из мертвых.<sup>1063</sup>

Еще одна современная попытка объяснения: слухи о воскресении начала распространять Мария. Она заблудилась и пришла не к той могиле, могила оказалась пустой. У страха глаза велики: увидев садовника, она решила, что это Иисус, воскресший из мертвых.

Подобные истории сами себя опровергают. Единственное приемлемое «историческое» объяснение заключается в том, что опыт учеников был реальным, но субъективным, а не объективным. Для человека воображение столь же *реально*, как и объективная действительность; просто это иной порядок реальности. Согласно этой теории, ученики *действительно* имели видения, по причине которых поверили, что Иисус жив и победил смерть. В евангелиях говорится о физических и объективных контактах с Иисусом, но такие рассказы по определению не могут считаться историческими. На самом деле это был ряд субъективных видений или галлюцинаций, во время которых ученики верили, что видят живого Иисуса.

<sup>1063</sup> Современный вариант этого объяснения см. в Н. Schonfield, *The Passover Plot* (1965).

Но эта теория создает еще одну проблему: отчего возник этот субъективный опыт? Что вызывало эти видения? Видения — явление психологическое; они реальны. Но видения не случаются ни с того ни с сего. Для этого необходимы определенные предпосылки, чего в случае с учениками Иисуса явно не было. Представление об учениках, которые после смерти Иисуса лелеют воспоминания о Нем, жаждут снова увидеть Его и надеются, что Он оживет, противоречит свидетельствам евангелий. Тот, кто изображает апостолов настолько воодушевленными надеждой, что вера их преодолевает порог смерти и побуждает видеть Иисуса воскресшим, должен переписать евангельское предание. Мы не льстим ученикам, говоря, что их вера могла возникнуть только на основании объективной реальности; но так сказано в евангелиях. Необходима ли объективность для веры? Поддерживает ли вера сама себя? В случае с учениками — НЕТ! Вера не ведет к видениям, а видения — к вере. Возникновение веры в воскресение можно объяснить только одним: Иисус действительно воскрес.

Многие ученые не обращают внимания на трудности, связанные с теорией «видений». Бультман как историк объясняет веру в воскресение только личной близостью учеников к Иисусу во время Его земной жизни. Это личное влияние Иисуса привело к тому, что у них были субъективные видения.<sup>1064</sup> Классическая формулировка этой точки зрения принадлежит Иоганну Вайссу, который писал, что «явления — не внешнее явление, но исключительно результат внутренней борьбы, в которой вера одержала верх над сомнениями... явления были не причиной их веры, хотя им так казалось, а напротив — ее результатом». Вера, которая вызвана объективными явлениями, «не особенно ценна в плане моральном и религиозном».<sup>1065</sup> Хотя такое мнение и льстит ученикам, для того, чтобы оно соответствовало истине, надо было бы переписать Новый Завет.

Так легко проблему не решить. Это признает один из самых способных и известных учеников Бультмана, Гюнтер Борнкам. Он понимает, что отчаяние и разочарование учеников не позволяют объяснить веру в воскресение субъективным опытом их внутренних переживаний. Далее он переходит к пункту, о котором сейчас будем говорить и мы и согласно которому «явления воскресшего Христа и свидетельства о них стали причиной подобной веры».<sup>1066</sup> Этот вывод кажется неизбежным. Но остается вопрос: какой была природа этих явлений?

### **Природа воскресения**

Решив, что воскресение было первичным и объективным, мы не полностью разрешаем проблему. Нужно ответить еще на самый важный вопрос: какова природа воскресения? Воскресение — это собы-

<sup>1064</sup>R. Bultmann, *Kerygma and Myth*, 1:42.

<sup>1065</sup>J. Weiss, *The History of Primitive Christianity* (1959), 1:30.

<sup>1066</sup>G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), 183.

тие, в результате которого возникла Церковь, поэтому вопрос о его природе чрезвычайно важен.

Бультман истолковывает воскресение в экзистенциалистском ключе. Он согласен с тем, что воскресение означает возвращение Иисуса в керигме, т. е. провозглашении Благой Вести, что керигма сама по себе — эсхатологическое событие и что Иисус, таким образом, активно присутствует в общении со слушателем керигмы. Все рассуждения о природе воскресения, все рассказы о пустой гробнице и тому подобном не имеют никакого значения для факта воскресения.<sup>1067</sup>

Хотя Борнкам признает, что теории о видениях недостаточно, чтобы объяснить возникновение веры в воскресение, нам следовало бы ожидать от него более удовлетворительного ответа на вопрос. Как он пишет, пасхальная вера заключается в том, что «Сам Бог вмешался в Своем могуществе в жизнь грешного и непокорного мира, освободив Иисуса из Назарета от власти греха и смерти, снова воскресив Его и сделав Господом этого мира».<sup>1068</sup> Таким образом, нам представляется, что, судя по языку, речь идет о чем-то меньшем, чем телесное воскресение, потому что далее он объясняет: «Это событие, принадлежащее этому времени и этому миру, но оно же и выходит за пределы времени и мира».<sup>1069</sup> Воскресение снова толкуется экзистенциально; но следует помнить, что для экзистенциалиста опыт «подлинного существования» или, выражаясь по-христиански, спасительная вера, предполагает объективность, а не субъективность.<sup>1070</sup>

Бультман утверждает, что оживление трупа невозможно. Хотя это замечание и здраво, оно не имеет веса, потому что в Новом Завете о воскресении Иисуса нигде и не говорится как об «оживлении трупа», — под ним подразумевается *возникновение жизни нового порядка во времени и пространстве*.

Иудеи I века верили в воскресение физического тела, т. е. в возвращение жизни умершему телу. Пример этого — история иудейского старейшины по имени Разис, жертвы гонений в эпоху Селевкидов. Чтобы не попасть в руки ненавистных греков, Разис взял меч и пронзил себя. Затем «остановился на одной крутой скале... вырвал у себя внутренности и, взяв их обеими руками, бросил в толпу и, моля Господа жизни и духа опять дать ему жизнь и дыхание, кончил таким образом жизнь» (2 Мак. 14:46).

К воскресению Иисуса подобная история отношения не имеет. Воскресение Иисуса не было возвращением физической жизни мертвому телу; это — возникновение жизни нового порядка.<sup>1071</sup> Это во-

<sup>1067</sup> R. Bultmann, in *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, ed. C. E. Braaten and R. A. Harrisville (1964), 42.

<sup>1068</sup> G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 183ff.

<sup>1069</sup> Loc. cit.

<sup>1070</sup> R. Bultmann, *Kerygma and Myth*, 1:199ff.

площение вечной жизни во времени и пространстве. Это начало эсхатологического воскресения. Это ясно из доказательств Павла в 1 Кор. 15.

Эсхатологический характер воскресения Иисуса не обозначен явно в евангелиях и Деяниях, но мы можем сделать такой вывод на основании двух моментов. Первый — это природа проповедей апостолов о воскресении. В Деян. 4:1 нам говорится: саддукеям не понравилось, что ученики «проповедуют в Иисусе воскресение из мертвых». Это поразительное утверждение. В чем его суть? Фарисеи верили в воскресение из мертвых и учили ему. Иудейские рабби или богословы имели обыкновение восседать в просторных дворах храмов в окружении учеников. Без сомнения, если бы кто-нибудь прошелся по храмовой территории и остановился послушать нескольких рабби, обучающих своих последователей, рано или поздно он услышал бы упоминание о воскресении из мертвых. Почему же саддукеи возражали против подобного учения последователей Иисуса?

Дело в том, что в провозглашении воскресения Иисуса Его учениками доктрина обрела новые масштабы и новое значение. Рабби учили воскресению как предмету теоретического богословия; они спорили между собой по поводу времени и объектов воскресения. Христианская весть была иной. Она была не абстрактной теорией или холодным богословием, а объявлением о современном факте, который, если был правдой, вынуждал иудеев признать, что среди них произошло новое искупительное деяние Бога, на которое они не могли не обратить внимания. Более того, формулировка заявления учеников показывает, что они не просто рассказывали о событии, которому были свидетелями, — воскресении распятого Учителя; они провозглашали «в Иисусе воскресение из мертвых». Воскресение Иисуса имело громадное значение. Теперь воскресение из мертвых было не сомнительной богословской надеждой на будущее, а фактом настоящего, придававшим всему с ним связанному новую перспективу, так что его невозможно было более игнорировать или просто смириться с ним.

Эсхатологическая природа воскресения Иисуса также видна из свойств Его тела после воскресения, как описано в евангелиях. Воскресение Иисуса явно было *телесным*; но тело это было новым и обладало иными качествами, чем до смерти.

В евангелиях немало говорится о том, что воскресение Иисуса действительно было телесным. Возьмем факт пустой гробницы. Многие библейские критики отрицают такую возможность, они говорят, что это придуманная позже апологетическая история, призванная подкрепить веру в воскресение. Но те, кто это утверждает, не прини-

<sup>1071</sup> Некоторые иудейские апокалиптики описывали воскресение как облечение в славу (1 Ен. 62:16). Панненберг считает, что идея «духовного тела» у Павла взята отсюда. См. Pannenberg, *Jesus — God and Man*, 79-80.

мают во внимание, что в евангелиях факт пустой гробницы не используется апологетически, для доказательства реальности воскресения. Сама по себе пустая гробница была загадкой, требующей разъяснения. Марк сообщает, что женщины, увидев пустую гробницу (и услышав весть ангелов), первым делом испугались и изумились. Лука рассказывает, что двое учеников узнали о пустой гробнице, но в воскресенье не поверили, пока сами не встретили воскресшего Иисуса (Лк. 24:22 и далее). Иоанн описывает, как Мария решила, что тело Иисуса забрали (Ин. 20:2). У Иоанна вера возникает при виде не пустой гробницы, а погребального савана (Ин. 20:6-8). Если бы не явления Иисуса, пустая гробница осталась бы загадкой. Следовательно, пустая гробница — это не свидетельство о факте воскресения, а скорее свидетельство телесности этого воскресения.

Телесный характер воскресения следует и из других моментов. Иисуса можно было воспринимать физически с помощью органов чувств: осязать (Мф. 28:9; Ин. 20:17,27), видеть, слышать (Ин. 20:16; вероятно, Мария узнала Иисуса по голосу, когда Он назвал ее по имени). Есть и другие свидетельства, заставляющие нас думать, что тело Иисуса было просто физическим. Он сказал: «Дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24:39). Однако из контекста видно, что речь идет не о «биологическом» строении тела, а только о том, что тело Его было реальным, что Он не был духом. Павел также настаивает на телесной природе воскресения. Поэтому нам не следует уделять слишком много внимания упоминанию о «плоти и костях» в Лк. 24:39, это не значит, что тело Иисуса было таким же, как и прежде.

Воскресший Иисус мог принимать пищу. Он съел кусочек рыбы в присутствии учеников (Лк. 24:42-43), но, опять же, слова «пред ними» (Лк. 24:43) показывают, что это действие было совершено специально, чтобы засвидетельствовать телесность воскресения.

Тело Иисуса после воскресения обладало новыми и чудесными свойствами по сравнению с обыкновенным физическим телом человека. Оно обладало качествами, прежде на земле невиданными. Оно могло по желанию появляться и исчезать. Иоанн дважды упоминает о неожиданном появлении Иисуса перед учениками, «когда двери... были заперты» (Ин. 20:19,26). Это может значить только, что Иисус не входил через дверь. *Несмотря на то что двери были заперты, «Иисус стал посреди [их]»* (Ин. 20:26). В Еммаусе, преломив хлеб с двумя учениками, Иисус внезапно исчез (Лк. 24:31). Когда они вернулись в Иерусалим и стали рассказывать о том, что с ними случилось, Иисус снова внезапно появился. Причем так внезапно, что они испугались и приняли Его за духа (Лк. 24:36-37). После воскресения тело Иисуса обладало новыми поразительными способностями. Кажалось, оно принадлежит реальности иного типа.

Более того, внимательное изучение текста приводит нас к выводу: нигде не говорится, что камень был убран от входа в гробницу, чтобы Иисус мог выйти. Землетрясение, в результате которого откатился камень (Мф. 28:2), Матфей представляет как чудесное знамение, а не как реальное событие. Получается, что Иисус покинул гробницу еще до того, как камень был убран. Ему не нужно было откатывать камень, чтобы выйти из могилы; Он уже вышел. Камень был отодвинут для учеников, не для Иисуса.

Итак, мы приходим к следующему выводу: воскресение Иисуса было телесным, но тело Его после воскресения стало обладать странными способностями, превосходящими физические ограничения. Оно могло взаимодействовать с окружающей действительностью, но в то же время выходило за ее границы. С.К. Барретт справедливо отмечает «чудесные способности воскресшего Иисуса, Который был достаточно телесным, чтобы продемонстрировать Свои раны, и достаточно нематериальным, чтобы проходить сквозь закрытые двери».<sup>1072</sup> Свидетельство Павла так же двойственно. Воскресение Иисуса принадлежит к новому и высшему порядку: Веку Грядущему, вечной жизни.

Это свидетельство евангелий подкрепляется рассуждениями Павла о воскресении в 1 Кор. 15. Павел пишет об эсхатологическом воскресении святых в момент парусии, но эсхатологическое воскресение неотделимо от воскресения Иисуса, потому что это — две части одного события. Воскресение Иисуса было первым плодом эсхатологического воскресения (1 Кор. 15:20). Все, кто пребывает во Христе, едины с Ним, как все, кто в Адаме, едины с Адамом. Все, кто в Адаме, наследуют его смерть, а все, кто во Христе, получают Его жизнь. «Каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его» (1 Кор. 15:23).

Воскресение Христа и воскресение тех, кто Ему принадлежит, — две части единого целого, два акта одной драмы, два этапа одного процесса. Сроки не имеют значения. Неважно, сколько времени пройдет между этими двумя этапами воскресения. Логическая или, точнее, богословская связь от этого не зависит. Воскресение Иисуса — это «первые плоды» эсхатологического воскресения в последние времена. Понятие первых плодов было понятно палестинским земледельцам. Это были первые зерна урожая, которые показывали, что он созрел, пора начинать жатву. Первые плоды — это не сам урожай, но обещание урожая. По сути дела, это начало его сбора. Жатва уже началась: зерно собирают.

Воскресение Иисуса — не отдельное событие, дающее людям уверенность в будущем воскресении; это само начало эсхатологического воскресения. Если бы мы попытались описать тонкую реальность грубым языком, мы сказали бы, что от эсхатологического воскресе-

<sup>1072</sup> С.К. Barrett, *John* (1955), 472.



ния быт отколот кусочек и помещен внутрь истории. Первый акт драмы последних времен произошел до дня Господня.

Воскресение Иисуса — не просто историческое событие. Его нельзя описывать как просто сверхъестественное явление — чудо — вмешательство Бога в действие «законов природы». Воскресение Иисуса — это внедрение в историю чего-то, принадлежащего вечности! Оно сверхъестественно? Да, но не в обычном смысле слова. Это не «нарушение» обычного течения событий; это проявление чего-то совершенно нового. Вечная жизнь явилась среди смертных.<sup>1073</sup>

Именно эсхатологическая природа воскресения Иисуса создает для современных историков так много неудобств. Согласно свидетельству Нового Завета, у воскресения не было исторических причин; это деяние Бога, а историки не изучают Бога. Это событие, не имеющее аналогий, совершенно уникальное, выходящее за рамки обычного исторического опыта. Это явление вечной жизни среди смертных, а историки не могут судить о вечной жизни или Грядущем Веке. Однако это объективное событие, оно произошло в истории, хоть и превосходит обычные человеческие категории. Вот почему современные историки часто не хотят истолковывать воскресение как телесное. Но историк должен объяснить возникновение веры в воскресение и церкви; а для каждого, кто верит в существование живого и всемогущего Бога, «гипотеза» телесного воскресения Иисуса — единственное адекватное объяснение «исторических» фактов.

Марксен указывает, что ни один из учеников не был свидетелем воскресения, никто не видел, как Он воскресал.<sup>1074</sup> Вывод о воскресении Иисуса был сделан на основании Его явлений. Мы согласны с этим. Но мы должны настаивать также на том, что этот вывод совершенно неизбежен. Марксен не прав, когда утверждает, что все евангелисты хотели своими историями о воскресении показать, что деятельность Иисуса продолжается,<sup>1075</sup> и сводит все повествования к одному моменту: вере Петра.<sup>1076</sup> Значение рассказов о воскресении в том, что Иисус продолжает деятельность — потому что Он жив; а ученики, в том числе и Петр, поверили в это, потому что лично встречали Господа в телесном облике.

Итак, мы приходим к выводу, что воскресение Иисуса — это эсхатологическое событие, произошедшее в истории и приведшее к возникновению христианской церкви. Оно позволяет нам понять характер и послание ранней церкви. Церковь возникла на основании эсхатологического события; она сама — эсхатологическое сообщество, и ее послание эсхатологично. Некоторым образом, события последних времен и эсхатологическое свершение вторглись в историю.

<sup>1073</sup>G. W. Stählin, «On the Third Day», *Int* 10 (1956), 282-99.

<sup>1074</sup>W. Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth* (1970).

<sup>1075</sup>*Ibid.*, 77.

<sup>1076</sup>*Ibid.*, 96.

## 26. Эсхатологическая керигма

Литература: С.Н.Додд, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (1936), 1-74; D.M.Stanley, «The Theme of the Servant of Yahweh in Primitive Christian Soteriology», *CBQ* 16 (1954), 385-93; G.B.Caird, «The Gospel», *The Apostolic Age* (1955), 36-56; D.M.Stanley, «The Concept of Salvation in Primitive Christian Preaching», *CBQ* 18 (1956), 231-54; H.J.Cadbury, «Acts and Eschatology», in *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. W.D.Davies and D.Daube (1956), 300-321; J.A.T.Robinson, «The Most Primitive Christology of All?», *JTS* 7 (1956), 177-89; B.Reicke, «The Risen Lord and His Church», *Int* 13 (1959), 157-69; W.C. van Unnik, «The "Book of Acts". The Confirmation of the Gospel», *NT* 4 (1960), 26-59; B.Lindars, *NT Apologetic* (1961), 32-50; S.S.Smalley, «The Christology of Acts», *ET* 73 (1961-62), 358-62; C.F.D.Moule, «The Christology of Acts», in *Studies in Luke-Acts*, ed. L.E.Keck and J.L.Martyn (1966), 159-85; R.P.C.Hanson, «Doctrine in Acts», *The Acts* (1967), 39-46; G.E.Ladd, «The Christology of Acts», *Foundations* 11 (1968), 27-41; J.H.Hayes, «The Resurrection as Enthronement and the Earliest Church Christology», *Int* 22 (1968), 333-45; R.N.Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970); J.D.G.Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970); S.S.Smalley, «The Christology of Acts Again», in *Christ and Spirit in the NT*, ed. B.Lindars and S.S.Smalley (1973), 79-93; F.F.Bruce, «Eschatology in Acts», in *Eschatology and the NT*, ed. W.Gloer (1988), 51-63.

То, как представляла себе Иисуса ранняя церковь, можно узнать из проповедей в Книге Деяний. Евангелия заканчиваются рассказом о воскресении Иисуса и кратким упоминанием о Его вознесении. У Марка повествование резко обрывается; Матфей упоминает о поручении нести в мир Благою Весть, которое воскресший Иисус дает Своим ученикам. Только Лука продолжает рассказ и после вознесения: небольшая группа из ста двадцати учеников-иудеев, убежденных, что их распятый Учитель действительно воскрес из мертвых, начинает провозглашать Его мессианство и призывать остальную Израиль к покаянию и вере в Того, Кого они распяли. Сначала эта небольшая группа должна была казаться еще одной из иудейских сект. Лука рассказывает, как это новое сообщество (церковь) вышла за границы иудейского мира и отправилась в страны Средиземноморья. Главным орудием распространения церкви стал обращенный раввин Павел; и до нас дошло достаточное количество его произведений, чтобы мы могли восстановить его понимание Христа. Здесь мы проанализируем первые главы

Книги Деяний, чтобы понять, как ранняя церковь понимала Иисуса и саму себя. Прежде всего обратим внимание на речи, зафиксированные в Деяниях.<sup>1077</sup>

### *Время спасения*

Ч. Х. Додд в своей широко известной книге<sup>1078</sup> так описывает основные темы ранних проповедей:

Во-первых, настало время исполнения пророчеств. «Это есть предсказанное пророком Иоилем» (Деян. 2:16). «Бог же, как предвозвестил устами всех Своих пророков пострадать Христу, так и исполнил» (Деян. 3:18). «И все пророки от Самуила и после него, сколько их ни говорили, также предвозвестили дни сии» (Деян. 3:24). Апостолы объявили о начале мессианской эры.

Во-вторых, все это произошло через служение, смерть и воскресение Иисуса, о Котором кратко рассказывалось, с доказательствами из Писаний, что все происходило «по определенному совету и предведению Божию» (Деян. 2:23).

В-третьих, после воскресения Иисус был вознесен по правую руку Бога как Мессия, вождь нового Израиля (Деян. 2:33-36; 3:13).

В-четвертых, Святой Дух в церкви — знак силы и славы Христа. «Он, быв вознесен десницею Божиею и приняв от Отца обетование Святого Духа, излил то, что вы ныне видите и слышите» (Деян. 2:33).

В-пятых, мессианский век скоро достигнет свершения, когда возвратится Христос, «Которого небо должно было принять до времен совершения всего, что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века» (Деян. 3:21).

И наконец, керигма почти всегда завершается призывом к покаянию, предложением прощения и принятия Святого Духа и обещанием спасения, т. е. жизни Века Грядущего для тех, кто вступит в число избранных. «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, — и получите дар Святого Духа; ибо вам принадлежит обетование и детям вашим и всем дальним, кого ни призовет Господь Бог наш» (Деян. 2:38-39).

Эти несколько пунктов заслуживают подробного рассмотрения, хотя и не обязательно в том порядке, как их расставляет Додд.

### *Исторический Иисус*

Центральный момент ранней керигмы — смерть и вознесение Иисуса. Современные критики резко разграничивают исторического Иисуса и вознесенного Христа, часто считая последнего мифологическим персонажем, не принадлежащим истории. Но не так относилась к Нему ранняя церковь. Керигма была провозглашением судьбы реального человека, Иисуса из Назарета (Деян. 2:22). Этот титул в

<sup>1077</sup> По поводу исторической достоверности этих речей см. главу 24.

<sup>1078</sup> *The Apostolic Preaching* (1936), 38-45.

первых главах Деяний встречается пять раз. Помимо Деяний он упоминается только в евангелиях. Более того, часто Его называют просто по имени, Иисусом, без уточнений. В Пятидесятницу Петр говорил о человеке, которого и он, и его слушатели знали лично. Его жизнь и деяния еще были свежи в их памяти (Деян. 2:22 и далее). Апостолы, свидетели Его чудес, совершенных на земле Израиля (Деян. 10:38-39), сохранили яркие впечатления об этом человеке, наделенном Божьей силой.

Керигма связана с конкретным историческим лицом, но ее содержание — это не слова и не деяния Иисуса. Они — только фон для Его смерти, воскресения и вознесения. Однако обратите внимание, что везде об Иисусе говорится как о человеке и реальном историческом лице.

### Страдания Иисуса

Если керигма больше касается смерти Иисуса, чем Его жизни, то естественно было бы задать следующий вопрос: какое значение придавала ранняя церковь Его смерти, т.е. как она представляла себе искупление? Отвечая на этот вопрос, мы обнаруживаем, что богословие находилось у них еще в зачаточном состоянии, потому что на основании проповедей Деяний сформулировать четкое учение об искуплении невозможно. Смерть Иисуса очень важна, о ней говорится снова и снова. Но идея искупления присутствует в утверждениях о том, что смерть Иисуса была не просто трагическим событием, но случилась согласно воле и искупительному замыслу Бога. Хотя Иисуса убили грешники, смерть Его соответствовала определенному плану и была предрешена Богом (Деян. 2:23). Ирод и Пилат, а также иудеи и язычники могли сделать с Иисусом только то, «чему быть предопределила рука Твоя и совет Твой» (Деян. 4:28).

Самый важный момент — упоминание о том, что страдания Иисуса были исполнением предначертанного: Бог «предвозвестил устами всех Своих пророков пострадать Христу» (Деян. 3:18). Его страдания и смерть — часть Его мессианской миссии. Почему ранняя церковь связывала страдания с мессианством? В Ветхом Завете этого нет; Страдающий Раб в Ис. 53 не отождествлялся с Мессией. В дохристианском иудаизме не было понятия страдающего и умирающего Мессии. Иисус, говоря о Своих страданиях, называл Себя не Мессией, а Сыном Человеческим (Мк. 8:31). Мессия — это царь из рода Давида, Которому суждено править, а не умереть. Однако ранняя церковь считала, что смерть Иисуса — часть Его миссии как Мессии.

Причину этого мы обнаруживаем в использовании по отношению к Иисусу в первых главах Деяний титула, которого больше нет нигде в Новом Завете: Раб (*pais*). Иисус претерпел страдания от враждебности и жестокости правителей и как Помазанник-Господь, и как святой Раб Божий (Деян. 4:26-27). Хотя Раб был приговорен к смер-

ти, Бог прославил Его (Деян. 3:13-14), воскресив из мертвых (Деян. 3:26). В имени этого святого Раба, Иисуса, Бог являет Свою силу. Филипп тоже усматривал в унижениях 'ebed Yahweh из Ис. 53:7-8<sup>1079</sup> пророчество о страданиях Иисуса.<sup>1080</sup> Иисус — 'ebed Yahweh, pais theou («раб Божий»), Который идет на искупительные мучения. Ранняя церковь видела исполнение роли Мессии в этих страстях. Произошло смешение образов Мессии и Раба; Иисус как Мессия выполнял роль Страдающего Раба.

Лучше всего это смешение мессианских функций объясняется на основании слов Самого Иисуса. «Сам Иисус воспринимал и исполнял Свою мессианскую миссию в свете пророчества о Страдающем Рабе, и апостолы истолковывали ее так же вслед за Ним».<sup>1081</sup> Действительно, Лука рассказывает, как воскресший Господь открыто учил Своих учеников, что задача Мессии была пострадать и таким образом обрести славу (Лк. 24:26).

О неразвитом характере христологии Деяний говорит то, что *Christos* еще не превратилось в имя собственное. Четырнадцать раз слово «Христос» с определенностью является титулом (Деян. 2:31, 36; 3:18, 20 и т. д.). Ранняя керигма провозглашала Иисуса Мессией (Деян. 5:42; 8:5; 9:22). Одиннадцать раз «Христос» употребляется вместе с «Иисусом», но не как имя собственное, а как формальный оборот. Петр велит иудеям креститься во имя Иисуса Христа (Деян. 2:38; 3:6; 4:10; 8:12).<sup>1082</sup>

Как Мессия Иисус вернется и принесет с Собой Царство в его эсхатологическом свершении. «Итак покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши, да придут времена отрады от лица Господа, и да пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа, Которого небо должно было принять до времен совершения всего, что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века» (Деян. 3:19-21). Иисус пострадал как Мессия, вознесся как Мессия и вернется как Мессия, чтобы принести эсхатологическое свершение.

Дж. А. Т. Робинсон утверждает, что такая христология эсхатологического Христа противоречит христологии вознесения и является самой ранней христологией церкви.<sup>1083</sup> Христология вознесения представляет собой более поздний этап развития христологии.<sup>1084</sup>

<sup>1079</sup> См.: Ис. 42:1; 49:1-3; 50:4-10; 52:13.

<sup>1080</sup> O. Cullmann, *Christology of the NT* (1959), 73ff. См. также: R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), 104ff.

<sup>1081</sup> F. F. Bruce, *The Book of Acts* (1954), 90.

<sup>1082</sup> A. Harnack, *The Date of Acts* (1911), 104ff.; V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), 21; H. J. Cadbury, *Beginnings of Christianity* (1933), 4:358.

<sup>1083</sup> J. A. T. Robinson, «The Most Primitive Christology of All?» *Twelve NT Studies* (1962), 139-53.

<sup>1084</sup> R. Bultmann, *Theology of the NT* (1951), 1:49, так же воспринимает раннюю христологию. Ранняя иерусалимская церковь отождествляла вознесенного Иисуса с небесным Сыном Человеческим и ожидала Его славного возвращения. Идея Его

Между тем это — произвольный подход к тексту, а «Лука тем самым предстает невероятно наивным, так как помещает бок о бок две столь разные и непохожие христологии». <sup>1085</sup>

### *Начало воскресения*

Мы видели из предыдущей главы, что воскресение Иисуса было не просто возвращением мертвого тела к физической жизни; это было эсхатологическое событие. Воскресение мертвых относится к последним временам, когда праведники воскреснут к вечной жизни в Веке Грядущем. Воскресение разделяет два века.

Воскресение Иисуса было совершенно неожиданным событием. Оно не означает ничего другого, кроме как что событие, принадлежащее Веку Грядущему, свершилось в истории. Это в очередной раз указывает, что переход от нынешнего века к Веку Грядущему не единичное событие в конце истории, но как два события, первое из которых случилось посреди исторического процесса. Итак, воскресение Иисуса действительно открыло новый век, мессианский век — в то время как Век Грядущий остался в будущем. Воскресение мертвых — это по-прежнему событие последних времен, но в воскресении Христа это эсхатологическое событие уже начало происходить. Полдела сделано. Ранняя церковь ощущала себя живущей в постоянном напряжении между реализацией и ожиданиями — между «уже» и «еще не». Век свершения настал; день свершения еще в будущем.

### *Царство Божье*

Центральной темой проповедей Иисуса было Царство Божье. В ранних апостольских проповедях тема эта не основная, но она в них присутствует. Лука рассказывает, что после Своего воскресения Иисус продолжал учить о Царстве Божьем (Деян. 1:3). Без сомнения, Он объяснял им, как соотносятся между собой Его провозглашение Царства Божьего и Его смерть и воскресение. Это было необходимо, потому что ученики явно представляли себе Царство все так же националистически и теократически; они спрашивали Иисуса: «Не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю?» (Деян. 1:6). Раньше двое из учеников Иисуса просили у Него о высшем положении в восстановленном Израиле, о котором они так мечтали (Мк. 10:35 и далее). Теперь же Иисус сказал им, что обещание даровать Святого Духа, описанное в Ветхом Завете как признак нового века, исполнится, и, естественно, они сделали вывод, что ветхозаветные обетования об обращении Израиля и возрождении Царства тоже вот-вот сбудутся.

текущего мессианского господства возникла позднее. См. также: F. Hahn, *The Titles of Jesus* (1969), 162.

<sup>1085</sup>R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, 78. См. опровержение в G. E. Ladd in *Foundations* 11 (1968), 37-38.

Иисус не говорит, что Царство не имеет ничего общего с Израилем. Напротив, Он сообщает, что не станет объяснять им весь Божий замысел. «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян. 1:7). Позже Павел три главы посвятит теме нынешней покинутости и будущего спасения Израиля (Рим. 9 — 11), но Иисус увещевал учеников не беспокоиться по поводу исполнения пророчеств, но свидетельствовать о Нем всему миру. «Кажется, вопрос в Деян. 1:6 — последнее проявление надежд учеников на близкую политическую теократию, при которой они сами будут занимать высшие посты». <sup>1086</sup>

Однако мы понимаем, что ученики продолжали ожидать скорого исполнения ветхозаветных пророчеств. Во второй проповеди Петр говорит, что Иисуса «небо должно было принять до времен совершения всего, что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века» (Деян. 3:21). Когда Богу будет угодно, Он пошлет «Иисуса Христа» для выполнения этих обещаний (Деян. 3:20). Существительное, обозначающее свершение в Деян. 3:21 (*apokatastasis*), — однокоренное с глаголом «восстановить», *apokathistanai*, в Деян. 1:6. Отвечая ученикам, Иисус «не столько опровергает ожидания (пришествия Царства Божьего) как таковые, сколько лишает их политического значения и переносит в духовную сферу». <sup>1087</sup> Обещание о восстановлении всего в Деян. 3:20 относится не к Израилю, а к восстановлению божественного порядка в новом мессианском творении. <sup>1088</sup>

Когда первые члены церкви в Книге Деяний упоминают о Царстве Божьем, не вполне явно, имеют они в виду эсхатологический порядок или нет. Иногда «Царство Божье» становится почти что синонимом Благой Вести. Филипп идет в Самарию проповедовать Благою Весть о Царстве Божьем (Деян. 8:12). Это связано с «именем Иисуса Христа». В Ефесе Павел в течение трех месяцев провозглашает Царство Божье (Деян. 19:8), и все свое служение в Ефесе он обозначает словами «Евангелие благодати Божией» (Деян. 20:24). В Риме он свидетельствует перед пришедшими к нему иудейскими вождями о Царстве Божьем, но это значит «удостоверять их о Иисусе из закона Моисеева и пророков» (Деян. 28:23). Лука описывает служение Павла в Риме так: он два года провел, «проповедуя Царствие Божие и уча о Господе Иисусе Христе» (Деян. 28:31). Мы можем предположить, что значат такие отрывки: апостолы проповедовали вкратце основное содержание послания Иисуса. Есть только одно явно эсхатологическое указание: «Многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян. 14:22). Очень интересно, что Лука кратко определяет проповеди Павла перед язычниками с помощью совершенно незллинистической фразы «Царство Божье».

<sup>1086</sup>F. F. Bruce, *The Book of Acts*, 38.

<sup>1087</sup>A. Oepke in *TDNT* 1:389.

<sup>1088</sup>*Ibid.*, 392.

### Вознесение

Литература: А. М. Ramsay, «What Was the Ascension?», *SNTS, Bulletin* 2 (1951), 43-50; А. W. Argyle, «The Ascension», *ET* 66 (1954-55), 240-42; С. F. D. Moule, «The Ascension», *ET* 68 (1956-57), 205-9; J. G. Davies, *He Ascended into Heaven* (1958), 27-68; P. A. van Stempvoort, «The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts», *NTS* 5 (1958), 30-42; B. M. Metzger, «The Ascension of Jesus Christ», *Historical and Literary Studies* (1968), 77-87; P. Toon, «Resurrected and Ascended: The Exalted Jesus», Part 1 of «Historical Perspectives on the Doctrine of Christ's Ascension», *BibSac* 140 (1983), 195-205; J. A. Fitzmyer, «The Ascension of Christ and Pentecost», *ThSt* 45 (1984), 409-40; P. Toon, *The Ascension of Our Lord* (1984); J. F. Maile, «The Ascension in Luke-Acts», *TB* 37 (1986), 29-59.

Из всех упоминаний титула Мессии по отношению к Иисусу самое примечательное связано с Его вознесением (Деян. 2:36). Лука говорит, что через сорок дней после воскресения Он велел ученикам ждать в Иерусалиме пришествия Святого Духа; а потом «поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их» (Деян. 1:9). История вознесения Иисуса на небеса создает множество проблем. Во-первых, она наводит на мысль, что ранние христиане воспринимали один из трех уровней мира, небеса, буквально — как атмосферу. Но если небеса — место обитания Бога, т. е. иная, отличная от физической, реальность, Иисус не мог зримо указать на Свой уход в мир иной иначе, чем так, как это описано у Луки. Мы сомневаемся, чтобы Лука здесь мыслил в космологических терминах. Он описывает прекращение явлений Иисуса после воскресения — «сынценарированное заключительное действие».<sup>1089</sup> Облако явно было не атмосферным явлением, а облаком славы, символизирующим присутствие Бога. В момент преобразования Иисус вошел в облако божественного присутствия, но не остался там. При вознесении Он вошел туда и остался с Отцом.<sup>1090</sup>

Со значением вознесения связана и еще одна проблема. Некоторые ученые утверждают, что телесная природа воскресения Иисуса требует вознесения, потому что Иисусу не подобало постоянно оставаться на земле;<sup>1091</sup> другие — что вознесение заключается в восшествии Его искупленной человеческой природы на небеса.<sup>1092</sup> И хотя кажется, что все просто, на самом деле такой подход весьма проблематичен. Воскресение, как мы уже видели, не было возвращением к земному существованию; это было эсхатологическое событие, первый плод эсхатологического воскресения. Воскресение Иисуса было явлением вечной жизни среди смертного мира. Как писал позже Павел, Иисус «явил жизнь и нетление чрез благовестие» (2 Тим. 1:10). Есть причины считать, что прославление и вознесение Иисуса произошли в момент воскресения. Вознесение — одна из основных тем первой проповеди Петра, и он напрямую связывает его с воскресением.

<sup>1089</sup> С. F. D. Moule, «The Ascension», *ET* 68 (1956-57), 208.

<sup>1090</sup> J. G. Davies, *He Ascended into Heaven* (1958), 63-64. Ван Стемпворт полагает, что это эсхатологическое облако. См. Van Stempvoort, *NTS* 5 (1958), 38.

<sup>1091</sup> B. Metzger, «The Ascension of Jesus Christ», *Historical and Literary Studies* (1968), 84.

<sup>1092</sup> С. F. D. Moule, «The Ascension», *ET* 68, 209; А. W. Argyle, «The Ascension», *ET* 66 (1954-55), 240.



нием. «Сего Иисуса Бог воскресил... Итак Он, быв вознесен десницею Божию...» (Деян. 2:32-33).

Тема вознесения, которая встречается в первых проповедях, вообще часто звучит в Новом Завете. Христологический гимн в Флп. 2, вероятно, был составлен до Павла, судя по форме и содержанию.<sup>1093</sup> За унижением и смертью Иисуса следует Его вознесение, даже без явных указаний на воскресение. То же сочетание идей обнаруживается в Деян. 5:30-31: «Бог отцов наших воскресил Иисуса, Которого вы умертвили, повесивши на древе: Его возвысил Бог десницею Своею в Начальника и Спасителя». В таких отрывках воскресение и вознесение представляются как единое событие. Эта тема вознесения Иисуса одесную Бога прослеживается по всему Новому Завету.<sup>1094</sup>

Итак, можно заключить, что само воскресение Иисуса было Его прославлением и вознесением. Павел говорит о воскресении Иисуса так: «Первый человек Адам стал душою живущею; [а] последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор. 15:45). Это согласуется с явлением воскресшего и прославленного Иисуса Павлу на дороге в Дамаск. Он явился в сиянии и славе (Деян. 9:3). Но это было не просто видение. По сути это было откровение — явление из мира Бога для Павла на земле (Гал. 1:16). Павел ставит Свое видение в один ряд с явлениями Иисуса другим ученикам (1 Кор. 15:8), хоть и признает, что оно было необычным: он сравнивает себя с не вовремя родившимся младенцем. Но Павел не смешивает это видение Иисуса с другими своими видениями, вероятно, экстатическими по природе (2 Кор. 12:1 и далее). Если этот анализ верен, то явления Иисуса ученикам в обычной телесной форме были сошествиями прославленного Христа, призванными убедить их, что Он опять жив. Мы должны признать, что здесь присутствует великая тайна, ибо воскресение «непостижимо как событие “истории” иного мира, царства небесной реальности. Но в явлениях воскресшего Иисуса эта небесная реальность на ограниченный период времени стала видимой и ощутимой в этом мире».<sup>1095</sup> Если этот анализ верен, то основное значение вознесения — убедить учеников, что явлений воскресшего Иисуса больше не будет. Он вернулся к Отцу. В Евангелии от Иоанна есть фраза, подтверждающая это. Когда Мария видит воскресшего Иисуса в саду, она пытается удержать Его; но Он говорит: «Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему» (Ин. 20:17).<sup>1096</sup> Иисус просто уверяет ее, что еще побудет какое-то время с ней и другими учениками, прежде чем покинет их и вернется к Отцу.

<sup>1093</sup> А. М. Hunter, *Paul and His Predecessors* (1961<sup>2</sup>), 40-44, 122-23.

<sup>1094</sup> А. М. Ramsey, «What Was the Ascension?» in *Historicity and Chronology in the NT* (1965), 137-39.

<sup>1095</sup> G. Stählin, «On the Third Day», *Int* 10 (1956), 299.

<sup>1096</sup> Следует переводить скорее как «не удерживай Меня». См.: С. F. D. Moule in *NT* 5 (1962), 175; С. К. Barrett, *John* (1955), 480.

### Царь Мессия

Вознесение Иисуса одесную Бога означает Его воцарение как Мессии. Петр завершает свою первую проповедь утверждением: «Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли» (Деян. 2:36). Вырванное из контекста, это заявление можно понимать так: Иисус *стал* Мессией после вознесения, что представляет собой христологию «усыновления». <sup>1097</sup> Как бы то ни было, из контекста становится понятно, что Иисус был Мессией уже во время земного служения, а из ближайшего контекста следует: Петр имел в виду, что теперь Иисус вступил в новый этап Своей мессианской миссии. Теперь Он воцарился как Царь-Мессия.

Петр вспоминает, что Бог обещал Давиду: один из его потомков будет царем (Деян. 2:30). Об этом обетовании ясно сказано в Пс. 131:11; оно также подразумевается в таких пророчествах, как 4 Цар. 7:13,16; Ис. 9:7; 11:1-9; Иер. 33:17,21. Давид предвидел, что его Великий Сын будет Царем, он предсказывал также воскресение Мессии. Теперь это свершилось; Мессия воскрес из мертвых и вознесся одесную Бога (Деян. 2:33), <sup>1098</sup> так что теперь Он сидит на престоле по правую руку Бога. В доказательство этого мессианского воцарения Петр цитирует Пс. 109:1, где Господь (Яхве) сообщает Господу Давида, что Он будет сидеть по правую руку Бога, пока не победит врагов (Деян. 2:34-35). В ветхозаветном контексте в этом псалме предсказывается воцарение Господа Давида на престоле Господнем в Иерусалиме. Это подтверждается Пс. 109:2, где Царь-Мессия простирает свой скипетр из Иерусалима (Сиона), изгоняя врагов. То, что престол помазанника Господня будет называться престолом Господа, видно также из 1 Пар. 29:23.

Иначе говоря, новые искупительные события в течении *Heilsgeschichte* («история спасения») побудили Петра к переистолкованию Ветхого Завета. Из-за воскресения и вознесения Иисуса Петр перенес мессианский престол Давида из Иерусалима на небеса, по правую руку от престола Божьего. Теперь Иисус воцарился как Мессия из рода Давида на престоле Давида, ожидая окончательного свершения мессианского царства. Петр в своей речи говорит о том, что Бог сделал распятого Иисуса Господом и Христом. Иисус вступил в новую фазу Своей мессианской миссии. Во плоти Он был помазанником (Деян. 4:27; 10:38) и пострадал как Мессия (Деян. 3:18). Но в вознесении Иисус стал Мессией в новом смысле слова: Он начал править как Царь из рода Давида.

<sup>1097</sup> J. Weiss, *The History of Primitive Christianity* (1937), 1:118f. Дж.А.Т.Робинсон соглашается с ним и даже идет дальше, обнаруживая в Деян. 3:20 еще более раннюю христологию, а именно: Иисус станет Мессией только в момент возвращения с небес. См.: J. A. T. Robinson, *Twelve NT Studies*, 139ff.

<sup>1098</sup> Это выражение здесь можно перевести и как «правой рукой», и как «по правую руку».

Для этого нужно было достаточно радикально переистолковать пророчества Ветхого Завета, но не больше, чем в ранней церкви был переистолкован весь Божий замысел искупления. В самом деле, этого переистолкования в значительной степени требовали события искупительной истории. Если первый этап эсхатологического воскресения уже свершился, то началась мессианская эпоха и пришли мессианские благословения, потому что Мессия уже воцарился.

Однако здесь, как и во всех прочих эсхатологических моментах керигмы, что-то остается и на будущее. Иисус воцарился как Мессия, но царство Его еще не полно. Он должен править, пока не подчинит Себе врагов (Деян. 2:35). Его окончательная победа — в будущем. Он правит; но враги еще не покорены. Вот почему далее Петр говорит о будущем пришествии Мессии, Который свершит все обещанное Богом. Иисус — Мессия; Он правит; мессианская эпоха с ее благословениями уже здесь. Но победа еще в будущем; свершение Его правления произойдет при Его будущем пришествии. Исполнение — свершение: таковы два полюса эсхатологической керигмы.

### Сын Человеческий

Согласно евангелиям, Иисус больше всего любил называть Себя «Сыном Человеческим». Поразительно, что в Деяниях этот титул почти не используется. Как Мессия, а не как Сын Человеческий, Иисус вернется, чтобы утешить Свой народ и принести то возрождение, о котором говорили пророки (Деян. 3:19-21). Иисуса называет Сыном Человеческим только Стефан, который в момент смерти видит «небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (Деян. 7:56). Нам представляется, что Иисус стоит, а не сидит, словно свидетельствуя об отмщении Своего гонимого ученика.<sup>1099</sup> Многие критики выдвинули теорию, что, говоря о Сыне Человеческом, Иисус имел в виду не Себя, но некую небесную личность, которая придет во славе и принесет эсхатологическое Царство Божье. (См. с. 171 и далее.) Ранняя церковь, верившая в воскресение Иисуса из мертвых и Его вознесение на небеса, помнила Его учение об эсхатологическом Сыне Человеческом и отождествила вознесенного Иисуса с эсхатологическим Сыном Человеческим. Таким образом, самая первая христология — это христология Сына Человеческого. Ранняя церковь ждала пришествия Иисуса как Сына Человеческого.<sup>1100</sup> Этот вывод основан не на индуктивном экзегезисе текста, но на применении к Новому Завету сравнительно-религиозного подхода, а именно: христология иерусалимской церкви должна быть сформулирована в контексте ожиданий иудеев. Ученые не могут ответить на следующий вопрос: «Почему церковь так старательно вставляла ти-

<sup>1099</sup> C. F. D. Moule, «From Defendant to Judge», *SNTS Bulletin* 3 (1952), p. 47.

<sup>1100</sup> R. Bultmann, *Theology*, 1:33ff.; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, 32f.; R. H. Fuller, *The Foundations of NT Christology* (1965), 143ff.

тул Сына Человеческого в изречения Иисуса, если (как утверждают последователи Бультмана) на самом деле это их христология, а не Его?»<sup>1101</sup> Во всем Новом Завете, если не обращать внимания на предположения критиков форм, занимающих крайнюю позицию, нет ни единого свидетельства того, что ранняя церковь называла Иисуса Сыном Человеческим.

Мы можем только догадываться, почему этот титул, так любимый Иисусом, был забыт Его последователями. Естественнее всего предположить, что этот титул казался им неподходящим для Иисуса в период между Его земным служением и парусией. Евангелия вкладывают этот титул в уста Иисуса, Который подвергнется унижению и страданиям, а потом прославится. Следовательно, с точки зрения ранней церкви, «половина его содержания уже в прошлом, а другая — еще в будущем. Естественно будет предположить, что Церковь находится в *Zwischenzeit* («промежуточный период»), между уходом и возвращением; а какое отношение к этому времени имеет титул Сына Человеческого? Гораздо больше подходит титул Господь».<sup>1102</sup>

### *Иисус как Господь*

Вознесение Иисуса означает, что Он — Господь (*kyrios*), а не только Мессия. «Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса» (Деян. 2:36). В евангелиях этот термин упоминается по отношению к Иисусу в целом ряде мест. Матфей и Марк почти не используют его в повествовательных фрагментах, и только трижды мы встречаем его у Иоанна в Ин. 1 — 19 (Ин. 4:1; 6:23; 11:2), у Луки же мы находим его в пятнадцати местах, что выглядит сознательным анахронизмом. Иисус — Тот, Кого мы теперь знаем как Господа (Лк. 7:13; 10:1; 11:39 и т. д.). *Kyrios* достаточно часто используется в евангелиях как непосредственное обращение к Иисусу. Тейлор считает, что *Kyrie* в вокативе — всего лишь вежливое обращение, подобное нашему «господин», и не имеет христологического значения.<sup>1103</sup> Однако в некоторых отрывках кажется, что термин имеет и большее значение, указывая на почтение со стороны собеседника, хоть и не обладает явно христианскими коннотациями. Основание для этого вывода — *Kyrie* не автоматически возникает в речи всех персонажей, но обычно вкладывается в уста учеников Иисуса (хоть у Луки это не так) или тех, кто просит о сверхъестественной помощи.<sup>1104</sup>

Ключ к истории этого титула мы находим в Евангелии от Иоанна, где Иисус обозначен им в повествовательных разделах первых девятнадцати глав только трижды, но в рассказе о воскресении, в двух

<sup>1101</sup> R. N. Longenecker, *Christology*, 89.

<sup>1102</sup> C. F. D. Moule, «The Influence of Circumstances on the Use of Christological Terms», *JTS* 10 (1959), 257.

<sup>1103</sup> V. Taylor, *The Names of Jesus*, 41.

<sup>1104</sup> См. Мф. 8:21; 26:22; Лк. 5:8; G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus* (1954), 129ff.

последних главах, — девять раз. Евангелист свободно говорит об Иисусе как Господе после воскресения, но не желает применять этого титула по отношению к Его земному служению. Это значит, что Господь — прежде всего Воскресший и Вознесенный Иисус.<sup>1105</sup>

В ранней керигме Иисус становится «Господом». Этот титул мы встречаем в Деяниях по крайней мере раз двадцать; он часто употребляется также в сочетаниях «Господь Иисус», «Господь Иисус Христос» и «Господь наш Иисус Христос». Когда бы ни была написана Книга Деяний, такое использование титула явно свидетельствует, что ранние проповеди в ней переданы верно, показательно также, что большая часть подобных пассажей находится в первой половине книги.<sup>1106</sup>

Впечатляет тот факт, что в Деяниях *kyrios* обозначает одновременно и Бога, и воскресшего Иисуса. Это слово употребляется в нескольких цитатах из Септуагинты по отношению к Богу (Деян. 2:20-21, 25, 34; 3:22; 4:26). В Деян. 3:19 *kyrios* явно обозначает Бога (Деян. 2:39; 4:29; 4:24; 7:31, 33). Такое употребление восходит к Септуагинте, в которой *kyrios* было переводом не только 'dōnāy, но и неприносимого заветного имени Yāhweh. Поэтому поразительно, что этот титул относится одновременно и к Иисусу, и к Богу. Но Иисус не просто *kyrios*, подобный Богу;<sup>1107</sup> даже контексты, в которых Бог и Иисус обозначаются этим титулом, практически взаимозаменяемы. Петр в день Пятидесятницы цитирует Иоила, описывающего день Господа (Яхве), и призывает к имени Господа для спасения (Деян. 2:20-21); а это значит, что он взывает к имени Иисуса из Назарета (Деян. 4:10, 12). Иисус стал Господом, в то время как Бог продолжает быть Господом (Деян. 2:36, 39). Иисус в качестве Господа теперь осуществляет определенные божественные функции. Он посылает Духа (Деян. 2:33); Он стал объектом веры (Деян. 2:21; 3:16); Он дарует покаяние и прощение (Деян. 5:31); Он — Святой (Деян. 3:14); Он Творец жизни (Деян. 3:15); к Нему обращаются молитвы (Деян. 4:29); Он — будет судить мир (Деян. 10:42); Он стоит по правую руку Бога, чтобы принять дух первого мученика (Деян. 7:55, 59).

Для того чтобы во всей полноте понять значение слова *kyrios*, мы должны обратиться к посланиям Павла, в которых факты, изложенные в Деяниях, подкрепляются и истолковываются. *Центр раннехристианского символа веры — Христос как Господь*. К сожалению, в переводе AV это не особенно заметно. Спасение дается не в результате признания Господа Иисуса, а в результате признания Иисуса Господом (Рим. 10:9). Признать Иисуса как Господа можно только с помощью Святого Духа (1 Кор. 12:3). Суть апостольской керигмы —

<sup>1105</sup> V. Taylor, *The Names of Jesus*, 43.

<sup>1106</sup> Ibid., 44.

<sup>1107</sup> См.: Деян. 1:6, 21, 24; 4:33; 5:14; 7:59-60; 8:16.

провозглашение Иисуса как Господа (2 Кор. 4:5). Христиане — те, кто принял Христа Иисуса как Господа (Кол. 2:6). Все это означает принятие и личную оценку того, что совершил Бог, когда вознес Иисуса. Бог наделил Его высшей властью и силой, вознес Его над всеми так называемыми господами (1 Кор. 8:5-6), даровал Ему высшее имя — *Kyrios*, чтобы все склонились перед Ним в покорности и повиновении (Флп. 2:9-11). Иисус действительно Господь, вознесенный над всеми враждебными силами, эти силы Ему в конце концов покорятся (1 Кор. 15:24 и далее). Признание христианами Иисуса как Господа означало признание того, что совершил Бог, когда вознес Иисуса, личное повиновение Ему и признание Его Господства.

Обо всем этом говорится и в самой ранней керигме о Господе Иисусе, потому что Иисус стал Мессией и Господом в Своем вознесении (Деян. 2:36). Он стал Тем, через Кого Бог подчинит Себе все враждебные силы мира. Вот что имеет в виду Петр, когда цитирует Пс. 109:1: «Сказал Господь [Яхве. — Д. Л.] Господу [Мессии. — Д. Л.] моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Деян. 2:34). Такое правление Иисуса как вознесенного на престол *Kyrios* было самым центром ранней керигмы.

Многие современные ученые, в особенности В. Буссет, а недавно — его последователь Бультман, отрицают, что эта высокая христология восходит к истокам ранней церкви.<sup>1108</sup> Бультман считает, что ранняя церковь не воспринимала Иисуса как *Kyrios*, но только как эсхатологического Мессию или небесного Сына Человеческого. Иисус был вознесен на небеса и вскоре должен был вернуться как эсхатологический Сын Человеческий, чтобы исполнить надежды иудеев на эсхатологическое Царство Божье. Бультман полагает, что ранняя церковь вообще не понимала «реализованной» эсхатологии. Мессианская эра оставалась в будущем, она должна была настать с пришествием Иисуса как Сына Человеческого. Церковь была эсхатологической общиной не потому, что испытала эсхатологические благословения мессианского века, но потому, что это был народ грядущего эсхатологического века. Ожидания ранней церкви были сугубо иудейскими, а новой — только уверенность в том, что вознесенный Иисус будет Сыном Человеческим при возвращении.

Только когда евангелие было перенесено с иудейской почвы в языческую среду, Иисуса стали воспринимать как Господа. Религиозные основания для этого — не греческий перевод Ветхого Завета, в котором *Kyrios* — имя Бога, а эллинистические культы, процветавшие в Египте, Малой Азии и особенно Сирии. Там религиозные общины собирались во имя разных богов (1 Кор. 8:5 и далее) для совер-

<sup>1108</sup> W. Bousset, *Kyrios Christos* (1921, 1970), 121ff.; R. Bultmann, *Theology*, 1:51-52, 124-28. Каивикг Бгссева см.: J.G. Machen, *The Origin of Paul's Religion* (1921), ch. 8; A.E.J. Rawlinson, *The NT Doctrine of Christ* (1926), 231-37; см. также R. N. Longenecker, *Christology*, 120ff., где нва паоСлема аассмаваиваевся подаоЮо.

шения определенных культовых действий, посредством которых верующий мог достичь активного союза с божеством культа и таким образом стать бессмертным. Буссет и Бультман считают, что ранняя церковь не воспринимала Иисуса как Господа, пока Благая Весть не достигла Антиохии (Деян. 11:19 и далее) и там не возникла церковь, которой было чуждо иудейское представление об апокалиптическом Сыне Человеческом, Который установит эсхатологическое царство. В Антиохии ученики впервые были названы христианами (Деян. 11:26), а Иисус — Господом. Он превратился из иудейского эсхатологического Мессии в божество эллинистического культа. Только после того, как Иисус стал Господом в результате синкретических влияний, христиане смогли отождествить Его с *Kyrios* Септуагинты.<sup>1109</sup>

«Ахиллесова пята» этой теории развития христологии — одна из молитв Павла: «Кто не любит Господа Иисуса Христа, анафема, марафа» (1 Кор. 16:22). В Переводe короля Иакова греческое слово приводится в виде бессмысленной транслитерации. *Anathema* — это греческое слово, означающее «отлучение, проклятие». *Maranatha* — транслитерация арамейского выражения *māran' atā*, «Господь пришел», или *māranā' tā*, «Господь наш, приди». *Mār* — арамейское слово, обозначающее Господа. Это литургическое выражение, напоминающее одновременно о присутствии Господа на вечере Господней и о Его возвращении для учреждения Царства. Это молитва о возвращении Иисуса как Господа и учреждении Царства.<sup>1110</sup> То, что Павел использует арамейское выражение в послании к грекоговорящей церкви, в которой не знали арамейского, доказывает, что обозначение Иисуса словом *mār* (*kyrios*) было принято еще в ранней арамейской церкви и не являлось продуктом древнегреческого общества. Это литургическое выражение, возникшее в самой первой общине, теперь так распространилось, что коринфянам не нужно было переводить его или объяснять его значение. Иисус был *Kyrios* для греческих церквей, как Он был *Mār* для арамейских христиан Иерусалима. Вот почему мы приходим к выводу, что в Деян. 2:36 правильно описывается отношение первых христиан к Иисусу как *Kyrios*. Посредством вознесения Иисус так приблизился к Богу, что стал обладать множеством божественных прав. Ранняя церковь поклонялась Богу; она поклонялась также Иисусу как вознесенному *Kyrios*. Такова первая христология ранней церкви, в которой уже наблюдаются зачатки богословия Троицы, хоть оно еще не осмыслено. Признание Иисуса как Господа означает признание Его изначальной божественности.<sup>1111</sup>

<sup>1109</sup> Похожее, но независимое толкование можно увидеть в F.C. Grant, *Introduction to NT Thought* (1950), 133-34.

<sup>1110</sup> См. Дид. 10:6; Отк. 22:20. Бультман считает, что эта молитва обращена к Богу, а не к Христу, что явно неверно.

<sup>1111</sup> V. Taylor, *The Names of Jesus*, 51.

Происхождение такого употребления можно объяснить словами Самого Иисуса. В одном из последних споров с книжниками Иисус предположил, что Мессия — не просто сын Давида; Он также Господь Давида. Иисус имел в виду, что Он Сам — этот божественный Господь. (См. выше, с. 189.) Тейлор справедливо утверждает, что ранние христиане представляли себе Иисуса как вознесенного Господа на основании слов Самого Иисуса.<sup>1112</sup>

---

<sup>1112</sup>V. Taylor, *The Names of Jesus*, 50-51.



## 27. Церковь

**Литература:** F.J.Foakes-Jackson and K. Lake (ed.). *The Beginnings of Christianity, Part I: The Acts of the Apostles*, 5 vols. (1920-33); W.L.Knox, «The Theology of Acts», *The Acts of the Apostles* (1948), 69-99; G.B.Caird, «The Spirit», *The Apostolic Age* (1955), 57-72; B.Reicke, «The Constitution of the Primitive Church in the Light of Jewish Documents», in *The Scrolls and the NT*, ed. K.Stendahl (1958), 143-56; A.Schlatter, *The Church in the NT Period* (1961); E.Schweizer, «The Primitive Church in Jerusalem», *Church Order in the NT* (1961), 34-50; R.Schnackenburg, «The Primitive Church's View of Itself», *The Church in the NT* (1965), 56-61; C.S.Mann, «The Organization and Institutions of the Jerusalem Church in Acts» and «Pentecost in Acts», in J.Munck, *The Acts of the Apostles* (1967), 276-84, 271-75; J.Munck, «Primitive Jewish Christianity», *The Acts of the Apostles* (1967), lxii-lxx; F.F.Bruce, *NT History* (1969), 195-348; L.Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times* (1970), 8-60; J.D.G.Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970); H.Conzelmann, *History of Primitive Christianity* (1973); M.M.B.Turner, «Jesus and the Spirit in Lucan Perspectives», *TB* 32 (1981), 3-42; idem, «The Significance of Receiving the Spirit in Luke-Acts: A Survey of Modern Scholarship», *Trinity Journal* 2 (1981), 131-58; E.Richard, «The Divine Purpose: The Jews and the Gentile Mission», in *Luke-Acts*, ed. C.H.Talbert (1984), 129-47; E.F.Harrison, *The Apostolic Church* (1985); C.K.Barrett, «The Gentile Mission as an Eschatological Phenomenon», in *Eschatology and the NT*, ed. W.Gloer (1988), 65-75; G.B.McGee (ed.). *Initial Evidence: Historical and Critical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism* (1991); K.McDonnell and G.T.Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit* (1991).

### **Возникновение церкви: Пятидесятница**

Иисус считал Своих учеников ядром Израиля, принявшего провозглашение Царства Божьего и таким образом являвшегося подлинным народом Божьим, духовным Израилем. Он говорил о замысле создать Свою *ekklēsia*, которая признавала бы Его мессианство и была бы народом Царства и в то же время — орудием Царства в этом мире. Однако Иисус и Его ученики не создали отдельной синагоги или движения и, несмотря на конфликт с иудейскими руководителями, не стали подбивать храм или синагогу к расколу. Его ученики составляли открытое сообщество внутри Израиля, и единственным их внешним отличием было их следование за Иисусом.

После смерти и воскресения Иисуса эта небольшая группа учеников, которых было теперь сто двадцать человек, несколько недель явно ничего не делала, ожидая указаний от Бога. В течение сорока

дней время от времени им являлся Иисус и давал им наставления на главную тему Своего послания — по поводу Царства Божьего (Деян. 1:3). Они по-прежнему верили, что речь идет о восстановлении иудейской теократии (Деян. 1:6), но Иисус указывал, что в настоящее время у Бога иной замысел. Вскоре должно было сбыться обещание Иоанна Крестителя о том, что грядущий Мессия исполнит пророчество Иоилья о крещении Божьего народа Святым Духом.

В день Пятидесятницы свершилось чудо: учеников Иисуса посетило божественное вдохновение, сопровождавшееся конкретными видимыми и слышимыми проявлениями, убедившими их в том, что Бог излил на них Святого Духа.

Пророки предсказывали тот день, когда Бог изольет Своего Духа на весь народ, а не только на вождей-помазанников: царей, священников и пророков. Этот дар приведет к возрождению пророчества и откровения (Иоиль 2:28-29). Иоиль пророчествует о даре Духа как о эсхатологическом событии, относящемся к тому дню, когда Бог окончательно искупит народ Израиля и соберет его в Царство. Следовательно, дар этот связан с днем Господним, который будет одновременно днем суда и спасения (Иоиль 2:30-32).

Иезекииль пишет в том же духе, хотя иначе расставляет акценты: в день мессианского спасения Бог возродит Свой народ, очистит его от грехов и даст им новое сердце, поместив в них Своего Духа, таким образом, они смогут действительно стать народом Божьим (Иез. 36:22 и далее).

Авторы книг, написанных между созданием двух заветов, осознавали отсутствие Духа. В апокрифических и псевдоэпиграфических писаниях говорится, что времена пророческого вдохновения миновали. Пророков больше нет. Вдохновение покинуло Израиль с последними пророками. В раввинской литературе тоже ясно утверждается, что Святой Дух покинул Израиль с последним из пророков. Там говорится даже, что во втором храме Духа больше нет. Богодухновенного откровения больше не существует.<sup>1113</sup> Кумранские сектанты верили, что Бог послал Своего Духа некоторым из членов их общины;<sup>1114</sup> но Он не наделял новыми откровениями, а лишь давал способность правильно толковать Ветхий Завет.

Иоанн Креститель явился как пророк, непосредственно несущий слово Божье. Иисус в Свою очередь принял Святого Духа при крещении. В Назарете Он заявлял, что в Нем пребывает Дух (Лк. 4:18), и утверждал, что именно силой этого Духа Он совершает чудеса (Мф. 12:28). Присутствие пророческого Духа в Иоанне и сила Святого Духа в Иисусе были предвестием чего-то нового: пришествия мессиан-

<sup>1113</sup> E. Sjöberg, *TDNT* 6:385.

<sup>1114</sup> См. ссылки в: F. F. Bruce, *NT History* (1969), 197.

ского века.<sup>1115</sup> Иоанн обещал, что Иисус будет крестить Духом (Мк. 1:8).

Когда небольшая группа из ста двадцати верующих приняла в Пятидесятницу дар Святого Духа, Петр истолковал это следующим образом: «Это есть предреченное пророком Иоилем» (Деян. 2:16). Обещание, данное Израилю, которое должно сбыться в день Господень, согласно Петру, исполнилось сейчас, но не по отношению к народу: оно исполнилось для группы людей, верующих в мессианство Иисуса. Далее Петр добавляет еще одно выражение, из которого явствует, что он придает событию эсхатологическое значение. Слова Иоила «после того» он заменяет на «в последние дни» (Деян. 2:17). У пророков выражение «последние дни» относилось к периоду Царства Божьего, мессианской эпохе. В последние дни на земле установится правление Бога; все народы поклонятся Богу Израиля; все народы будут жить в мире (Ис. 2:2-4). Это будет время, когда Израиль спасется под благословенной властью царя из рода Давида (Ос. 3:5). Петр переистолковывает Иоила, утверждая, что изливание Святого Духа тоже относится к последним временам. Тем самым он переосмысляет значение самого понятия «последних дней», отделяя их от дня Господня и помещая в историю. *Последние дни уже настали*. Последние дни — это дни Духа, Который уже дан. Некоторым образом мессианская эпоха уже наступила, эсхатологическое спасение уже здесь. Но день Господа остается будущим событием конца века, который еще не настал.<sup>1116</sup> Однако эсхатон не остается «неприкосновенным будущим».<sup>1117</sup> Проповедь Петра содержит в себе радикальное переосмысление эсхатологической структуры. День Господень остается предметом надежд, но «последние дни» мессианского спасения уже свершились. Поэтому неверно было бы настаивать, как это делает Ч. Х. Додд, что ранняя церковь верила: эсхатон уже наступил. Эсхатон — это «все, что пророки называли днем Господа».<sup>1118</sup> Додд справедливо выделяет элемент мессианского свершения в ранней керигме, но заходит слишком далеко, утверждая, что ранняя церковь ожидала пришествия Христа только как завершения уже начатого процесса, а не ради установления нового порядка вещей. Истоковывая их веру подобным образом, ученый не принимает во внимание важную фразу Петра о последних днях и отделения их от дня Господня и ставит акцент скорее на исполнении, чем на напряжении, существующем между исполнением последних дней и окончательным свершением в день Господень. Время исполнения настало; но день

<sup>1115</sup> См. J. E. Yates, *The Spirit and the Kingdom* (1963); J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970), 23-37.

<sup>1116</sup> См. H. J. Cadbury, «Acts and Eschatology», in *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. W. D. Davies (1956), 300-331.

<sup>1117</sup> Ibid., 321.

<sup>1118</sup> C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching* (1936), 214.

Господень остается эсхатологическим событием в неопределенном будущем.

Пришествие Духа проявилось несколькими способами, которые можно было воспринять с помощью физических органов чувств. Комната, в которой собрались ученики, наполнилась шумом — как будто бы подул сильный ветер. Они увидели нечто вроде языков пламени, покоившихся на каждом из них. Они исполнились чудесным ощущением Божьего присутствия и начали произвольно восхвалять Бога. Они заговорили не на арамейском или греческом, а на неизвестных языках, из-за чего некоторым слушателям показалось, что они пьяны (Деян. 2:13). Очевидно, их речи были экстатическими и не вполне понятными. Казалось, эти палестинские иудеи вдруг обрели способность говорить на многих языках. Иудеи из диаспоры, жившие в разных странах Средиземноморского бассейна и прибывшие в Иерусалим паломниками на праздник, слышали, как эти иудеи, родным языком которых был арамейский, изъясняются на языках разных земель.

Петр объяснил, что эта чудесная способность говорить на других языках (*glossolalia*) была видимым признаком исполнения пророчества Иоила о том, что Бог изольет на весь Свой народ Святого Духа. У Иоила это обещание ассоциировалось с днем Господа; Петр утверждает, что это событие произошло в истории. Оно было результатом того, что Бог возвысил воскресшего Иисуса и посадил Его по правую руку от Себя, таким образом положив начало мессианскому правлению; и сошествие Святого Духа на народ было не чем иным, как благословением мессианской эпохи. Это излияние Духа называют также крещением Духа (Деян. 1:5) и «даром Святого Духа» (Деян. 2:38).<sup>1119</sup>

Значение крещения Духа мы обнаружим, если рассмотрим случаи употребления этого термина. Сто двадцать учеников крестились Духом в Пятидесятницу и в то же время исполнились Духом (Деян. 2:2). Эти два термина — крещение и исполнение — не являются синонимами в строгом смысле, потому что в Деяниях говорится о повторных исполнениях духом,<sup>1120</sup> но о повторном крещении Духом нигде не упоминается. Дар крещения Духа в Пятидесятницу обещан всем, кто покается и примет водное крещение (Деян. 2:38). После Пятидесятницы крещение Духа ни разу не упоминается по отношению к уже крестившимся верующим, но только по отношению к новообращенным.

<sup>1119</sup> «Дар Духа» не следует путать с дарами Духа из 1 Кор. 12 — 14. Сам Дух является даром; кроме того, Он наделяет церковь разнообразными дарами или духовными способностями. Подробнее об экклезиологии Деяний см.: G. E. Ladd, *The Young Church* (1964).

<sup>1120</sup> Деян. 2:4; 4:8; 9:17; 13:9.

Мы узнаем, что, когда Филипп принес в Самарию Благую Весть, самаряне уверовали и крестились; но они не сразу приняли Святого Духа, «а только были они крещены во имя Господа Иисуса» (Деян. 8:12,16), т.е. крещение Святого Духа принималось не сразу. Только когда Петр и Иоанн прибыли из Иерусалима и помолились, возложив руки на этих новых верующих, им был дан дар Святого Духа. Теперь они были крещены не только во имя Господа Иисуса, но и Святым Духом.

Крещение Духом явно упоминается в рассказе об обращении Корнилия и его семьи. Дар Духа, который был дан во время проповеди Петра (Деян. 10:44 и далее), отождествляется с крещением Духа (Деян. 11:16); но возложения рук для него не понадобилось.<sup>1121</sup>

Эти два случая — не повторение опыта Пятидесятницы, но его распространение за пределы круга иудейских верующих, сначала — на самарян, а потом — на язычников. Мы могли бы сказать, что была иудейская, самарянская и языческая Пятидесятница.<sup>1122</sup> Последняя ссылка на опыт Пятидесятницы содержится в рассказе о том, как в Ефесе Павел встретил небольшую группу учеников, никогда не слышавших о даре Духа (Деян. 19:2). Они крестились только «крещением Иоанна», т.е. знали, что Иоанн проповедовал об Иисусе как Мессии, и приняли крещение покаяния для отпущения грехов в ожидании грядущего Царства. Они не слышали о смерти и воскресении Иисуса и пришествии Святого Духа. Возможно, это были обращенные Аполлоса, который знал только о крещении Иоанна, когда встретился с Прискиллой и Акилой (Деян. 18:25-26). Когда они крестились во имя Господа Иисуса, Павел возложил на них руки, и они тоже приняли Духа, получив дар языков и пророчества (Деян. 19:6).

Этот обзор эпизодов, связанных с сошествием Духа, которые описывает Лука, заставляет нас задать следующий вопрос: какое значение для наделения даром Святого Духа имеет возложение рук? Некоторые христиане указывают на опыт самарян, когда дар Духа зависел не от веры, а только от наложения рук, и на этом основании придерживаются богословия, согласно которому крещение Духа — «второе деяние благодати» после спасительной веры, наделяющее верующего способностями к святой жизни или эффективному служению. Очевидно, что в Деяниях нет на этот счет единого образца. Проблема такова: чей опыт является нормативным — самарян или Корнилия? Если Самария — норма, то значит крещение Духа — опыт, следующий за спасительной верой.

Однако нам представляется, что Самария — исключение. Домашним Корнилия и Павла Дух был дан сразу, как только они уверовали; и ученики Иоанна в Ефесе приняли Духа сразу, как только крести-

<sup>1121</sup> См. G. W. H. Lampe in *Peake's Commentary*, ed. M. Black and H. H. Rowley (1962), 897.

<sup>1122</sup> Loc. cit.

лись во имя Иисуса. Обращение самарян было первым выходом Евангелия за пределы Иерусалима. Первые христиане не сразу поняли, что их задача — нести Евангелие всему миру. Они оставались в Иерусалиме, и миссия не затронула всего мира, пока преследования не вынудили эллинистов покинуть столицу. Иудеи и самаряне друг друга не выносили: «Иудеи с Самарянами не общаются» (Ин. 4:9). Следовательно, «требовалось какое-то особое свидетельство, чтобы убедить этих самарян, привыкших к тому, что жители Иерусалима презирают их как изгоев, что теперь они принадлежат к новому сообществу Божьего народа». <sup>1123</sup> Более того, Петр и Иоанн как руководители иудейской церкви должны были почувствовать, что Бог идет к языческому миру, потому что они явно этого еще не понимали. Петр считал себя добрым иудеем и собирался им оставаться (Деян. 10:14), несмотря на обращение в христианство. Мы можем прийти к выводу, что обычно крещение Духа давалось в момент принятия спасительной веры, которое в новозаветные времена происходило практически одновременно с водным крещением, делавшим верующих членами церкви.

Богословское значение крещения Духа в Деяниях нигде не объясняется, и вообще о его значении говорится только в одном месте Нового Завета. Это высказывание Павла, в свете которого мы должны понимать рассказы о Пятидесятнице в Книге Деяний: «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор. 12:13). Крещение Духа — это деяние Святого Духа, объединяющего в духовное целое людей разных национальностей и общественного положения, чтобы они сформировали тело Христово — *ekklēsia*. В строгом смысле слова, *ekklēsia* родилась в Пятидесятницу, когда Святой Дух излился на небольшой круг иудейских учеников Иисуса, составивших ядро Тела Христова. До Пятидесятницы ученики могли считаться лишь зародышем церкви. <sup>1124</sup> Понятие *ekklēsia* следует понимать не просто как человеческое сообщество, объединенное одинаковыми религиозными верованиями и опытом. Это нечто большее: творение Божье через Святого Духа. Вот почему может существовать только одна *ekklēsia*. Исключительность *ekklēsia* богословски утверждается в нескольких рассказах о Пятидесятнице в Книге Деяний. Дух сначала сошел на верующих иудеев, потом на самарян, потом на язычников и наконец на небольшую группу учеников Иоанна Крестителя. Эти четыре сошествия Духа отмечают четыре стратегических этапа распространения *ekklēsia* и показывают, что существует только одна *ekklēsia*, в которую все обращенные, будь то иудеи, самаряне, языч-

<sup>1123</sup> F. F. Bruce, *The Book of Acts* (1954), 182. Данн полагает также, что Дух не был послан самарянам, потому что они недостаточно верили. См. его великолепный обзор всей проблемы целиком в *Baptism in the Holy Spirit*, 55-68.

<sup>1124</sup> D. O. Via, *SJTh* 11 (1958), 270.

ники или последователи Иоанна, вступают посредством крещения одним Духом.

Крещение Духа не равнозначно исполнению Духом. Первое — разовое событие, которое происходит, когда человек принимает веру во Христа.<sup>1125</sup> Именно Дух объединяет отдельных верующих в Тело Христово. Вот почему человек не может верить и не принадлежать к *ekklēsia* — ведь как только человек уверует, он крестится вместе с остальными верующими в Тело Христово. Крещение Духа относится к каждому верующему в отдельности, но это прежде всего общественный, экклезиологический факт. Исполнение Духом — это прежде всего личный опыт, который может быть испытан повторно и связан с христианскими преданностью (Еф. 5:19 и далее) и служением (Деян. 4:8; 13:9). В Новом Завете верующих нигде не призывают креститься Духом — только исполниться Им (Еф. 5:19), потому что крещение происходит в момент принятия веры.

Уникальность *ekklēsia* подтверждается двумя явлениями, произошедшими в день Пятидесятницы. Видение языков огня, которые разделились и осенили каждого из них (Деян. 2:3), свидетельствует о единстве и отличиях. Эти, похожие на огненные, языки не надо воспринимать как исполнение пророчества Иоанна о том, что Мессия будет крестить Святым Духом и огнем, потому что крещение огнем — эсхатологическое крещение суда, что подтверждается контекстом евангелий. Солома будет сожжена в огне неугасимом (Мф. 3:12). Помимо этого, в Пятидесятницу они увидели не огненные языки, а языки, похожие на огненные, что, без сомнения, относится к чудесной теофании, в чем-то аналогичной Моисееву видению горящего куста.

Явление глоссолалии тоже указывает на единство *ekklēsia* и ее универсальность. В Пятидесятницу этот феномен отличался от его последующего проявления в церкви, что явствует из слов Павла о духовных дарах в 1 Кор. 12; 14. В Коринфе, как, очевидно, и в других христианских церквях, глоссолалия была экстатической формой речи, свидетельствующей о чрезвычайном духовном возбуждении оратора, но непонятной для слушателей. Ее могли понять только в том случае, если кого-то из слушателей Тот же Самый Дух наделял способностью переводить с неизвестного языка на *lingua franca*. В Пятидесятницу в таких переводчиках не было нужды. Хотя не вполне ясно, происходило ли чудо с говорящими или слушателями, — скорее всего, как нам представляется, ученики говорили на неизвестных языках, а Святой Дух переводил их речи на другие, понятные слушателям. Такое чудо не обязательно способствовало упрощению общения, потому что греческое койне, как показывает проповедь Петра, должны были понимать все.<sup>1126</sup> Дар языков в Пятидесятницу имел

<sup>1125</sup> F. F. Bruce, *The Book of Acts*, 56.

символический смысл. Он означал, что новое событие в истории искупления предназначено для всего мира и объединит людей, говорящих на разных языках, в одну *ekklēsia*.<sup>1127</sup>

### Жизнь ранней церкви

Опыт Пятидесятницы не побудил первых христиан порвать с иудаизмом и образовать отдельную общину. Напротив, это новое сообщество со стороны казалось еще одной иудейской синагогой, признавшей Иисуса как Мессию. Они продолжали поклоняться Богу в храме по иудейскому обычаю (Деян. 2:46), и, без сомнения, их «молитвы» были стандартными иудейскими молитвами. То, что первые христиане не порвали с иудейской практикой, видно из отношения к ним окружающих (Деян. 2:47; 5:13). Таких заявлений не было бы, если бы ученики Иисуса отвергли иудейскую религию и поклонялись Богу по-новому, по-христиански. Их вера во Христа просто добавилась к прежним иудейским верованиям. Это подтверждается тем, что дальше Петр не раз заявляет о себе как последовательном иудее, соблюдающем предписания закона о чистой и нечистой пище (Деян. 10:14).

Однако заметны и явно христианские отличительные особенности, первая из которых — это «учение апостолов», или *didachē*. Сюда относится объяснение значения жизни, смерти и вознесения Иисуса, Его воцарения как мессианского Царя и Господа, открывшего мессианский век благословения, и будущего эсхатологического свершения. Как указывает Брюс, это суть учения, которое позже оформилось в виде новозаветного Писания.<sup>1128</sup> Искупительные события сделали *ekklēsia* эсхатологическим обществом, которому предстояло увидеть эсхатологическое свершение, так как оно уже испытало эсхатологические благословения мессианского века.

Поклонение в ранней церкви отличалось большой простотой. Помимо богослужений в храме христиане проводили домашние собрания (Деян. 2:46; 5:42) для преломления хлеба и принятия пищи. Формулировка показывает, что имеется в виду то же самое двойственное мероприятие, которое позже существовало в церкви времен Павла: совместное принятие пищи, или *agapē*, ассоциировавшееся с вечерей Господней (1 Кор. 11:20,34). Совместное принятие пищи играло большую роль в служении Иисуса (Мф. 9:10-11; 11:19; Лк. 15:1-2; Деян. 1:4) и продолжало быть важным фактором религиозной жизни ранней церкви. Христиане встречались для поклонения в частных домах. В Пятидесятницу в христианство обратилось боль-

<sup>1126</sup> См. Деян. 22:2, где та же самая иерусалимская толпа ждет, что Петр обратится к ней по-гречески, и удивляется, что он знает арамейский диалект.

<sup>1127</sup> Это событие можно считать своего рода противовесом смешению языков строителем Вавилонской башни, о котором рассказывается в Быт. 11:1-9.

<sup>1128</sup> F. F. Bruce, *The Book of Acts*, 79.



шое количество иудеев (Деян. 2:41; 4:4; 5:14), и вряд ли такая большая группа людей могла встречаться вся вместе. Скорее всего, существовали небольшие «домашние церкви» — отдельные собрания, подобные иудейским синагогам.<sup>1129</sup> По такому образцу были устроены и Павловы церкви, потому что мы часто читаем у него о собраниях в чьем-нибудь доме.<sup>1130</sup> Мы не знаем, какого размера была та комната, где собрались перед Пятидесятницей сто двадцать учеников (Деян. 1:13), и хотя понятно, что у церкви было центральное место для собраний (Деян. 12:12), трудно представить себе помещение, в котором могли бы поместиться все верующие.

### Крещение

В *ekklēsia* принимали всех, кто верил в Иисуса как Мессию, каялся и крестился водой. Практика водного крещения началась еще при жизни Иисуса, но теперь она обрела новое значение. Иоанн крестил в ожидании пришествия Царства, а в Евангелии от Иоанна говорится, что ученики Иисуса продолжали его дело (Ин. 3:22; 4:1-2). Теперь верующие принимали Иисуса как воскресшего и вознесенного Господа, и крещение стало внешним признаком принадлежности к христианскому сообществу. Верующие крестились «во имя Иисуса Христа» (Деян. 2:38). Между верой во Христа и крещением практически не было временного промежутка. Это видно из событий Пятидесятницы (Деян. 2:41), крещения самарян (Деян. 8:12), крещения эфиоп-евнуха (Деян. 8:36-37), Корнилия (Деян. 10:47-48), Савла (Деян. 9:18), Лидии (Деян. 16:14-15) и т. д.<sup>1131</sup>

Проблему детского крещения невозможно решить на основании экзегетических данных Деяний, но только на богословской основе.<sup>1132</sup> Обетование в Деян. 2:39 не означает, что детей надо крестить; оно значит просто, что Благая Весть — это благословение не только для ныне живущего поколения, но и для потомков — не только для жителей Иерусалима, но и для чужестранцев, — это аналог фразы о «сынах и дочерях» в Деян. 2:17.<sup>1133</sup> Речь идет только о тех детях, которых «призовет Господь Бог наш». Указания на крещение целых

<sup>1129</sup> Для создания синагоги достаточно десяти человек. E. Schürer, *A History of the Jewish People* (1890), 2:2, 73.

<sup>1130</sup> См.: Рим. 16:5; 1 Кор. 16:19; Кол. 4:15; Флм. 2. См. также: F. V. Filson, in *JBL* 58 (1939), 105-12.

<sup>1131</sup> Многие ученые считают, что водное крещение было необходимо для принятия Духа. Это опровергается в J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*.

<sup>1132</sup> См.: K. Barth, *The Teaching of the Church regarding Baptism* (1948); O. Cullmann, *Baptism in the NT* (1951); J. Murray, *Christian Baptism* (1952); P. C. Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism* (1953); W. F. Flemington, *The NT Doctrine of Baptism* (1953), 37-57; J. Schneider, *Baptism and the Church in the NT* (1957); J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (1962); K. Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?* (1962); J. Jeremias, *The Origins of Infant Baptism* (1963); G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT* (1962), 93-126.

<sup>1133</sup> G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, 342. См. Деян. 13:33.

домов (Деян. 11:14; 16:15,31; 18:8) могут относиться к «жене, детям, слугам и родственникам, живущим в доме»,<sup>1134</sup> но сюда могут быть включены только взрослые люди, исповедующие веру во Христа.<sup>1135</sup> У нас нет уверенности, что вера главы семьи с неизбежностью влекла за собой крещение всех его детей, а также родственников и рабов.

### Общение христиан

Одна из самых поразительных сторон жизни ранней церкви — это общение. «И они постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении» (Деян. 2:42). О том, что первые христиане были «вместе» (Деян. 2:44,47), упоминается в нескольких местах, и это указывает на их сплоченность. Ранние христиане осознавали свою связь друг с другом, так как все они были связаны со Христом. Они были эсхатологическим народом не только потому, что были призваны унаследовать эсхатологическое Царство, но и потому, что уже испытали благословения мессианского века. Некоторым образом их общение было предвкушением общения эсхатологического Царства, отразившегося в истории иудеев. Невозможно было быть верующим и находиться в изоляции. Быть верующим значило разделять с другими верующими жизнь Века Грядущего, общение, принадлежность к *ekklēsia*.

Это чувство товарищества ярко проявилось в жизни иерусалимской общины. В сообществе, очевидно, было много неимущих, в особенности вдов, у которых не было семьи и кормильца. Ощущение общих благословений мессианского века привело к разделению имущества между верующими. Собственность каждого использовалась на благо всех. Поэтому многие верующие продали свои земли и имущество, чтобы поддержать бедных (Деян. 2:44-45). То, что дело это было сугубо добровольное, видно из случая с Ананией и Сапфирой. Петр напомнил Анании, что он не обязан продавать свою собственность и отдавать деньги после продажи (Деян. 5:4). В данном случае грех заключался в следующем: он притворился, что отдал все, в то время как отдал только часть. Очевидно, таким образом пожертвованные деньги использовались для пропитания бедных, которые в противном случае ничего бы не имели (Деян. 6:2). Этот «христианский коммунизм», как его часто называют, был не столько неудачным социальным экспериментом, сколько проявлением большой сплоченности раннехристианского общества. В разных исторических условиях это общение могло принимать разные формы.

### Организация *ekklēsia*

Изучая организацию *ekklēsia*, мы должны проследить, как в самый ранний период существования церкви выдвигались церковные руководители. Самая первая *ekklēsia* представляла собой свободное

<sup>1134</sup> O. Michel, «Oikos», TDNT 5:130.

<sup>1135</sup> G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, 312-20.

сообщество верующих иудеев, которые никоим образом не порвали с иудаизмом и продолжали поклоняться Богу в соответствии с иудейскими религиозными обрядами. Они верили в Иисуса как Мессию и приветствовали мессианский век, собирались вместе в домах и (видимо) в том помещении, где на них сошел Святой Дух, для совместного принятия пищи и воспроизведения вечери Господней, для восхваления и поклонения и для слушания апостольского учения. Их единственными руководителями были апостолы, власть которых явно была духовной, а не юридической. У них не было организации, они не избирали вождей. Тогдашняя *ekklēsia* не была учреждением, в отличие от сегодняшней. Это было небольшое открытое сообщество иудеев в рамках иудаизма. Три апостола из двенадцати — Петр, Иаков и Иоанн — занимали более высокое положение, чем остальные девять (Деян. 1:13).

Первые формальные руководители были избраны, когда в церкви возникли внутренние проблемы. Грекоязычные иудеи, вернувшиеся в Иерусалим из диаспоры, начали жаловаться, потому что им показалось, что вдовы местных иудеев, говорящих на арамейском, получили преимущество при ежедневной раздаче пищи. Видимо, эта раздача проходила под непосредственным надзором апостолов и удавалась им так плохо, что их даже стали обвинять в пристрастности (Деян. 6:1-2). Чтобы решить, как лучше поступить, апостолы создали церковное собрание, на котором было выбрано семь человек для выполнения этих обязанностей. Вероятно, так возникли диаконы. Из слов Павла о выдвигаемых к ним требованиях явствует, что эта должность предполагает финансовую ответственность (1 Тим. 3:8-13; Флп. 1:1). Один из таких «диаконов», Стефан, оказался очень одаренным в служении Слова (Деян. 6:8 и далее); но по большей части обучение и проповеди входили в обязанности самих апостолов.

Вкратце скажем, что группа старейшин представляется нам руководителями иерусалимской церкви (Деян. 11:30). Как и когда они были избраны, нам не сообщается; мы можем только восстановить возможный ход событий, задействовав историческое воображение. Иудейские общины и синагоги возглавлялись старейшинами;<sup>1136</sup> и так как первоначально ранняя церковь не слишком отличалась от иудейской синагоги, мы можем предположить, что когда апостолы начали проповедовать вне Иерусалима, были избраны старейшины, занявшие их место руководителей иерусалимской церкви. Если это было так, мы должны представить себе совет старейшин, а не одного старейшину для каждой общины. Во времена иерусалимского совета старейшины разделяли с апостолами роль руководителей (Деян. 15:2,22; 16:4). Когда Павел учреждал церкви в Азии, он избирал

<sup>1136</sup> E. Schürer, *The History of the Jewish People*, ed. G. Vermes, F. Millar, and M. Black, 2:200-209.

старейшин для основанных им церквей (Деян. 14:23). Однако и при избрании семи (Деян. 6:2-3), и при избрании иерусалимского совета (Деян. 15:12,22) принималось во внимание решение всего собрания. Очевидно, в Деяниях еще не существует установившего общего образца управления церковью. В управлении принимали участие апостолы, старейшины и вся община.

«Старейшина» — это *presbyteros*, откуда происходит наше слово «пресвитер». Этих руководителей называют не только старейшинами, но и епископами (*episkopoi*), что означает: они надзирали за церковью. То, что оба эти слова относятся к одной должности, очевидно, поскольку старейшин, которых Павел призвал из Ефеса в Милет, называют также епископами (Деян. 20:17,28).<sup>1137</sup> Более того, оба эти термина используются как взаимозаменяемые в наставлениях Павла к Титу по поводу управления критской церковью (Тит. 1:5,7).

Церкви вообще не были связаны друг с другом организационно, но подчинялись духовной власти апостолов. Апостолы были избраны Иисусом, когда Он призвал двенадцать человек следовать за Собой и продолжить Его служение (Мк. 3:14 и далее). Значение числа 12 связано с тем, что они были представителями нового Израиля, церкви. Избрание двенадцати было символическим действием, созданием ядра нового Израиля, который был основан Иисусом (Мф. 16:18). Когда Петр признался в вере в мессианство Иисуса и был назван скалой, на которой будет покоиться церковь, речь шла не об отдельной личности, а о том, кто явится представителем двенадцати апостолов, кто будет говорить от их имени.<sup>1138</sup> Когда Иуда совершил предательство, в рядах апостолов возникло вакантное место, на которое был избран Матфей (Деян. 1:15 и далее). После этого люди больше никого не могли избрать апостолом. Но Святой Дух мог призывать новых апостолов, чья апостольская власть признавалась церквами на основании их харизматических (т.е. полученных от Духа) даров, а не их человеческого авторитета. Помимо двенадцати, о которых мы уже говорили, апостолами были признаны Варнава и Павел (Деян. 14:14), а также Иаков, брат Господа (Гал. 1:19), Андроник и Юний (Рим. 16:7).

Апостолы были группой людей, которых Бог призвал, чтобы они основали церковь (Еф. 2:20; см. также Отк. 21:14) и несли божественное откровение (Еф. 3:5) о значении личности и искупительных деяний Христа. Вот почему они говорили как обладающие властью от Самого Бога, чего не могут сделать современные руководители церкви. Апостолы были хранителями учения ранней церкви (Деян. 2:42), и новозаветное Писание следует понимать как конечный продукт

<sup>1137</sup> В переводе RSV *episkopoi* передано как «стражи» — без сомнения, потому, что этот термин еще не воспринимался как специальное обозначение должности (в NRSV — «надзиратели», в синодальном — «блюстители»).

<sup>1138</sup> O.Cullmann, *Peter* (1953), 207ff.

апостольского свидетельства о значении искупительных событий во Христе. Как только церковь была благополучно основана и апостольское толкование значения Христа записано, должность апостола была больше не нужна.

Помимо апостолов, в церкви существовали пророки (Еф. 2:20; 3:5), которых Святой Дух наделял иногда способностью предрекать будущие события (Деян. 11:28; 21:10), но чаще они произносили откровения о созидании церкви (1 Кор. 14:6,29-30). Дар апостольский и пророческий давались только Святым Духом (1 Кор. 14:4,28; Еф. 4:11), церковь на эти должности никого не избирала. Власть их была духовной, а не официальной и не юридической. Апостолы имели право руководить церковью, в отличие от пророков. Последние в основном занимались обучением.

Хотя церкви не были связаны друг с другом никакими формальными еkkлeзиастическими узами, они глубоко чувствовали свое единство. Это видно из использования слова *ekklēsia* в Книге Деяний. Часто оно обозначает поместные собрания (Деян. 11:26; 13: 1; 14:23), которые, очевидно, собирались в частных домах (Деян. 8:3). Во множественном числе оно относится ко всем церквам (Деян. 15:41; 16:5). В единственном — может обозначать всех верующих данного города (Деян. 5:11; 8:1) и даже церковь вообще — «Церкви же по всей Иудее, Галилее и Самарии были в покое... и... умножались» (Деян. 9:31). Единственное определение церкви, используемое в Книге Деяний, — это «Церковь Господа и Бога» (Деян. 20:28), и здесь оно относится к ефесской церкви как представляющей церковь целиком.

Использование слова *ekklēsia* показывает, что церковь была не просто совокупностью всех поместных общин или всех верующих; напротив, поместное собрание было местным выражением церкви. Церковь в Ефесе — это церковь Божья, а не часть Божьей церкви. Словно подтверждая это, все церкви чувствовали свою общность друг с другом, так как все они принадлежали Христу. Могла существовать только одна церковь; и эта церковь Божья проявлялась в поместных собраниях верующих. Это единство не было формальным и внешним; оно отражало конкретное переживание подлинной природы единой церкви.

### Церковь и Израиль

В Деяниях показано, как церковь постепенно порывала с синагогой и становилась независимым движением. Фактически, одна из центральных тем Деяний — объяснение того, как маленькая группа иерусалимских иудеев, намерения и цели которой почти не отличались от намерений их иудейского окружения, превратилась в нееврейское сообщество центрального города империи, полностью свободное от какой бы то ни было иудейской обрядовости.<sup>1139</sup>

Первое свидетельство о разрыве с иудаизмом мы находим в рассказе о служении Стефана. Имена всех семерых, избранных для руководства распределением пищи, греческие; следовательно, мы можем предположить, что это иудеи, выросшие в диаспоре и настроенные более либерально, чем палестинские иудеи. В любом случае, Стефана обвинили в том, что он выступал против храма и закона Моисея (Деян. 6:13), что, очевидно, означало: иудеи, обращенные в христианство, не обязаны поклоняться в храме и соблюдать ветхозаветный закон. Защищаясь, Стефан не пытается опровергнуть эти обвинения. В своей проповеди он напоминает, как Бог общался с Израилем вне земли обетованной и при отсутствии храма. Он настаивал на том, что Бог не ограничен стенами храма (Деян. 7:47), и обвинял священников в несоблюдении своих же религиозных правил (Деян. 7:51-53). Мы можем предположить, что Стефан действительно первым понял: для обращенных в христианство иудеев поклонение в храме и соблюдение закона больше не обязательны.

Следующий шаг был сделан, когда Петр, в ответ на божественное наставление, выйдившее за рамки его собственных иудейских убеждений, сел за стол с язычниками в Кесарии. Когда Петр вернулся в Иерусалим, его обвинили не просто в том, что он нес язычникам Благую Весть, но в том, что он ел с ними за одним столом (Деян. 11:2), т.е. нарушил иудейский закон. «Обрезанные», от которых исходило это обвинение, были теми обращенными в христианство иудеями, которые не хотели признавать разницы между иудаизмом и христианством. Для них христианство было свершением иудейских надежд, а не их заменой. Но Петр благополучно оправдался, рассказав о том, что Бог явно признал язычников.

Проблема приобрела новую остроту в период первого миссионерского путешествия Павла, когда он благополучно учредил церкви в языческом мире — и в церквях этих совершенно не соблюдали иудейские законы. Верующие из Иерусалима приехали в Антиохию, новый центр обращенных в христианство язычников, и настаивали на том, чтобы язычники приняли закон Моисея, т.е. стали иудеями, чтобы спастись (Деян. 15:1-2). Это побудило иерусалимский совет принять решение по поводу роли иудейского закона в христианской общине. Консервативную партию, которая настаивала на соблюдении закона, возглавляли обращенные фарисеи (Деян. 15:5), в то время как Павел представлял партию либералов, считавшую, что обращенные язычники не обязаны соблюдать закон. Веское слово на соборании произнес брат Иисуса Иаков, ставший духовным вождем иерусалимской церкви. Он вспомнил об опыте Петра в Кесарии, когда язычники явно были приняты в семью верующих. Затем он сказал: «И с сим согласны слова пророков, как написано: “Потом обращайся и

<sup>1139</sup> A. C. Winn, «Elusive Mystery», *Int* 13 (1959), 144-56.

воссоздам скинию Давидову падшую... чтобы взыскали Господа прочие человеки и все народы, между которыми возвестится имя Мое”» (Деян. 15:15-17). Иаков процитировал пророчество из Ам. 9:11-12 (по Септуагинте), чтобы доказать: то, что произошло у Петра с Корнилием, — исполнение Божьего замысла, связанного с обращением язычников и превращением их в Божий народ. Отсюда следует, что «воссоздание скинии Давидовой падшей», приведшее к благовестию язычникам, относится к вознесению и воцарению Христа на (небесном) престоле Давида и учреждению церкви как истинного народа Божьего, нового Израиля. Так как Бог привел язычников к вере без закона, не обязательно настаивать на их обращении в иудаизм. Таким образом, совет решил, что язычникам закон не обязателен. Однако их попросили, в интересах всего христианского сообщества, воздержаться от некоторых обрядов, особо ненавистных иудеям и встречавшихся во всех крупных городах Средиземноморья (Деян. 15:21), как-то: поедания жертвоприношений идолам и мяса с кровью, добавления крови в питье и разврата.<sup>1140</sup> Мы видим, что совет освободил язычников от соблюдения закона и отменил иудейские обряды во всех общинах, состоявших из бывших язычников, в то время как обращенные в христианство иудеи продолжали соблюдать свой закон.<sup>1141</sup>

Повествование первых пятнадцати глав Деяний показывает нам, как возникла церковь среди язычников, как она освободилась от исполнения закона. Следующие тринадцать глав показывают, как окончательно произошел разрыв между церковью и синагогой. Куда бы ни отправлялся Павел с благовестием, он прежде всего проповедовал в иудейских синагогах. Почти везде ему противостояли иудейские руководители и большинство членов синагоги, в то время как среди язычников, поклонявшихся в синагоге, его принимали тепло. Мотив иудейского неприятия и языческой готовности верить во Христа звучит постоянно. После трех успешных миссионерских путешествий, в течение которых Павел постоянно сталкивался с противодействием иудеев и расположением язычников, в том числе с языческими правителями, которые защищали его от иудейской враждебности, Павел нанес последний визит в Иерусалим. Должна существовать какая-то причина, в связи с которой Лука посвятил описанию

<sup>1140</sup> Последнее требование может показаться странным, но мы должны помнить, что в восьми километрах от Антиохии, в Дафне, был храм, посвященный Аполлону и Диане, и храмовая проституция была там частью религиозного обряда. Обращенным язычникам, воспитанным на таких обычаях, тем более надо было напомнить о нравственности.

<sup>1141</sup> Павел подверг Тимофея обрезанию, потому что тот был наполовину евреем (Деян. 16:3) и продолжал в определенных случаях исполнять некоторые иудейские обряды (Деян. 18:18; 21:16). Однако Павел делал это как иудей, а не как христианин. Для него закон был теперь незначительной вещью, принадлежащей миру (Гал. 6:14-15), для которого он сораспялся Иисусу.

этого последнего посещения пять с половиной глав. Новые церкви не учреждались, богословские и еkkлезиастические проблемы не решались. От этого посещения не было никакой пользы. Этот длинный рассказ нужен, чтобы подробно описать, как иудеи не желали принимать Благоую Весть. В течение всех трех миссионерских путешествий Павла по Азии и Европе иудеи отвергали его послание, а язычники принимали его. И теперь этот опыт в разных городах подтверждается опытом Павла в столицах иудаизма и языческого мира. В Иерусалиме Павла хотели убить и убили бы, если бы представители Рима его не защитили. И народ вообще, и синедрион в частности не приняли его послания. Священный город и официальное иудейское руководство не желали слушать о христианской вере. Таким образом иудеи развенчали себя как Божий народ.<sup>1142</sup> (См. с. 642 и далее.)

Это отношение иудеев подтверждается и оттеняется тем, как Павла приняли в Риме. Сначала он собрал иудеев и рассказал им о Царстве Божьем, но они его отвергли. Затем он обратился к язычникам; Деяния завершаются торжественным объявлением о Божьем суде над Израилем и фразой: «Итак да будет вам известно, что спасение Божие послано язычникам: они и услышат» (Деян. 28:28). Итак, церковь, которая возникла как иудейская секта в Иерусалиме, превратилась в сообщество неевреев в Риме, полностью свободное от иудейских корней.

---

<sup>1142</sup> \* Однако мы должны подчеркнуть, что Бог не отказался от Своего замысла по поводу Израиля.



## **IV. Павел**



## 28. Павел: введение

Обзоры толкований см.: A. Schweitzer, *Paul and His Interpreters* (1912); A. M. Hunter, *Interpreting the NT 1900-1950* (1951), 61-77; E. E. Ellis, *Paul and His Recent Interpreters* (1961); V. P. Furnish, «Pauline Studies», in *The NT and Its Modern Interpreters*, ed. E. J. Epp and G. W. MacRae (1989), 321-50.

Более подробно библиографию см.: G. L. Borchert, *Paul and His Interpreters* (1985).

Богословие Павла: C. H. Dodd, *The Meaning of Paul for Today* (1920); J. G. Machen, *The Origin of Paul's Religion* (1921); C. A. A. Scott, *Christianity according to St. Paul* (1927); A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (1931); J. S. Stewart, *A Man in Christ* (1935); W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* (1939); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1948; 2nd ed. 1955); R. Bultmann, *Theology of the NT* (1952), 1:185-352; W. L. Knox, *St. Paul and the Church of Jerusalem* (1952); F. Prat, *The Theology of Saint Paul*, 2 vols. (1952); M. Dibelius and W. G. Kümmel, *Paul* (1953); A. M. Hunter, *Interpreting Paul's Gospel* (1954); O. Moe, *The Apostle Paul, His Message and Doctrine*, 2 vols. (1954); J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (1959); A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism* (1960); H. J. Schoeps, *Paul* (1961); R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty* (1964); D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964); M. Bouttier, *Christianity according to Paul* (1966); G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries* (1967); G. Bornkamm, *Early Christian Experience* (1969); P. Minear, *The Obedience of Faith* (1970); G. Bornkamm, *Paul* (1971), 109-240; E. Käsemann, *Perspectives on Paul* (1971); J. G. Gibbs, *Creation and Redemption* (1971); A. T. Hanson, *Studies in Paul's Technique and Theology* (1974); C. F. D. Moule, «Interpreting Paul by Paul: An Essay in the Comparative Study of Pauline Thought», in *NT Christianity for Africa*, ed. M. Glasswell (1974), 78-90; H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (1975); F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (1977); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (1977); J. C. Beker, *Paul the Apostle* (1980); M. D. Hooker, *A Preface to Paul* (1980); D. A. Hagner, «Paul in Modern Jewish Scholarship», in *Pauline Studies*, ed. D. A. Hagner and M. J. Harris (1980), 143-65; R. P. Martin, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (1981); L. Goppelt, *Theology of the NT* (1982), 2:37-160; J. A. Fitzmyer, *Paul and His Theology* (1989).

Величайшим из мыслителей Нового Завета, толковавших значение личности и деяний Иисуса, был обращенный фарисей Павел. Для того чтобы понять, как мыслил Павел, историку необходимо проанализировать исторический контекст, под влиянием которого сформировались его взгляды. Такая историческая задача необыкновенно сложна, потому что Павел принадлежал к трем мирам: иудейскому, эллинистическому и христианскому. Он родился в эллинистическом городе Тарсе, в Киликии, воспитывался в иудейской семье, где неукоснительно соблюдались иудейские обычаи (Флп. 3:5), и гордился

своими иудейскими корнями (Рим. 9:3; 11:1). Он заявлял, что был фарисеем и безусловно исполнял закон (Флп. 3:6; 2 Кор. 11:22), ревностно следуя устному преданию фарисейских кругов, в чем превосходил своих современников (Гал. 1:14).

Собственные слова Павла подтверждают его речи, изложенные в Книге Деяний, где, обращаясь к иерусалимским иудеям, он утверждает, что он «Иудеянин, родившийся в Тарсе Киликийском, воспитанный в сем городе при ногах Гамалиила, тщательного наставленного в отеческом законе» (Деян. 22:3). Глагол *anathrammenos* может обозначать «воспитывался с детских лет», т.е. это может подразумевать, что хотя Павел родился в Тарсе, семья его переехала в Иерусалим, когда он был еще ребенком, и все обучение его проходило в Иерусалиме.<sup>1143</sup> По крайней мере, из этого стиха следует, что Павел учился в Иерусалиме у знаменитого рабби Гамалиила. Неизвестно, был ли он сам раввином, но многое в посланиях указывает, что Павел рассуждает и аргументирует свои мысли как иудейский рабби.<sup>1144</sup>

Павел чувствовал себя как дома и в греческом мире, и всем делом его жизни стало распространение церкви в греко-римском мире и толкование Евангелия с учетом особенностей эллинистической культуры. Если детство его прошло в Тарсе, то он наверняка был знаком с широко тогда распространенной философией странствующих киников и стоиков, которых мог слышать на городских улицах. Даже если он и не был лично знаком с религиозными мистериями, наверняка он держал в руках монеты, изображавшие сожжение бога Сандана, и был хорошо знаком с бытовавшими представлениями об умирающем и воскресающем боге.<sup>1145</sup> У нас нет прямых свидетельств того, что Павел действительно знал греческую философию и литературу, и маловероятно, что фарисеи послали бы своего сына учиться в языческую школу. Однако Павел хорошо говорил по-гречески, а используемые им литературные метафоры свойственны скорее горожанину, чем человеку, выросшему в сельской местности.<sup>1146</sup> В мышлении Павла действительно есть элементы, которые могут объясняться только жизнью среди греков. Часто его стиль похож на стиль стоиков; и он использует такие слова, как совесть (*syneidēsis*, Рим. 2:15), природа (*physis*, Рим. 2:14), превратный (*me kathēkonta*, Рим. 1:28), довольный (*autarkēs*, Флп. 4:11), явно принадлежащие греческой

<sup>1143</sup>W.C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem?* (1962). Фон Унник полагает, что Павел ознакомился с греческой религией и философией уже во взрослом возрасте. Однако значит ли тот факт, что Павел отправился в Тарс после обращения (Деян. 9:30; 11:25), что он там жил?

<sup>1144</sup>Е.Е. Ellis, *Paul's Use of the OT* (1957), 39ff.; J. Bonsirven, *Exégèse Rabbinique et Exégèse Paulinienne* (1939).

<sup>1145</sup>См.: L. Goppelt, *The Apostolic and Post-Apostolic Times* (1970), 71; W.M. Ramsay, *The Cities of St. Paul* (1948), 149.

<sup>1146</sup>О знании греческого Павлом см. в J. Weiss, *Primitive Christianity* (1937), 1:399ff. О городском воспитании — в T.R. Glover, *Paul of Tarsus* (1925), 8ff.

мысли. Однако использование греческих терминов не обязательно означает заимствование греческих религиозных представлений. Такие слова, как тайна (*mystērion*) и совершенный (*teleios*), относятся к области мистериальных религий; но Павел употребляет их совсем в ином значении.<sup>1147</sup>

Трудно сказать, до какой степени разнородность исходной почвы Павла повлияла на его мышление. Разумеется, обращение не заставило его забыть все уже известные ему к тому времени религиозные идеи и заменить их готовым разработанным богословием. Когда он говорит, что был избран, потому что родился для служения Богу (Гал. 1:15), он может думать в том числе и о том, что в детстве и юности его готовили для выполнения предначертанной Богом задачи. Следовательно, мы должны истолковывать идеи Павла на фоне весьма своеобразного контекста, чтобы понять, какие исторические влияния способствовали формированию взглядов первого христианского богослова.

Мы верим, что обращение Павла может объясняться только действительно имевшей место встречей с воскресшим Иисусом (см. ниже, с. 434 и далее), но из этого не следует, что вся система его взглядов сформировалась тут же в Дамаске,<sup>1148</sup> не можем мы и свести все его богословие к Ветхому Завету и учению Иисуса.<sup>1149</sup> Напротив, нам представляется, что Павел как иудейский богослов был готов к тому, чтобы под руководством Святого Духа обдумать следствия того факта, что распятый Иисус из Назарета действительно оказался Мессией, воскресшим и вознесенным Сыном Бога. Из этого он сделал множество выводов, радикально отличавшихся от того, что он думал, пока был иудеем, причем самый примечательный из них — во многом далекое от иудейского переистолкование им роли закона.<sup>1150</sup>

Формирование Павла в среде книжников-раввинов наиболее подробно изучено У.Д. Дейвисом, который детально проанализировал, что сближает Павла с раввинской мыслью.<sup>1151</sup> Однако поскольку раввинская литература создавалась гораздо позже, чем послания Павла, которые он написал уже будучи христианином, здесь трудно утверждать что-то с определенностью, хотя в целом это вполне логично.

<sup>1147</sup> См.: Н.А.А. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions* (1913), 123-35. Филон заимствует язык мистериальных религий для рассказа об иудейской вере, но о самих мистериях отзывается презрительно как об убежище воров и блудниц, запрещая последователям Моисея участвовать в них. См.: Н.А. Wolfson, *Philo* (1948), 1:37-40.

<sup>1148</sup> J. Bonsirven, *Theology of the NT* (1963), 211f.

<sup>1149</sup> F. Prat, *The Theology of St. Paul* (1927), 2:43.

<sup>1150</sup> См. главу 36.

<sup>1151</sup> W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955). См. также: С.А.А. Scott, *Christianity according to St. Paul* (1927): «Они [эллинистические влияния] скорее поверхностны и не составляют сути его мысли и учения» (10); H. St.-J. Thackeray, *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought* (1900); D.E.H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964).

Другие ученые отвергают возможность раввинских корней Павла — во многом оттого, что его «пессимистическое» отношение к закону для раввинов нехарактерно. Они пытаются доказать, что эти идеи свойственны диаспоре, а не палестинским иудеям,<sup>1152</sup> предполагая, что иудеи диаспоры с большей неукоснительностью соблюдали закон, более пессимистически оценивали человеческую природу и имели более мрачный взгляд на мир; и что, судя по посланиям, Павел не мог быть палестинским раввином.

Ученые, впадающие в другую крайность, отделяют иудейскую апокалиптику от других религиозных движений Палестины и относят Павла не к фарисеям, а к апокалиптикам.<sup>1153</sup> Швейцер доказывает, что эсхатология в данном случае очень важна, но его толкование ошибочно из-за неверного понимания им природы иудаизма I века. Теперь мы знаем, что не можем разграничивать разные течения иудейской мысли, такие как раввинская идеология (фарисейство), апокалиптика и иудаизм диаспоры. Акценты в них расставляются по-разному (Филон и Мишна явно представляют собой разные системы мысли), недавно ученые признали, что отношение к закону и эсхатологии в апокалиптических и фарисейских кругах было примерно одинаковым<sup>1154</sup> и что на палестинский иудаизм оказала большое влияние эллинистическая философия и культура.<sup>1155</sup>

Ученые прошлого поколения, принадлежавшие к немецкой школе сравнительно-религиозной критики, истолковывали взгляды Павла в контексте эллинистических мистериальных религий, утверждая, что Павел видоизменил раннее иудейское христианство, превратив его в полноценный мистериальный культ умирающего и воскресающего бога и учредив сугубо ритуальные обряды крещения и святого причастия.<sup>1156</sup> Другие полагают, что христианство приобрело эллинистический оттенок, когда стало распространяться среди язычников и Христос из иудейского Мессии превратился в Господа языческого культа (*Kyrios*).<sup>1157</sup> Хотя Дейсман признает иудейское наследие Павла, он истолковывает суть его христианской веры в свете эллинистического мистицизма, где прославленный Христос вос-

<sup>1152</sup>См. С. G. Montefiore, *Judaism and St. Paul* (1914); J. Klausner, *From Jesus to Paul* (1944); S. Sandmel, *A Jewish Understanding of the NT* (1956), 37-51; H. J. Schoeps, *Paul* (1961).

<sup>1153</sup>A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (1931).

<sup>1154</sup>W. D. Davies, «Apocalyptic and Pharisaism», in *Christian Origins and Judaism* (1962), 19-30.

<sup>1155</sup>W. D. Davies, *Paul*, 1-16. У. Л. Нокс считает, что Павел мог выучиться греческому языку и в Иерусалиме от Гамалиила. См.: W. L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (1944), 31.

<sup>1156</sup>R. Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen* (1910).

<sup>1157</sup>W. Bousset, *Kyrios Christos* (1921, 1970). Этой точки зрения придерживался также Булътман (R. Bultmann, *Theology*, 1:121-32).

принимается как неземная световая субстанция, которая, подобно эфиру, может исполнить верующего и наделить его жизнью.<sup>1158</sup>

Есть и такие, кто истолковывает учение Павла в свете эллинистического дуализма плоти и духа<sup>1159</sup> или признает влияние гипотетического дохристианского восточного гностического движения, с его теорией небесного происхождения души и искупления через вечно существовавшего богочеловека.<sup>1160</sup> Однако пока не найдено никаких дохристианских документов, которые отражали бы веру в сошествие небесного искупителя. Вполне вероятно поэтому, что гностический искупитель — «радикальное истолкование христианского Иисуса в свете распространенных [гностических] верований».<sup>1161</sup> Более того, после обнаружения кумранских свитков стало ясно, что в палестинском иудаизме существовала секта, в которой строгое иудейское отношение к закону сочеталось с чем-то вроде «протогностицизма», которому были свойственны явно выраженный этический дуализм и сильный акцент на значение «знания» для спасения.<sup>1162</sup> В современном толковании Библии одна из самых серьезных проблем — это изучение природы дохристианского иудаизма и истории гностического движения для понимания Нового Завета.<sup>1163</sup>

Принимая во внимание то, что сам Павел заявляет о своем раввинском богословском образовании, полученном до обращения в христианство, правильно было бы поверить этому заявлению и истолковывать учение Павла в иудейском контексте, не отбрасывая при этом и возможности эллинистических или протогностических влияний.

### Павел как иудей

Основные богословские идеи Павла подтверждают, что он получил иудейское воспитание. Он был бескомпромиссным монотеистом (Гал. 3:20; Рим. 3:30) и строго осуждал язычество (Кол. 2:8), идолопоклонство (1 Кор. 10:14,21) и разврат (Рим. 1:26 и далее). Он считал Ветхий Завет Священным Писанием (Рим. 1:2; 4:3), богодухновен-

<sup>1158</sup> A. Deissmann, *Paul* (1926), 137-49.

<sup>1159</sup> O. Pfleiderer, *Paulinism* (1877).

<sup>1160</sup> R. Bultmann, *Theology*, 1:164-83.

<sup>1161</sup> R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem* (1958), 225.

<sup>1162</sup> W. D. Davies, «Paul and Judaism», in *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J. P. Hyatt (1965), 181.

<sup>1163</sup> См. три очерка о гностицизме: G. Quispel, R. McL. Wilson, and H. Jonas in *ibid.*, 252-93. О Павле см. также в: J. Munck, «Pauline Research since Schweitzer», *ibid.*, 166-77; A. Schweitzer, *Paul and His Interpreters* (1912); R. Bultmann, «Neueste Paulusforschung», *ThR* 6 (1934), 229-46; 8 (1936), 1-22; A. M. Hunter, «St. Paul in the Twentieth Century», in *Interpreting the NT 1900 — 1950* (1951), 61-77; R. H. Fuller, *The NT in Current Study* (1962), 54-69; E. E. Ellis, *Paul and His Recent Interpreters* (1961); W. D. Stacey, *The Pauline View of Man* (1956), 40-55; D. W. Riddle, «Reassessing the Religious Importance of Paul», in *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, ed. H. R. Willoughby (1947), 314-28; R. Schnackenburg, *NT Theology* (1963), 71-89; B. Rigaux, *The Letters of St. Paul* (n. d.), 3-39.

ным Словом Божиим (2 Тим. 3:16).<sup>1164</sup> Павел толкует Ветхий Завет в соответствии с традициями раввинского иудаизма.<sup>1165</sup>

Как иудейский раввин, Павел, без сомнения, разделял веру в важность закона. Даже будучи христианином, он утверждал, что закон духовен (Рим. 7:14), свят, справедлив и благ (Рим. 7:12); он никогда не сомневается в божественном происхождении и власти закона. Для фарисеев закон был и письменным законом Моисея, и устным «отеческим преданием» (Гал. 1:14). Иудеи утратили ощущение Божьего откровения в исторических событиях и живом голосе пророчества. Иудейское учение об откровении гласило, что вся воля Божья и все знание о Нем сосредоточены в законе. Святой Дух покинул Израиль с последним из пророков,<sup>1166</sup> но Слово Божье больше не нужно; в законе уже есть все. Помимо записанного закона у иудеев было также устное предание, восходящее к Моисею.<sup>1167</sup> Откровение Торы было окончательным и полным. Дальнейшее откровение считалось ненужным и невозможным.<sup>1168</sup> Бог перестал действовать в исторических событиях; только в будущем Он проявит Свое могущество, уничтожив врагов и установив Свое правление во всем мире.

Из посланий христианина Павла мы ясно можем понять, что иудей Савл, как и остальные иудеи, уповал на пришествие Мессии, Который так или иначе сокрушит Своих врагов, искупит Израиль и установит Царство Божье; ибо эта надежда, исходящая от ветхозаветных пророков, остается основной мыслью и для Павла как христианина. В посланиях Павла часто встречается упоминание о двух веках, характерное для апокалиптической и раввинской литературы: *'ôlām hazzeh* («сей век») и *'ôlām habbā'* («Век Грядущий»)<sup>1169</sup> (См. с. 82 и далее.) Полностью это выражение мы находим только в Еф. 1:21, где последовательность веков указывает на развитие бесконечного будущего. Однако Павел часто говорит о «веке сем» как о времени зла и смерти. Мудрость этого века неспособна привести людей к Богу (1 Кор. 2:6; 1:20) и как путь к спасению никуда не годится (1 Кор. 3:18). Власть имущие этого века так же слепы к Божьей истине, как и мудрецы; в своей духовной слепоте они распяли Господа славы (1 Кор. 2:8).<sup>1170</sup> (См. с. 507 и далее.) «Мир сей» (Еф. 2:2) — это греховный мир, в котором люди живут для удовлетворения своих потребностей, а не для исполнения воли Божьей, и это состояние Павел описывает как смерть в беззаконии и грехе. Этот век, восстав-

<sup>1164</sup> E. E. Ellis, *Paul's Use of the OT*, 20ff.

<sup>1165</sup> *Ibid.*, 39ff.

<sup>1166</sup> G. F. Moore, *Judaism*, 1:237.

<sup>1167</sup> *Ibid.*, 254.

<sup>1168</sup> *Ibid.*, 239, 276.

<sup>1169</sup> Мы уже говорили, что это — основная идея учения Иисуса.

<sup>1170</sup> Мы не согласны с большинством толкователей, которые считают, что выражение *hoi archontes tou aïonos* («князя этого века») обозначает ангельские силы, стоящие за земными политическими правителями, приговорившими Иисуса к смерти.



ший против живого Бога и не замечающий искупительных деяний Бога во Христе, служит сатане, «богу века сего» (2 Кор. 4:4).

Этот век закончится днем Господним (1 Фес. 5:2; 2 Фес. 2:2), который для Павла является также днем Господа Иисуса Христа (1 Кор. 1:8; 2 Кор. 1:14; Флп. 1:6), когда произойдет парусия, или второе пришествие Христа (1 Фес. 2:19; 2 Фес. 2:1; 1 Кор. 15:23), завершая «настоящий лукавый век» (Гал. 1:4). Помимо Еф. 1:21, Павел нигде не говорит о будущей эпохе как о «Веке Грядущем», но часто упоминает эсхатологическое Царство Божье (1 Кор. 6:9; 15:50; Гал. 5:21; Еф. 5:5; 1 Фес. 2:12; 2 Тим. 4:1,18). Его значение Павел объясняет в 1 Кор. 15:23-26. Это значит, что все силы, враждебные воле Бога, будут окончательно уничтожены, и последней будет уничтожена смерть. Христу «надлежит царствовать» (*basileuein*, 1 Кор. 15:25), пока не будет достигнута цель искупления. В основном эта структура эсхатологии у Павла, в которой два века разделены днем Господним, когда Бог избавит Свое греховное творение от зла и смерти (Рим. 8:21), соответствует ветхозаветной, разработанной иудейскими апокалиптиками и описанной в евангелиях.

Как иудейский раввин, ревностно относящийся к закону, Савл не менее ревностно искоренял новое религиозное движение людей, превозносивших Иисуса из Назарета. В Книге Деяний рассказывается, что Павел в Иерусалиме был причастен к смерти Стефана (Деян. 8:1); и сам Павел говорит, что стремился уничтожить движение, представителем которого был Стефан (Гал. 1:13; 1 Кор. 15:9; Флп. 3:6). Его рвение преследователя невозможно отделить от веры в закон. Одно подкреплялось другим. Для фарисеев закон был всем. Служение Иисуса они восприняли как вызов всему, что было им дорого. Он нарушал закон; общался с теми, кто не соблюдал правил, разработанных книжниками; и утверждал, что имеет право подрывать устои иудейской веры. Новое сообщество учеников Иисуса состояло из людей, которые, подобно Ему Самому, игнорировали фарисейское понимание праведности (Деян. 4:13). «Защита» Стефана была на самом деле осуждением закона, так как он заявлял, что закон никогда не способствовал покорности Богу (Деян. 7:35 и далее). Эти люди утверждали, что Иисус на самом деле был Мессией, а они — народом Мессии. Совершенно ясно, что фарисеям оба эти заявления казались ложными.

В иудейское представление о Мессии не входила Его смерть от рук ненавистных врагов Божьего народа. Мессия «покорит языческие народы, чтобы служили Ему под игом Его... и очистит Иерусалим, сделав его святым, как прежде» (Пс. Сол. 17:32). «И соберет Он вместе святой народ, который поведет к праведности» (Пс. Сол. 17:28). «Те, кто ходит в праведности Его заповедей, в законе, который Он дал, будут жить. Благочестивые Господа будут жить вечно» (Пс. Сол. 14:1-2). Следовательно, Иисус не мог быть Мессией, и Его ученики не

могли быть народом Мессии. Если бы их заявления были правдой, основы иудаизма как религии оказались бы ложью.<sup>1171</sup> Итак, само существование церкви с ее претензией на звание народа Мессии представляло угрозу для иудаизма. Раввин Савл был уверен, что следует воле Бога и ревностно исполняет Его Слово, стараясь сокрушить это новое движение.

### *Павел как христианин*

Но случилось одно событие, полностью изменившее мировоззрение Павла. Чтобы понять, как это произошло, мы проанализируем три самых важных момента, относящихся к его апостольской миссии: он провозглашал Христа, Которого раньше преследовал; он был убежден, что его задача — нести Благою Весть язычникам; и он проповедовал оправдание верой, независимо и вопреки делам закона.

Насколько мы можем судить по имеющимся данным, полная трансформация его взглядов произошла не постепенно, не в результате исследований, размышлений, споров и доказательств, но, по сути дела, внезапно, когда он направлялся в Дамаск. «Обращение» Павла представляет собой проблему для историков, которые пытаются объяснить это событие, оставаясь в рамках стандартного человеческого опыта. Три рассказа об обращении Павла в Деяниях отличаются некоторыми деталями (Деян. 9:1-9; 22:6-16; 26:12-18), но везде говорится, что Савл увидел в небесах яркий свет, упал на землю, услышал голос, назвавший Себя Иисусом, и ослеп.<sup>1172</sup> Иногда это трактовали как эпилептический припадок,<sup>1173</sup> чаще — как разрешение глубокого внутреннего конфликта, пережитого иудеем Савлом. Ученые полагают, что Рим. 7 отражает внутреннюю неприязнь иудея Савла к закону. Внешне он был гордым и безупречным приверженцем закона, но в душе испытывал замешательство и беспокойство. Поведение мученика Стефана обеспокоило его еще больше, и в глубине души, в «подсознании» (Гогель), он знал, что христиане правы. Этот внутренний конфликт разрешился по дороге в Дамаск, когда с ним случилось видение, которое сам Павел объяснил как явление Господа, а мы сегодня можем истолковать в свете психологии религии.<sup>1174</sup> Однако психологическое объяснение можно опровергнуть на основании собственного свидетельства Павла: соблюдение закона было для него источником гордости и похвальбы (Флп. 3:4,7; Рим. 2:13,23), и в тексте не так уж много свидетельств, чтобы предположить возможность такого психологического конфликта. Сам Павел

<sup>1171</sup> M. Dibelius and W.G. Kümmel, *Paul* (1953), 51.

<sup>1172</sup> В третьем рассказе слепота не упоминается.

<sup>1173</sup> J. Klausner, *From Jesus to Paul*, 326-30.

<sup>1174</sup> Психологическое толкование см. в: A. Deissmann, *Paul* (1926), 131; M. Goguel, *The Birth of Christianity* (1953), 81-86; W.L. Knox, *St. Paul and the Church of Jerusalem* (1925), 60, 98; W. Baird, *Paul's Message and Mission* (1960), 57ff.; D.J. Selby, *Toward the Understanding of Paul* (1962), 162f.

ничего не говорит о расстройстве, отчаянии или колебаниях. Его обращение было внезапным изменением отношения к Иисусу, Его ученикам и закону; поэтому многие ученые отказались от психологического объяснения и приняли свидетельство Павла, хоть объяснить его они и не могут.<sup>1175</sup>

Когда мы задаем себе вопрос: что же произошло? — надо либо становиться богословом, либо признаваться в полной неспособности на него ответить. Историк как таковой не может допустить воскресения, вознесения и прославления Иисуса, а также возможности явления такой прославленной личности людям в рамках истории. Поэтому адекватного исторического, т. е. человеческого, объяснения того, что случилось с Савлом по дороге в Дамаск, не существует. Сознаться в том, что обнаружить психологических предпосылок мы не можем, и все же настаивать на том, что процесс был физическим,<sup>1176</sup> значит, рассуждать ненаучно. Историк может сказать только: «Мы вынуждены прийти к выводу, что в результате пережитого по дороге в Дамаск фарисей и гонитель христианства стал учеником Христа, причем причина этой перемены нам неясна».<sup>1177</sup> Однако тот же ученый пишет: «Для верующих не было сомнения, что такое внезапное преобразование врага христиан в апостола Христа произошло в результате особого воздействия Бога, и вследствие этого деяния Павел начал служение Господу. Это все, что мы можем сказать об обращении Павла».<sup>1178</sup>

Экзистенциалисты отождествляют явление Христа с новым восприятием себя. «Обращение Павла перевернуло его прежнее самосознание, поставленное под сомнение христианской вестью, и он переосмыслил цель своего существования заново».<sup>1179</sup> Понятно, что пережитое им по дороге в Дамаск привело Павла к переосмыслению собственного существования и отношений с Богом и миром; но это новое понимание — не суть, но следствие того, что произошло. Для того чтобы представление Павла о себе изменилось, он должен был признать Иисуса как Сына Божьего.<sup>1180</sup>

<sup>1175</sup>W.G.Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus (1929)*, 139-60; R.Bultmann, «Paul», in *Existence and Faith*, ed. S.Ogden (1960), 113-16; A.C.Purdy, «Paul the Apostle», *IDB* 3:684ff.; M.Dibelius and W.G.Kümmel, *Paul*, 46ff.; J.Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (1959), 11-35; H.G.Wood, «The Conversion of St. Paul», *NTS* 1 (1955), 276-82; H.J.Schoeps, *Paul*, 53-55.

<sup>1176</sup>R.Bultmann, «Paul», in *Existence and Faith*, 114. Бультман не прав, когда говорит о «полном отсутствии биографических данных», потому что в Гал. 1:13-14 и Флп. 3:4-8 приводятся конкретные ссылки на биографию.

<sup>1177</sup>W.G.Kümmel, *Römer 7...*, 158.

<sup>1178</sup>*Ibid.*, 159f. Один еврейский ученый делает поразительное заявление: «Мы должны безоговорочно признать подлинность и объективность этой встречи... Историк религии должен признать, что вера Павла в явленного Сына Божьего — фактический результат встречи с распятым и вознесенным Иисусом из Назарета. Следовательно, надо признать и веру, вдохновившую Павла». H.J.Schoeps, *Paul*, 55.

<sup>1179</sup>R.Bultmann, «Paul», in *Existence and Faith*, 115. См. также *Theology*, 1:300-302.

Сам Павел утверждает, что по дороге в Дамаск ему явился воскресший прославленный Иисус, и ставит это явление в один ряд с явлениями, произошедшими в период сорока дней (1 Кор. 15:8). Он, как и другие апостолы, видел Господа Иисуса (1 Кор. 9:1). Он получил откровение Иисуса Христа<sup>1181</sup> (Гал. 1:12). Однако хотя Павел и считает это явление Иисуса равнозначным тем, что происходили в период сорока дней, он отмечает в нем нечто особенное — это отражено в словах «как некоему извергу» (*ektrōmati*, 1 Кор. 15:8). Строго говоря, речь идет не о позднем, а о преждевременном рождении, что в формальном плане противоречит выражению «после всех». Впрочем, термин можно понимать в общем смысле — как обозначающий несвоевременное рождение, произошедшее после того, как Иисус прекратил являться другим ученикам.<sup>1182</sup> Имеет значение также тот факт, что Павел различает это явление воскресенного Христа и другие свои экстатические видения (2 Кор. 12). Явление Павлу на дороге в Дамаск было последним явлением Христа; оно не повторится, в то время как откровения, о которых идет речь во 2 Коринфянам, достаточно часты. По дороге в Дамаск он увидел Господа; в видениях он слышал «неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12:4). Обращение Павла не может быть истолковано как первое подлинно мистическое переживание великого мистика.<sup>1183</sup> Итак, существует только одна реальная альтернатива: обращение Павла можно истолковать либо с точки зрения агностицизма — что не является решением проблемы, — либо как действительное явление Иисуса Христа, доступное органам чувств, как утверждает сам Павел. Только подлинное явление Иисуса могло убедить его, что Иисус воскрес из мертвых и, следовательно, является Мессией и Сыном Божиим. В данных обстоятельствах только это могло заставить полностью изменить свои взгляды.<sup>1184</sup>

«Обращение» — не лучшее слово для описания пережитого Павлом, так как этот термин для нас связан с психологическими моментами. Кроме того, Савл не обратился от неверия к вере, от греха к праведности, от безбожия к религии и даже из одной религии в другую, так как считал христианство подлинным иудаизмом. Он обратился от одного понимания праведности к другому — от праведности дел к праведности веры в Бога (Рим. 9:30 и далее).<sup>1185</sup> Явление Иисуса показало Павлу, что заявления христиан истинны; что Иисус воскрес из мертвых; следовательно, что Он должен быть Мессией, и не

<sup>1180</sup> H.G. Wood, in *NTS* 1 (1955), 281.

<sup>1181</sup> Объективный генитив.

<sup>1182</sup> J.Schneider, *TDNT* 2:466. Другие толкования см.: J.Munck, «Paulus Tanquam Abortivus», in *NT Essays*, ed. A.J.B.Higgins (1959), 180-93; T.Boman, «Paulus Abortivus», *StTh* 18 (1964), 46-50.

<sup>1183</sup> Так делает W.Prokulski, «The Conversion of Paul», *CBQ* 19 (1957), 453-73.

<sup>1184</sup> G.G.Findlay, «Paul the Apostle», *HDB* 3:703.

<sup>1185</sup> G.Bornkamm, «Paulus», *RGK*<sup>3</sup> 5:170.

просто Мессией, но Сыном Божиим (Деян. 9:20). Во всех трех рассказах об обращении Павла вознесенный Иисус отождествляет Себя с христианами: «Я Иисус, Которого ты гонишь» (Деян. 9:5). Это означало, что церковь, которую преследовал Савл, действительно народ Мессии. Но если люди, не соблюдающие закон в фарисейском понимании, — это народ Мессии, то и спасение не может исходить от закона; оно — дар Мессии. Получается, что если мессианское спасение даруется иудеям независимо от закона, то это спасение должно быть всеобщим и являться Божиим даром для всех людей. Вот внутренняя логика призвания Павла как апостола язычников, внушенная ему воскресшим Иисусом.

Понимание того, что Иисус действительно Мессия, коренным образом изменило представление Савла о значении закона в целом, потому что именно ревностное отношение к закону заставляло его ненавидеть христиан и их предполагаемого Мессию. Иисуса приговорили к смерти не безбожники и грешники, но убежденные, преданные Богу иудеи, считавшие, что защищают закон Божий. Именно иудеи распяли Иисуса на кресте.<sup>1186</sup> Если стремление Павла быть праведным согласно закону настолько ослепило его, что он не заметил подлинной праведности Бога в Мессии (Рим. 10:3), то соблюдение закона не может быть путем праведности. Именно эта уверенность привела Павла к мысли, что Иисус — конец закона и путь праведности (Рим. 10:4). Таким образом, все основные моменты богословия Павла — Иисус как Мессия, Благая Весть язычникам, оправдание верой в противовес делам Закона — основаны на опыте, полученном им по дороге в Дамаск.

### *Все новое*

Понимание того, что Иисус — это Мессия, обещанный в Ветхом Завете, побудило Павла пересмотреть свое понимание истории искупления. Он продолжал ожидать дня Господня, явления Мессии в славе и могуществе, установления эсхатологического Царства. Павел не отказался от иудейского представления о двух веках и греховности века текущего (Гал. 1:4). Бесовские силы довлеют над Божиим народом (Еф. 6:12 и далее), который по-прежнему подвержен физической немощи, болезням (Рим. 8:35 и далее; Флп. 2:26 и далее) и смерти (Рим. 8:10). Физический мир приходит в упадок (Рим. 8:21), и мирской дух человеческого общества сопротивляется Духу Божьему. Мир подлежит Божьему суду (1 Кор. 11:32). Верующие по-прежнему живут в мире и общаются с ним (1 Кор. 7:31), они не могут избегать людей этого мира (1 Кор. 5:11). Очевидно, что касается природы, истории и культуры, Царство Божье остается эсхатологическим упованием.

<sup>1186</sup> G. B. Caird, *The Apostolic Age* (1955), 122.

Однако если Иисус — Мессия и принес людям мессианское спасение, что-то изменилось. Царство Христово должно быть уже реальным, и Его народ живет в нем, хоть мир этого и не видит (Кол. 1:13). Его Царство здесь, потому что Иисус реально вступил в роль Мессии-Правителя; фактически Павел считал, что мессианское правление Иисуса начинается с Его воскресения и вознесения. Его правление не начинается с парусии и распространения на *telos*; оно начинается с воскресения и распространяется на *telos* посредством парусии (1 Кор. 15:23-25). Когда Он покорит всех врагов, Он снова передаст Свой престол Богу.

Это новое понимание мессианства Иисуса повлекло за собой радикальное изменение взглядов Павла на *Heilsgeschichte*, и теперь они резко отличались от иудейских. Внутри истории и этого мира, существующего в старом веке, произошли искупительные события, *по своей сути эсхатологические*, — в том смысле, что все раньше считали их относящимися к Веку Грядущему. Как мог воцариться Мессия, пока миром правил кесарь? Однако Павел был убежден в этом, как и все ранние христиане, причем последствия понимал лучше всех. Павел ясно видел, что воскресение Иисуса — эсхатологическое событие. Воскресение мертвых принадлежало последним временам, когда смерть прекратит свое существование (1 Кор. 15:52 и далее). И воскресение Иисуса означает, что это *эсхатологическое воскресение уже началось*.

Павел противопоставляет смерть, вошедшую в мир через человека, воскресению из мертвых, тоже вошедшему в мир через человека. Есть несколько этапов воскресения: Христос, первенец, представляет Собой первый этап воскресения; второй этап — это воскресение всех, кто будет принадлежать Христу к моменту Его пришествия (1 Кор. 15:21-23). Здесь важно, что воскресение Христа — это начало воскресения *вообще*, а не изолированное событие. Воскресение Иисуса — начало исполнения эсхатологических надежд. Воскресение мертвых — уже не отдельное событие, которое произойдет единожды в последние времена; воскресение разделилось по крайней мере на два этапа, первый из которых уже осуществился. Именно благодаря тому, что воскресение *вообще* уже началось, верующий во Христа знает, что в будущем его тоже ждет воскресение. Первый акт этой драмы эсхатологического воскресения отделен от остальной пьесы и помещен в историю нашего грешного века.

Это толкование подтверждается словом «первенец». Имеется в виду первый плод, начало сбора урожая. Первый плод — не синоним урожая вообще, но он больше, чем цвет, листья и зеленые плоды; зрелые плоды уже появились, их можно собирать; и так как есть эти *первые* плоды, можно быть уверенным, что скоро появится и весь урожай. Воскресение верующих относится к воскресению Иисуса,

как общий сбор урожая — к первым плодам. Качественно они идентичны; разница только количественная и временная.

Подобным образом Павел описывает жизнь в Духе как эсхатологическую реальность. В Ветхом Завете излияние Духа в плоть рассматривалось как эсхатологическое событие, сопровождающее пришествие дня Господня и мессианский суд и спасение (Иоииль 2:28-32). Для Павла полный опыт жизни в Святом Духе — будущее эсхатологическое событие, связанное с воскресением из мертвых, когда верующие облекутся «духовным телом» (1 Кор. 15:44). Духовное тело — это никоим образом не тело, состоящее из духа, как и душевное (*psychikos*) тело не состоит из *psychē*. Душевное тело предназначено для человеческой жизни (*psychē*); духовное же будет так проникнуто животворящим Божиим Духом, что тело это будет бессмертно, славно и могущественно. Иначе говоря, люди смогут полностью насладиться жизнью Духа только тогда, когда их природные смертные тела преобразятся так, что не будет больше смерти и слабости, будет только полнота вечной жизни. Совершенный опыт Духа — это искупление физического тела (Рим. 8:23). Именно в этом свете эсхатологического дара Святого Духа Павел рассматривает текущее наделение Духом. Мы уже получили «первые плоды Духа» (Рим. 8:23). Пребывание Духа в нас, как и воскресение Иисуса, — начало наслаждения эсхатологическими событиями, которые полностью свершатся только в будущем.

В другом месте Павел описывает то же самое эсхатологическое наслаждение Святым Духом в качестве залога. Бог послал нам обещанного Святого Духа как «залог наследия нашего, для искупления удела [Его]» (Еф. 1:14; см. также 2 Кор. 1:22; 5:5). Здесь Святой Дух определяется словом *arrabōn*, обозначающим предоплату или первый взнос, гарантирующий заключение сделки. Термин *arrabōn* означает обещание, но не только; это также исполнение обещания. Уплаченный залог гарантирует полную уплату в будущем и представляет собой частичную уплату в настоящем. Таким образом, дар Духа в настоящем веке — это залог или предоплата, одновременно гарантирующая, что мы получим будущее эсхатологическое наследие, которое будет дано нам в момент воскресения. Опять же эсхатологический дар делится на две части, первая из которых — текущий опыт, но полностью он остается предметом будущей эсхатологической реализации. Воскресение принадлежит как истории, так и эсхатологии; жизнь Духа — и опыт, и надежда; Царство Божье — и настоящее, и будущее; благословения Века Грядущего в своей полноте остаются предметом надежд и ожиданий; но эти же самые благословения частично присутствуют и в нашем грешном веке, благодаря модификации их структуры и превращению их во Христе в предмет текущего опыта христиан.

Обращение Павла означало для него самого осознание того, что эсхатологические события каким-то образом реально начались, внутри истории — текущего грешного века. Мессия уже царствует; воскресение началось; эсхатологический дар Духа уже дан нам; но пришествие Мессии, воскресение и эсхатологическое спасение остаются в будущем. Это убеждение требовало модификации системы двух веков, по крайней мере для верующих. Христос пожертвовал Собой ради избавления нас от этого века зла (Гал. 1:4). Те, кто пребывает во Христе в этом веке, уже не должны к этому веку приспособливаться. Их поведение и нормы жизни должны быть иными; их преображает пребывающий в них эсхатологический дар Духа (Рим. 12:1-2). Для верующего «последние века» уже настали (*ta telē tōn aiōnōn*, 1 Кор. 10:11).

Возможно, это необычное выражение как раз и призвано обозначить, что два века — этот век и Век Грядущий — пересекаются, что первая часть Века Грядущего накладывается на этот старый век, так что период между воскресением и парусией — это некий промежуток «между веками» или, что точнее, принадлежащий обоим векам. Слово *telē* обозначает «рубеж между двумя линиями, для первой из которых он — завершение, а для второй — начало» по отношению к двум векам.<sup>1187</sup> Эта мысль весьма привлекательна и соответствует ходу рассуждений Павла. Однако так как, судя по контексту, речь идет об отношении ветхозаветной истории к христианству, лучше понимать *telē* в телеологическом, а не в темпоральном смысле, в особенности потому, что иногда форма множественного числа *telē* является чисто формальной.<sup>1188</sup> Форма множественного числа определяет время, введенное Христом, как момент свершения истории.<sup>1189</sup> Однако природа этого свершения состоит в том, что Мессия пришел и начал править, воскресение началось, эсхатологический дар Духа излит. Поразительно, что эти эсхатологические события происходят до дня Господня, до начала Грядущего Века, посреди нынешнего века зла. Обо всей вере Павла, а не только о 1 Кор. 10:11, можно было бы сказать: «Конец старого века и рассвет нового пришел в общество удивительным образом, доступный только взгляду верующих».<sup>1190</sup>

<sup>1187</sup> J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (1910), 254; см. это толкование в: W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch* (1937<sup>3</sup>), 45; J. Hering, *First Corinthians* (1962), 89, «Мы находимся на стыке двух миров»; C. J. Craig, *1B 10:111*, «Это промежуток времени между веками»; O. Michel, *TDNT* 3:625; J. Marsh, *The Fullness of Time* (1952), 32; G. A. F. Knight, *Law and Grace* (1962), 83. Шепс говорит о «смешении двух веков»: H. J. Schoeps, *Paul*, 99. См. также: C. K. Barrett, *SJTh* 6 (1953), 147.

<sup>1188</sup> См. Arndt and Gingrich, *A Greek-English Lexicon* (1957), 27. В четвертом и пятом немецких изданиях словаря Бауэра выражена точка зрения, на которую мы указывали в предыдущей сноске.

<sup>1189</sup> См. Евр. 9:26 — *synteleia tōn aiōnōn*; см. также: Зав. Лев. 10:2. Фраза *ta telē tōn aiōnōn* встречается в Зав. Лев. 14:1 и обозначает просто последние дни истории.

<sup>1190</sup> O. Michel, *TDNT* 3:625.



Не обязательно делать отсюда вывод, что Павел понимал этот новый век как эквивалент ожидавшегося иудеями дня Мессии, который иногда считали предшествующим Веку Грядущему. Напротив, Иисус явился как Мессия до ожидаемого дня Мессии. Его смерть и воскресение не предполагались традиционной эсхатологией. Посредством воскресения Иисуса силы сверхъестественного мира, Века Грядущего, уже действуют на мир творения. «С воскресением Иисуса сверхъестественный мир уже начал существовать, хоть он еще и не явлен». <sup>1191</sup>

Новое понимание Павлом искупительной истории формулируется во 2 Кор. 5:16-17. «Потому отныне мы никого не знаем по плоти; если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем. Итак, кто во Христе, [тот] новая тварь; древнее прошло, теперь все новое». Благодаря мессианским деяниям Христа на кресте (2 Кор. 5:15,19) у людей появилась возможность нового типа существования: «во Христе». Это значит существование в царстве нового порядка. Само понятие новизны — эсхатологическое. Библия рассматривает Божий искупительный замысел как совершающийся на новых небесах и новой земле (Ис. 65:17; Отк. 21:1; 2 Пет. 3:11), в Новом Иерусалиме (Отк. 3:12; 21:2), с новым вином для эсхатологического пира (Мк. 14:25), новым именем для искупленных (Отк. 2:17; 3:12), новой песней искупления (Ис. 42:10; Отк. 5:9; 14:3). Это искупление можно обозначить одной фразой: «Се, творю все новое» (Отк. 21:5; Ис. 43:19). Павел утверждает, что *во Христе новое уже настало*, хотя прежний век еще не окончен. <sup>1192</sup>

Существование в новом веке влечет за собой новое понимание и толкование человеческого опыта вообще. До того как Павел стал христианином, когда он был иудейским раввином, он знал всех людей *kata sarka*. Его мировоззрение, его ценности, его представление о других были «чисто человеческими» (RSV), соответствовали плотским, мирским стандартам. Павел называет свою жизнь в иудаизме жизнью во плоти. <sup>1193</sup> Как ревностный фарисей, Савл гордился своей верностью закону; он хвалился своей праведностью; с сожалением и неприязнью относился он к тем нечистым иудеям, которые пренебрегали законом (*'ammê hā'āres*); и ненавидел язычников за идолопоклонство и разврат. Ко Христу он относился так же. Знать Христа *kata sarka* <sup>1194</sup> — значит относиться к Нему как к богохульнику, называющему себя Мессией, как к нарушителю закона в фарисейском понимании, который заслуживал смерти. Павел преследовал цер-

<sup>1191</sup> A. Schweitzer, *The Mysticism of St. Paul*, 99. Этот момент мысли Павла хорошо понимал Швейцер, хоть он и делает из этого неприемлемые выводы. См. также W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 285ff.; H. J. Schoeps, *Paul*, 97ff.

<sup>1192</sup> J. Behm, *TDNT* 3:449; R. A. Harrisville, *The Concept of Newness in the NT* (1960).

<sup>1193</sup> См. Гал. 6:14-15, где обрезание относится к «миру», правила которого Павел больше не должен соблюдать, потому что умер вместе со Христом для этого мира.

<sup>1194</sup> Очевидно, это сочетание относится к глаголу «знать», а не ко Христу.

ковь, потому что видел Иисуса только глазами иудея.<sup>1195</sup> После происшествия на дороге в Дамаск Павел стал видеть мир иначе. Теперь он знал, что Иисус — Мессия, Сын Божий, начавший новый век, требующий от Павла нового отношения к людям. Теперь он не делил их на иудеев и греков, рабов и свободных. Эти отличия, хоть они и реальны, не имели больше значения. Всех этих людей любит Бог, за них умер Христос, и он, Павел, должен нести им Благую Весть о новой жизни во Христе.

### Центр богословия Павла

Существует ли некий объединяющий принцип, на котором строится богословие Павла? Обычно ученые обращали особое внимание на оправдание верой или мистический опыт пребывания во Христе. Под влиянием Реформации многие считали оправдание верой сутью мысли Павла. В недавнее время некоторые исследователи выступили против такого значения оправдания. Врейде настаивает, что всю веру Павла можно бы объяснить, упомянув об оправдании, разве что при обсуждении закона.<sup>1196</sup> Швейцер, обнаруживший значение эсхатологии для Павла, считал оправдание верой отправным пунктом, ведущим к неправильному пониманию Павла, полагая, что само это учение — момент второстепенный. Центральное же понятие богословия Павла — мистическое пребывание во Христе, воспринимаемое в квазифизических терминах.<sup>1197</sup> Эндрюс вслед за Сабатье описывает оправдание как «юридическое и внутреннее понятие», так что трудно становится более возвышенно и тонко определить вмененную праведность.<sup>1198</sup> Стюарт не так безоговорочно принижает значение оправдания, но считает, что центральная идея Павла заключается скорее в единении со Христом, чем в оправдании.<sup>1199</sup> Дейвис вслед за Врейде и Швейцером считает, что идея оправдания представляла собой лишь полемику против сторонников иудейства, которая не была основополагающей для мысли Павла. Основная же его идея — это скорее понимание пришествия сил нового века, доказательством которого было сошествие Духа.<sup>1200</sup>

Наше понимание богословия Павла, обрисованное выше, соответствует представлению Дейвиса: в центре мысли Павла была идея реализации грядущего нового века искупления посредством деяний Христа. Один ученый-реформат указал, что опасно делать оправдание верой главным учением, и опасность заключается в том, что так можно лишить послание Павла его «динамики искупительной

<sup>1195</sup> А. Оепке, «Irrwege in der neueren Paulusforschung», *TZL* 77 (1952), 454.

<sup>1196</sup> W. Wrede, *Paul* (1907), 123.

<sup>1197</sup> A. Schweitzer, *The Mysticism of St. Paul*, 220.

<sup>1198</sup> E. Andrews, *The Meaning of Christ for Paul* (1949), 65.

<sup>1199</sup> J. S. Stewart, *A Man in Christ* (1935).

<sup>1200</sup> W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 222.

истории» и превратить его во вневременное рассмотрение индивидуального оправдания.<sup>1201</sup> Объединяющий центр богословия Павла — это, скорее всего, искупительные деяния Христа как центр истории искупления. «Основной мотив всей керигмы Нового Завета — исполнение исторического искупления, которое началось с пришествия Христа».<sup>1202</sup> Богословие Павла — это разъяснение новых фактов искупления; общая черта всех его богословских идей заключается в их связи с исторической деятельностью Бога, осуществляющего спасение во Христе.<sup>1203</sup> Значение Христа — это начало нового века спасения. В смерти и воскресении Христа были исполнены ветхозаветные обещания мессианского спасения, и произошло это в рамках старого века. Новый век начался в рамках старого; но этот новый век должен будет преобразить старый. Вот почему послание Павла — это как реализованная, так и футуристическая эсхатология.

Правильное понимание нового века во Христе дает нам возможность разрешить противоречие между оправданием и «мистицизмом», или новой жизнью во Христе, так как одно не исключает другого. Позже мы покажем, что оправдание по сути своей эсхатологично; но даже эсхатологический дар Духа был дан нам в истории благодаря воскресению и прославлению Христа, так что и эсхатологический суд в принципе произошел в момент смерти Христовой. И оправдание — праведным судьей — и дар Святого Духа принадлежат к Веку Грядущему, но вошли в текущий опыт людей в лице Христа.

Такое понимание искупления Павлом приводит к резкому противопоставлению его учения и иудаизма. Будучи иудеем, Павел считал, что откровение в своей полноте содержится в законе. В этом веке ничего больше, кроме закона, от Бога ожидать не следует. Бог больше не давал активных откровений о Себе, ни в пророческом слове, ни в исторических событиях. Закон — единственное откровение. По дороге в Дамаск Павел понял, что весть ранних христиан, которую он так упорно отвергал, истинна; что Бог снова активно явил Себя и спасение в историческом событии — через Иисуса из Назарета. Одним словом, Павел по-новому взглянул на откровение; или можно сказать, что он снова открыл для себя пророческое понимание откровения как искупительных деяний Бога, истолкованных в пророческом слове. «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5:19). Обращение Павла — это обретение им ощущения искупительной истории, которое иудаизм утратил. Явление ему Христа вынудило его отвлечься от закона Моисея, обратить внимание на завет, данный Аврааму, и увидеть его исполнение в недавних событиях, в лице и деяниях Иисуса.

<sup>1201</sup> H. M. Ridderbos, *Paul and Jesus* (1958), 63.

<sup>1202</sup> *Ibid.*, 67. См. всю главу, там прекрасно изложено толкование с позиций *Heilsgeschichte*.

<sup>1203</sup> M. Dibelius and W. G. Kümmel, *Paul*, 123.

## 29. Источники мысли Павла

Литература: J.G. Machen, *The Origin of Paul's Religion* (1921); H. Ridderbos, *Paul and Jesus* (1958); A.M. Hunter, *Paul and His Predecessors* (rev. ed., 1961); F.F. Bruce, *Paul and Jesus* (1974); J.W. Fraser, *Jesus and Paul* (1974); E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (1977); W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1980<sup>4</sup>); S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (1984<sup>2</sup>); A.J. Wedderburn (ed.), *Paul and Jesus: Collected Essays* (1989); A. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (1990); M. Hengel, *The Pre-Christian Paul* (1991).

### *Природа наших источников*

К счастью, у нас есть достаточное количество первоисточников, написанных собственной рукой Павла.<sup>1204</sup> Девять из тринадцати посланий, автором которых по традиции считается Павел, сейчас признаны подлинными. Многие ученые полагают, что Послание к ефесянам написано не Павлом, а одним из его учеников, в подражание Колоссянам.<sup>1205</sup> Но аргументы, доказывающие, что его автор не Павел, недостаточно веские.<sup>1206</sup> Проблема с тремя пастырскими посланиями сложнее, так как их литературный стиль в значительной степени отличается от стиля тех произведений, принадлежность которых Павлу не оспаривается, а доктринальные акценты совсем иные, в особенности в том, что касается еkkлeзиологии. Однако те, кто считает, что сам Павел не был их автором, обычно признают, что материал этих посланий принадлежит Павлу. Так как богословские акценты расставлены иначе, даже если мы признаем авторство Павла,<sup>1207</sup> то все равно будем пользоваться материалами пастырских

<sup>1204</sup> Мы не хотим опровергнуть то обстоятельство, что Павел, как известно, обычно пользовался услугами писца, которому диктовал свои послания, но часто он завершал их несколькими фразами, написанными от руки. См.: Рим. 16:22; 1 Кор. 16:21; Гал. 6:11; Кол. 4:18; 2 Фес. 2:17.

<sup>1205</sup> C. L. Milton, *The Epistle to the Ephesians* (1951).

<sup>1206</sup> См. вступительные статьи W.G. Kümmel (1966), D. Guthrie (1961), E. F. Harrison (1964).

<sup>1207</sup> См.: L. Goppelt, *The Apostolic and Post-Apostolic Times* (1970), 71; W. M. Ramsay, *The Cities of St. Paul* (1948), 149, а также: E. E. Ellis, «The Authorship of the Pastorals», in *Paul and His Recent Interpreters* (1961), 49-57.

посланий критически. Мы будем ссылаться на них только в том случае, когда их богословие соответствует обычному богословию Павла, отмечая иначе расставленные доктринальные акценты.<sup>1208</sup>

Исследователь богословия Павла сталкивается с определенными трудностями, когда пытается воссоздать его богословские воззрения, так как послания — не богословские трактаты и не литературные произведения, но «нелитературная», живая, личная переписка, проникнутая глубоким чувством к христианским сообществам, которые в большинстве своем были основаны самим Павлом.<sup>1209</sup> Некоторые ученые поэтому принижают важность богословия Павла и видят в нем скорее выдающегося религиозного деятеля, чем богослова.<sup>1210</sup> Очевидно, что Павел не оставил церкви систематического богословия и систематическим богословом его назвать нельзя, в том смысле, что он не создал сознательно последовательной, уравновешенной, продуманной системы, в отличие от современных богословов; тем не менее Павел был богословом по своим иудейским корням<sup>1211</sup> и явно пытался осмыслить последствия искупительных деяний Бога во Христе настолько, насколько того требовали нужды церкви. Поэтому мы не можем говорить о богословии Павла как об абстрактной, теоретической, спекулятивной системе; но мы можем признать, что богословие Павла — это истолкование значения личности и деяний Христа и их практической связи с жизнью христиан, как индивидуальной, так и коллективной. Поэтому не следует разграничивать богословие Павла и его веру, как нечто умозрительное и практику. Для Павла богословие и вера неразрывно связаны.<sup>1212</sup> Павел был мыслителем-богословом, и его богословскими «понятиями» были истины о Боге, человечестве и мире, об отстранении мира от Бога и Божьих деяниях во Христе, призванных вернуть мир к Нему.

Послания Павла — это *ad hoc* переписка, которая обычно велась в связи с конкретными обстоятельствами в церквях, основанных Павлом, и это определенным образом ограничивает сферу нашего изучения его мысли, прежде всего в том, что мысль его нам известна *не полностью*. Многие исследователи воззрений Павла исходили из предпосылки, что в его трудах отражены все его идеи, а если какая-то важная проблема не освещалась, они утверждали, что в богословии Павла ей места не было. Это опасный подход; аргументировать тем, о чем не сказано, можно только с большой осторожностью. Многие

<sup>1208</sup> \* Существуют также сомнения, был ли Павел автором Колоссянам и 2 Фессалоникийцам. Однозначно доказано авторство только семи посланий: Галатам, Римлянам, 1 и 2 Коринфянам, Филиппийцам, 1 Фессалоникийцам и Филимону. Но на рассматриваемом здесь богословии Павла это практически не отражается.

<sup>1209</sup> По поводу «нелитературного», неформального характера переписки Павла см. A. Deissmann, *Paul* (1926), 8ff.; *Light from the Ancient East* (1922), 234ff.

<sup>1210</sup> A. Deissmann, *Paul*, 6f.

<sup>1211</sup> M. Dibelius and W.G. Kümmel, *Paul* (1953), 103.

<sup>1212</sup> Это доказывает J. Stewart, «Paul or Paulinism», in *A Man in Christ* (1935), 1-31.

темы обсуждаются Павлом только потому, что конкретная церковь в данный момент нуждалась в его наставлениях. Послание к римлянам — единственное, где речь идет не о какой-то конкретной местной проблеме.<sup>1213</sup> Павел писал это послание в ожидании поездки в Рим (Рим. 15:22-33), и оно ближе всего к последовательной формулировке его послания. Однако это не исчерпывающее изложение, а только самая суть Благой Вести. Практически ничего не говорится о церкви. Эсхатология встречается только эпизодически. Присутствуют важные упоминания о личности Христа (например, Рим. 1:3-4), но подробного обсуждения этой темы, как в Флп. 2, здесь нет.

Некоторые из наиболее трудных проблем, которые обсуждают современные богословы в связи с посланиями Павла, скорее всего объясняются живым историческим контекстом, в котором они создавались. Мы никогда не узнали бы, что думает Павел о воскресении, если бы в нем не сомневались коринфяне. Мы пришли бы к выводу, что Павел ничего не знал о вечере Господней, если бы коринфское собрание не злоупотребляло ею. Иначе говоря, мы могли бы сказать, что вообще получили какие бы то ни было сведения о воззрениях Павла благодаря «историческим случайностям», которые заставили его разрешать разные проблемы, доктринального и практического плана, связанные с жизнедеятельностью церквей.

В результате какие-то вопросы так и не возникли и не потребовали от Павла откликнуться на них. Павел нигде не говорит, что он думает о судьбе грешников. Он много рассказывает о судьбе тех, кто во Христе, кто станет Его сонаследником в воскресении, но только потому, что фессалоникийцы беспокоились о судьбе верующих, умерших до возвращения Господа (1 Фес. 4:13), а некоторые коринфяне отрицали телесное воскресение (1 Кор. 15:12). Очевидно, судьба тех, кто не был во Христе, никого особо не беспокоила. Насколько полнее было бы наше знание об эсхатологии Павла, если бы в одной из его церквей группа обращенных из синагоги сохранила бы иудейскую веру некоторых иудеев в нечто вроде чистилища для тех, кто грешил, но грехи их были не очень тяжкими,<sup>1214</sup> и что каким-то образом те, кто не слышал вести о Христе и потому не отверг ее, еще могут спастись после смерти.

Очевидно, что жизненно важный для наших критиков вопрос — а именно, проблема исторического Иисуса — никогда не ставил в ту или иную верующих церквей Павла. Из того, что Павел мало говорит об Иисусе, богословы сделали вывод, что Павел мало знал о Нем и не был знаком с евангельским преданием о Его жизни.<sup>1215</sup> Но тот факт,

<sup>1213</sup> \* Сейчас этот вывод считается спорным. См.: *The Romans Debate*, ed. K.P. Donfried (revised ed., Peabody, MA, 1991) и A.J.M. Wedderburn, *The Reasons for Romans* (Edinburgh, 1988).

<sup>1214</sup> G.F. Moore, *Judaism* (1927), 2:318.

<sup>1215</sup> R. Bultmann, *Theology*, 1:188.

что Павел практически не упоминает евангельского предания, вовсе не значит, что он не был с ним знаком, а значит только, что в таком упоминании не было необходимости. Факты земного служения Иисуса, Его учение и чудеса, даже Его личность и характер никак не затрагиваются в Павловом послании искупления (см. объяснение этого факта ниже, на с. 482 и далее), и никого не интересовала подлинность предания, которое было известно Павлу. Однако теоретически мы можем заключить, что если бы некоторые из учеников кумранского Учителя Праведности приняли Благую Весть, но распространили в Павловых церквях представление о том, что Иисус провел несколько лет Своей жизни, о которых у нас нет сведений, в Кумране, т. е. был реинкарнацией Учителя Праведности<sup>1216</sup> или должен был с ним отождествляться,<sup>1217</sup> тогда мы, скорее всего, обнаружили бы в посланиях Павла опровержение ошибочности этих представлений и какую-то информацию об исторической жизни и личности Иисуса. Но такие проблемы не возникали, и Павел молчит об этом. Мы можем восстанавливать мысль Павла только на основании высказанных им идей; умалчивание не означает незнания.

Другая проблема, с которой сталкивается современный исследователь, — это незнание нами исторического контекста многих из высказываний Павла. В одном из самых первых посланий он весьма загадочно упоминает о событиях, предшествующих Дню Господа: бунте, человеке греха, который воссядет в храме Божьем, и неких силах мрака, которые надо будет преодолеть (2 Фес. 2:3 и далее). В середине этого непонятного отрывка есть слова: «Не помните ли, что я, еще находясь у вас, говорил вам это?» (2 Фес. 2:5). Современные толкователи не могут найти источников этого устного наставления и способны только строить догадки об истинном значении слов Павла. Есть и другие загадочные высказывания, например о крещении мертвых (1 Кор. 15:29) и указаний для «дев» (1 Кор. 7:36 и далее), которые трудно понять вне исторического контекста.

### *Отношение Павла к собственному посланию*

До сих пор мы рассматривали систему взглядов Павла только с исторической точки зрения, как рассматривали бы воззрения любого из авторов древности. Такой подход неизбежен, потому что истоки мысли Павла увязаны с сугубо конкретными историческими обстоятельствами и должны изучаться в этом контексте. Когда к посланиям Павла применяют метод «доказательство-текст», т. е. рассматривают их как непосредственные откровения сверхъестественной воли Бога, сообщающие людям вечные, безвременные истины, которые нужно только систематизировать для получения исчерпывающего богосло-

<sup>1216</sup> A. Dupont-Sommer, *The Jewish Sect of Qumran and the Essenes* (1954), 160ff.

<sup>1217</sup> J.L. Teicher, «Jesus and the Habbakkuk Scroll», *Journal of Jewish Studies* 3 (1951), 53-55.

вия, очевидно, не принимают во внимания те средства, которые Богу было угодно использовать для передачи людям Своего Слова. Мы предполагаем, что послания Павла принадлежат истории, поэтому их следует изучать как часть истории древних религий. Однако при этом возникает следующий вопрос: можем ли мы говорить о *богословии* Павла? Является ли это «богословие» лишь дисциплиной, описывающей верования ранних христиан,<sup>1218</sup> или же Богу было угодно сообщить ранней церкви Свою всевышнюю волю искупления через Павла как выдающуюся личность?

Не может быть сомнений в том, как Павел ответил бы на этот вопрос, потому что в его посланиях отражается его вера в божественные полномочия, в свете которых и следует понимать все его богословские взгляды. Павел претендует на такое понимание замысла и воли Божьей, что на чисто человеческом уровне это кажется просто самонадеянностью. Говоря о вопросе брака, он высказывает свое мнение так, словно оно является мнением Самого Господа (1 Кор. 7:10,12). Он сообщает коринфянам, что те из них, кто считает себя духовными людьми, т.е. те, кем руководит Дух Божий, должны признать, что его писания отражают волю Самого Бога. Тех же, кто не желает этого признавать, Павел осуждает, веля не признавать этого человека (1 Кор. 14:37 и далее), что, вероятно, значит, что человек этот не знает Бога.<sup>1219</sup> Он хвалится своим авторитетом (2 Кор. 10:8) и противопоставляет себя коринфским учителям, так как знает волю Божью (2 Кор. 11:6). Он призывает проклятие на тех, кто проповедует Благоую Весть не в соответствии с его словами (Гал. 1:6 и далее). Он велит фессалоникийцам исключать из сообщества тех, кто не подчиняется его инструкциям (2 Фес. 3:14). Он ждет, что его будут уважать, что ему будут повиноваться, поступать в соответствии с его многочисленными наставлениями (2 Кор. 2:9; 8:8), и убежден, что Бог еще докажет несогласным с ним его правоту (Флп. 3:15).

Если рассматривать поведение Павла с чисто человеческой точки зрения, может действительно показаться, что он «чрезвычайно суров по отношению к оппонентам» и говорит «с резкостью фанатика», «проявляя крайнюю нетерпимость».<sup>1220</sup> Но эта поверхностная оценка не учитывает того, что Павел писал не от себя лично, а сознавая, что призван Богом и облечен властью апостола. Он считает, что ему вверено Слово Божье и он изрекает волю вознесенного Христа. Он видит разницу между волей Бога и своим собственным суждением (1 Кор. 7:6,25; 2 Кор. 8:10), хоть и лично в своих суждениях он руководствуется наставлениями Святого Духа (1 Кор. 7:40).

<sup>1218</sup> K. Stendhal, «Method in the Study of Biblical Theology», in *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J. P. Hyatt (1965), 196ff.

<sup>1219</sup> См.: 2 Тим. 2:19; Мф. 7:23. См.: J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (1910), 343; F. W. Grosheide, *First Corinthians* (1953), 344f.

<sup>1220</sup> A. Deissmann, *Paul*, 67.



### Павел как апостол

Павел воспринимал апостольскую власть не как личное приобретение, но как нечто, доверенное ему Господом.<sup>1221</sup> Иисус избрал двенадцать из Своих учеников, чтобы те были с Ним и несли миру Его послание.<sup>1222</sup> Слово *apostolos*, которое используется по отношению к этим двенадцати в евангелиях (Мк. 6:30 и параллельные), — не титул, а описание их функций как посланцев Иисуса.<sup>1223</sup> В ранней церкви двенадцать апостолов составили совет авторитетных вождей церкви. Мы не можем точно восстановить историческую обстановку, но нам представляется понятным, что круг апостолов расширился и в него были приняты и другие, например брат Иисуса Иаков (Гал. 1:19), Андроник и Юний (Рим. 16:7), возможно, Сильван (1 Фес. 2:6; Деян. 17:10), Варнава и Павел (Деян. 14:4,14). Понятно также, что люди, претендовавшие на звание апостолов, мешали Павлу в Коринфе (2 Кор. 11:5,13; 12:11), но Павел утверждает, что их претензии необоснованны.

Сам же апостол Павел претендовал на обладание высокой властью. Пережитое им на пути в Дамаск не только привело к признанию им Иисуса как воскресшего и вознесенного Мессии — он был призван Богом для выполнения конкретной миссии. Это подтверждается рассказами о его обращении в Книге Деяний (Деян. 9:15-16; 22:15; 26:17-18) и собственными словами Павла. Бог избрал его еще до рождения для проповеди Благой Вести язычникам (Гал. 1:15 и далее). Осознание того, что он выполняет божественную миссию, пронизывает все его послания. Он — апостол язычников, но и иудеев он также призывает к вере (Рим. 11:13-14). Это поручение он избрал не сам, проповедовать Евангелие его обязал Бог (1 Кор. 9:16 и далее).<sup>1224</sup> После своего первого путешествия в языческий мир, когда иудеи не поддержали Благоую Весть, миссия Павла как апостола язычников подтвердилась и была признана иерусалимской церковью, в том числе другими апостолами — Иаковом, Петром и Иоанном (Гал. 2:7-9).

<sup>1221</sup> Об апостолах в ранней церкви см.: J.B.Lightfoot, «The Name and Office of an Apostle», *Galatians* (1865), 92-101; K.H.Rengstorf in *TDNT* 1:407-47; R.N.Flew, *Jesus and His Church* (1943), 130-38; T.W.Manson, *The Church's Ministry* (1948), 31-52; V.Taylor, «The Twelve and the Apostles», *Mark* (1952), 619-27; H.F. von Campenhausen, «Der urchristliche Apostelbegriff», *StTh* 1 (1947), 96-130; H.Mosbech, «Apostolos in the NT», *StTh* 2 (1948), 166-200; J.Munck, «Paul, the Apostles and the Twelve», *StTh* 3 (1949), 96-110; E.Lohse, «Ursprung und Prägung des christlichen Apostelates», *TZ* 9 (1953), 259-75.

<sup>1222</sup> К.Н.Ренгсторф in *TDNT* 2:321-28.

<sup>1223</sup> У Луки несколько раз употребляются синонимичные термины. Само слово обозначает «посланник» или «вестник» (2 Кор. 8:23; Флп. 2:25) и превращается в специальный термин только у христиан.

<sup>1224</sup> См. также: Рим. 15:16; 1 Кор. 3:10; 2 Кор. 3:6; Еф. 3:7; 6:20; Кол. 1:25; 1 Фес. 2:4, где Павел говорит о своей миссии.

Как апостол Павел не обладал исключительным авторитетом, но разделял эти полномочия с другими апостолами. Уникальным в его апостольстве была только миссия, связанная с благовестием язычникам. В списках руководителей церкви Павел в первую очередь перечисляет апостолов (1 Кор. 12:28; Еф. 4:11). Основное требование к апостолам — они должны быть свидетелями воскресения (Деян. 1:22; 1 Кор. 9:1) и получить каждый определенное призвание и поручение от воскресшего Господа.<sup>1225</sup> Апостол прежде всего должен быть посланцем воскресшего Христа, представителем Его власти. Идея полномочного представителя происходит от иудейского института *šelûhîm*, или облеченного властью посла, представляющего отдельного человека или группу людей. «Представитель какого-либо человека (*šālîah*) выступает в роли самого этого человека».<sup>1226</sup> То же самое представление облеченного властью посланца появляется в Мф. 10:40: «Кто принимает вас, принимает Меня»; а также скрыто выражено в Мк. 6:11, где Иисус велит ученикам отрясать пыль со своих ног там, где их не приняли. Таким образом, апостолы — это личные представители воскресшего Христа, призванные Им и облеченные властью проповедовать Евангелие и основывать церкви. «Призванный Апостол» — тот, кто избран «к благовестию Божию» (Рим. 1:1). Быть апостолом значит также быть проповедником (*keryx*, 1 Тим. 2:7; 2 Тим. 1:11). Как проповедники Евангелия апостолы основывали также церкви. Павел напоминает коринфянам, что ему не нужны рекомендации, подтверждающие его апостольский авторитет, — в отличие от некоторых коринфских учителей. Этих учителей Павел называет «лжеапостолами» (2 Кор. 11:13), потому что у них есть только людские рекомендации, но они не призваны Христом. Павлу же было дано небесное поручение, и сама церковь Коринфа — его рекомендация, подтверждающая его апостольское призвание (2 Кор. 2:17 — 3:3).

Другое свидетельство апостольства — это «признаки Апостола» (2 Кор. 12:12), т.е. деяния, подтверждающие его слова и демонстрирующие силу Святого Духа, знамения и чудеса (Рим. 15:19; Гал. 3:5).<sup>1227</sup>

Павел осознает, что обладает апостольской властью (*exousia*, 2 Кор. 10:8; 13:10), но это не произвольная и не автоматическая власть, делающая апостола всеведущим и непогрешимым.<sup>1228</sup> Мы уже видели, что сам Павел понимает разницу между своими собственными суждениями и авторитетным словом Господа. Открытое

<sup>1225</sup> К.Н. Rengstorf, *TDNT* 2:43. Эта нота постоянно звучит в переписке Павла: «призванный Апостол» (Рим. 1:1 et passim).

<sup>1226</sup> Н.Л. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar*, 3:2. См. также: К.Н. Rengstorf in *TDNT* 2:12ff.; Н. Mosbech in *StTh* 2, 168f.

<sup>1227</sup> О значении апостольских чудес см.: К.Н. Rengstorf, *TDNT* 2:46-47.

<sup>1228</sup> См. об этом в: Н. von Campenhausen, *StTh* 1, 119-24.

расхождение во мнениях между двумя апостолами — Павлом и Петром (Гал. 2:11 и далее) — показывает, что даже апостол может поступать вопреки своим убеждениям (Гал. 2:7-9; Деян. 15:7 и далее). Более того, авторитет апостолов касался скорее области морали и духовности, чем юридической или организационной сторон. Сами апостолы подчинялись той власти, воплощением которой были. Высшим авторитетом был Сам Бог (1 Фес. 2:13), и они повиновались Иисусу Христу (1 Кор. 4:1). Власть апостолов не была властью, которой они могли распоряжаться по своему усмотрению; они подчинялись воскресшему Богу и Его Духу. Признак лжеапостола — это неповиновение Христу. В таких случаях место бескорыстного служения занимало стремление возвыситься (2 Кор. 11:12). Такие люди гордились своим положением (2 Кор. 5:12) и так превозносили свое апостольство, что Павел иронически называет их «высшими Апостолами» (2 Кор. 11:5; 12:11). Им нравилось ставить себя выше других (2 Кор. 10:12), они были высокомерны, самоуверенны и жадны (2 Кор. 11:20).<sup>1229</sup> Настоящий апостол, хоть он и облечен божественным авторитетом, не станет господствовать над верой церковью (2 Кор. 1:24), не будет превозноситься, но проповедует Христа как служитель тех, кто его слушает (2 Кор. 4:5). Конечной властью обладает сама Благая Весть, и апостол не может провозглашать нечто иное (Гал. 1:6). Поэтому даже апостолы могут быть подвергнуты церковному осуждению. Верующие — не рабы апостолов (1 Кор. 7:23; 2 Кор. 11:20); апостолы — рабы Христа, служители божественной тайны (1 Кор. 4:1) и рабы церкви (2 Кор. 4:5). Таким образом, данная апостолам власть — это не внешняя, мирская власть, которой можно распоряжаться по собственному усмотрению; ее признают только те, кто просвещен тем же самым Духом, наделившим апостолов властью (1 Кор. 14:37). Вот почему, когда Павел говорит о себе как апостоле, он не претендует на внешнюю власть, но призывает к совести слушателей (2 Кор. 4:2). Итак, Павел пользуется своей властью не для подчинения церковью, но стремясь к общению с ними.<sup>1230</sup>

### *Апостолы и откровение*

При изучении богословия Павла самый важный аспект ощущения им апостольской власти, на который нам следует обратить внимание, — это осознание себя как посредника откровения. Классическая формулировка этого — Рим. 14:24-25, где говорится: «...по благовествованию моему и проповеди Иисуса Христа, по откровению тайны, о которой от вечных времен было умолчано, но которая ныне явлена, и чрез писания пророческие, по повелению вечного Бога, возвещена всем народам». «Тайна» в Новом Завете, в особенности у

<sup>1229</sup> К. Н. Rengstorf, *TDNT* 2:62; F. V. Filson, «False and True Apostles», *JB* 10:271-72.

<sup>1230</sup> Н. von Campenhausen, *StTh* 1, 124.

Павла, связана с божественным откровением. И это основано не на эллинистических мистериальных религиях с их эзотерическими ритуалами и не на учениях, которые открывались только посвященным в культ, посредством которого иницилируемые становились совершенными (*teleios*) или духовными (*pneumatikos*). Основания этого — ветхозаветное представление о Боге, Который открывает Свои тайны людям, — и это понятие дальше развивается в иудейской литературе.<sup>1231</sup> Этот отрывок помогает ясно представить себе, как в Новом Завете понимается тайна. Она практически является синонимом Благой Вести<sup>1232</sup> и провозглашения Иисуса Христа, но акцент ставится на перспективе общего искупительного замысла Бога. Это спасение, которое Бог замыслил в вечности, оставалось сокрытым от людей до того времени, когда было явлено в Иисусе Христе и провозглашено всем народам. Вот почему эта божественная тайна, раз Бог хочет открыть ее, — тайна явленная.<sup>1233</sup>

По поводу проблем коринфской церкви Павел объясняет, что тайна как откровение включает в себя три момента: исторический факт распятия Христа, Его воскресение и вознесение как прославленного Господа и искупительное значение того, что Иисус Христос был распят, воскрес и вознесся. Среди некоторых из христианских руководителей начались раздоры и споры, угрожающие церкви расколом. Аполлос, красноречивый и образованный уроженец Александрии, пришел в Коринф после того, как Павел основал там церковь и успешно проповедовал (Деян. 18:24 — 19:1). Очевидно, христиане-иудеи, прибывшие из Палестины, поддерживали тесную связь с родной иерусалимской церковью, которую возглавлял Петр. Коринфяне объединились вокруг этих нескольких учителей, одни сохраняли верность Павлу, другие поддерживали красноречивого Аполлоса, третьи по-прежнему считали высшим авторитетом Петра (1 Кор. 1:10-12).

Анализируя выражения, с помощью которых Павел решает эту коринфскую проблему, мы видим, что причина разногласий — искажение Благой Вести некими учителями, склонными к гностицизму, которые гордились своим доступом к мудрости,<sup>1234</sup> обеспечивающим совершенное спасение (*teleioi*, 1 Кор. 2:6) и качественную духовность (*pneumatikoi*, 1 Кор. 3:1), чему сопутствовало безразличие к плоти. Это эзотерическое знание вело к полному равнодушию к сомнениям непосвященных (1 Кор. 8:1). Освобождение от плотского выражалось двояко, как во вседозволенности, так и в самоотречении. «Все мне позволительно» (1 Кор. 6:12) — это свобода *pneumatikoi*; и, как

<sup>1231</sup> См. наши рассуждения в *Jesus and the Kingdom* (1964), 218-20.

<sup>1232</sup> В Еф. 6:19 говорится о «тайне благовествования» в смысле об «откровении, которое содержится в благовествовании».

<sup>1233</sup> C. F. D. Moule, «Mystery», *IDB* 3:480. См. обсуждение этого в главе 7.

<sup>1234</sup> *Sophia logou* («премудрость слова»), 1 Кор. 1:17; *logos kai sophia* («слово и мудрость»), 1 Кор. 2:1; *peithoi sophias logoi* («убедительные слова... мудрости»), 1 Кор. 2:4.

ясно видно из контекста, такая свобода предполагала неумеренное потворство телесным потребностям, в том числе и сексуальным желаниям. В то же время эта вера могла привести к отрицанию телесного воскресения (1 Кор. 15).<sup>1235</sup>

Борясь с этими неправильными представлениями, Павел сам выступает в роли почти что гностика. Хотя он с пренебрежением говорит об этих мудрых *pneumatikoi* и называет такую мудрость безумием (1 Кор. 1:20), он утверждает, что мудрость Божья существует и познается христианскими *teleios* («совершенными или зрелыми людьми»); что она недостижима и непознаваема для людей, но дается Духом Божиим (1 Кор. 2:6-10). Это мудрость, которую неверующий (*psychikoi*, буквально «природный») человек не может воспринять, но познает ее только настоящий *pneumatikoi* (1 Кор. 2:14-16). Категории *pneumatikoi* противопоставлены не только *psychikoi* — не обладающие Духом, — но также *sarkikoi* («плотские», 1 Кор. 3:1 и далее). Может показаться, что *pneumatikoi*, или *teleioi*, в представлении Павла, — некая группа христиан, которые, опередив других, подобно ему самому, имеют доступ к Божиим тайнам, скрытым от *psychikoi* и *sarkikoi*. Однако не это имел в виду Павел. Под *sarkikoi* он понимает людей, которые ведут себя как люди века сего, они только частично просвещены Духом, потому что подменяют подлинную *sophia* («мудрость») Бога человеческой *sophia tou aiōnos toutou* («мудростью века сего»). Однако они являются *sarkikoi* не потому, что не приняли Духа, но потому, что, приняв Духа,<sup>1236</sup> не ведут себя соответственно. Речь идет об этических и моральных недостатках. Павел не может считать их *pneumatikoi*, т. е. ведомыми Духом, но воспринимает как младенцев (*nēpioi*), новорожденных во Христе (1 Кор. 3:1). Зрелые христиане хранили бы единство Тела Христова и не стали бы предаваться ревности, склокам и пристрастности. Иначе говоря, *pneumatikoi* — не эзотерический круг тех, кто владеет некими особыми тайнами духовной веры; это просто зрелые (*teleioi*) верующие, понимающие значение распятия<sup>1237</sup> и живущие в соответствии с этой истиной. Основная истина Евангелия — распятие Иисуса. Евангелие — это весть о кресте (1 Кор. 1:17), единственная весть, которую проповедовал им Павел (1 Кор. 2:2). Но распятие — не просто историческое событие; так думать было бы нелепо и оскорбительно (1 Кор. 1:23).

<sup>1235</sup> Это толкование см. в: W.G. Kümmel, *Introduction to the NT* (1966), 201ff.; S.M. Gilmour, «Corinthians, First», *IDB* 1:689f.; L. Goppelt, *Jesus, Paul, and Judaism* (1964), 168ff.; *The Apostolic and Post-Apostolic Times* (1970), 98ff. Это нетрадиционное понимание коринфских проблем, но оно представляется нам здравым. Некоторые ученые (U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* [1959], «Sophia», *TDNT* 7:517ff.) полагали, что коринфский «гностицизм» включал в себя миф о восходящем и нисходящем испускителе, но они заходят слишком далеко; у нас нет свидетельств о существовании этого мифа.

<sup>1236</sup> Павел отзывается о них как о людях, разбирающихся в духовном (1 Кор. 1:7).

<sup>1237</sup> E. Schweizer, *TDNT* 6:424.

И для иудеев, и для греков связывать представление о человеке, казненном как преступник и подвергшемся унижительной смерти, с божественной мудростью, было пределом безумия.

Однако именно в этом и состояли мудрость Бога и Его могущество. Бог в мудрости Своей воспользовался пределом унижения и падения как средством спасения. Таково значение распятия, предусмотренного Богом в вечности (1 Кор. 2:7), сокрытого Им, но теперь явленного в провозглашении Благой Вести. Это искупительное значение креста, которое теперь открыто провозглашается (1 Кор. 1:17,23), с человеческой точки зрения настолько нелепо,<sup>1238</sup> что люди не могут принять его и признать его истинность без помощи Духа. Но те, кто уверовал, просвещен Святым Духом, и видит в распятии божественное искупление (1 Кор. 1:21,24), провозглашенное апостолами. События, ведущие ко спасению, замыслены Богом давно; это Его давний тайный план, исторический факт распятия Иисуса, откровение искупительного значения креста в апостольской керигме, просвещение Духом верующего, принимающего спасение.

Таким образом, Благая Весть — это провозглашение *исторического факта* и *искупительного значения* распятия, включающее в себя настоящие и будущие благословения. Человечество не может воспринять все чудеса, которые Бог приготовил тем, кто любит Его; но Бог явил нам благословения, ожидающие нас при эсхатологическом свершении, потому что они скрыты в явлении креста (1 Кор. 2:9-10). Итак, хоть Павел и пользуется терминами коринфских гностиков, в своем богословии он выступает против таинств и гностических культов и скорее согласен с авторами поздних апокалиптических произведений иудаизма.<sup>1239</sup>

Сознание собственной власти у Павла проистекает из осознания себя апостолом, носителем откровения, т. е. божественного слова, открывающего значение распятия и являющего истинный смысл исторического события, — по сути дела, откровения мудрости и могущества Бога. Факт откровения через апостолов недвусмысленно утверждается в Послании к ефесянам. «Тайна Христа», т. е. божественный замысел, свершившийся в пришествии Иисуса Христа (Кол. 4:3), не было дано познать представителям предыдущих поколений, но теперь Дух явил его святым апостолам и пророкам (Еф. 3:5).<sup>1240</sup> Особо Павел отмечает следующий момент откровения, который не затрагивали ветхозаветные пророки: спасение язычников приведет к сотворению «одного нового человека» (Еф. 2:15), в состав которого войдут

<sup>1238</sup>Такой взгляд — это знание о Христе *kata sarka*, «по плоти», т. е. с человеческой точки зрения (2 Кор. 5:16).

<sup>1239</sup>G. Bornkamm, «Mysterion», *TDNT* 4:820.

<sup>1240</sup>Многие ученые полагают, что весьма формальное выражение «святыя апостолы и пророки» относится к более поздней эпохе; но Павел говорит о «святыя братьях» (Кол. 1:2).

и иудей, и язычники, на общем основании благодати Божьей как члены Тела Христова. Эта истина была открыта Павлу при обращении, когда Бог призвал его в число апостолов (Еф. 3:3). Откровение, которым были наделены апостолы и пророки, не было призвано создать некую духовную элиту, возвышенную над рядовыми верующими; апостолы приняли откровение, чтобы в свою очередь «открыть всем, в чем [состоит] домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге» (Еф. 3:9). Итак, Павел не был непоследователен, когда говорил, что сокрытая от многих поколений тайна «ныне... открыта святым Его» (Кол. 1:26). Апостолы — «домостроители» (*oikonotomoi*) Божьей тайны (1 Кор. 4:1), они приняли это «божественное служение» (*oikonomian tou theou*), чтобы довести Слово Божье до его полноты (*plerōsai*), открыв его всем (Кол. 1:25; Рим. 15:19).

Способ откровения нельзя свести к единому образцу. Для самого Павла откровение Иисуса Христа (Гал. 1:12,16) по дороге в Дамаск было уникальным опытом, принципиально иным по сравнению с его частыми экстатическими видениями, которые он также называет «откровениями Господа» (2 Кор. 12:1,7), но непосредственного значения для истории спасения они не имели.<sup>1241</sup> Иногда откровения посылались Духом пророкам непосредственно в виде пророческого вдохновения, так что те изрекали некие мысли Бога (1 Кор. 14:6,30). Эти пророчества отличаются от дара языков, потому что они были вполне понятны и не экстатичны (1 Кор. 14:2-4). Однако «откровение» — это христианская весть вообще, независимо от того, каким образом она приходит к людям (Рим. 16:25). Благая Весть открывает людям праведность Бога (Рим. 1:17). Вся предыдущая история искупления указывает на откровение веры как единственный путь к спасению (Гал. 3:23). В Иисусе Христе Бог открыл Свою тайну, т.е. скрытый доселе замысел восстановления гармонии падшего мира (Еф. 1:9-10). Откровение, таким образом, — это вся полнота исторических событий, связанных с Иисусом Христом, плюс апостольское истолкование божественного значения этих событий — которое само является их частью. Это данное Богом апостольское толкование включает в себя эсхатологическое измерение. Праведность и гнев Бога уже явлены в искупительных деяниях Бога в истории (Рим. 1:17,19), но ждут своего свершения в откровении Иисуса Христа (1 Кор. 1:7; 2 Фес. 1:7), в славе (Рим. 8:18 и далее) и суде (1 Кор. 3:13; Рим. 2:5). Фактически, подлинный центр откровения — эсхатологический.<sup>1242</sup> Это значит, что совершенное Богом в истории невозможно отделить от эсхатологического свершения, ибо его деяния предвосхищают эсхатологическое искупление. Это помещает все понятие откровения в русло искупительной истории.

<sup>1241</sup> А. Оепке, *TDNT* 3:585.

<sup>1242</sup> А. Оепке, *TDNT* 3:583.

### Откровение и предание

Если апостольское послание заключается в провозглашении исторического факта смерти и воскресения Иисуса и искупительного значения этих событий и если апостолы — посредники откровения, мы с легкостью можем прийти к мысли, что откровение связано только со значением этих событий, а не с ними самими. В свою очередь это ведет нас к выводу, что откровение не имело места в исторических событиях прошлого, но только в проповеди Благой Вести. Только в провозглашении Слова Бог открывает Себя людям.

Этот вывод был сделан современными богословами-экзистенциалистами, которые рассматривают событие откровения и спасение как «присутствующие только в провозглашающем, обличающем, требовательном и обещающем слове проповеди».<sup>1243</sup> По мнению Бультмана, это спасение являлось в проповедях апостолов и продолжает являться в слове, которое проповедуется сегодня. С его точки зрения, Благой Вестью — не рассказ о событиях прошлого; это — событие настоящего. Откровение — не рассказ о Божьих истинах, не передача знаний, а встреча с Богом, которая происходит при провозглашении Слова.<sup>1244</sup>

Это мнение подтверждается тем, что высказывания Павла об откровении явно связаны с *kerygma* (проповедью) и *euangelion* (Благой Вестью), а не прошедшими событиями. В Рим. 14:24-25 Благой Вестью и керигма Иисуса Христа явно приравниваются к откровению тайны, которая много веков была скрыта, но теперь явлена и может быть открыта всем народам. Более того, само благовестие — это сила Бога ко спасению (Рим. 1:16). Благой Вестью сама по себе является «тайной» (Еф. 6:19), т.е. скрытым замыслом Бога, который теперь явлен людям. Евангелие не только божественно по происхождению;<sup>1245</sup> это божественный акт, совершенный во благо человечества.<sup>1246</sup> Благой Вестью — не просто свидетельство об истории спасения; она сама — история спасения,<sup>1247</sup> потому что спасение дается только через проповедь Благой Вести. Бультман прав, следовательно, когда подчеркивает «экзистенциальный» характер Благой Вести.<sup>1248</sup>

Нельзя, однако, сводить керигму и Евангелие к деятельности проповедников; эти понятия обозначают само послание, *содержание* проповеди. Божий замысел спасти людей посредством «юрродства проповеди» (1 Кор. 1:21) относится не к деятельности проповедников, но к содержанию проповеди,<sup>1249</sup> а содержание это — «распятый

<sup>1243</sup>R. Bultmann, *Theology*, 1:302.

<sup>1244</sup>R. Bultmann, «Revelation in the NT», in *Existence and Faith*, ed. S. M. Ogden (1960), 58ff.

<sup>1245</sup>Рим. 1:1; 1 Фес. 2:2. «Благовестие Божье» — субъективный генитив.

<sup>1246</sup>O. Piper, «Gospel», *IDB* 2:414.

<sup>1247</sup>G. Friedrich, *TDNT* 2:731.

<sup>1248</sup>O. Piper, *IDB* 2:414.



Христос» — историческое событие, которое кажется оскорбительным и нелепым всем, кроме верующих (1 Кор. 15:3 и далее).<sup>1250</sup> Однако это не просто провозглашение событий, но события, наделенные особым значением. Христос умер за наши грехи. Благая Весть — это и историческое событие, и его значение; а значение события в том, что Бог действует в истории ради спасения человечества. Исторические факты должны восприниматься в соответствии с их значением: как искупительное откровение Бога; а Благая Весть — провозглашение этих искупительных событий.

Между событием и провозглашением этого события существует динамическое единство, потому что само провозглашение является частью события. Невозможно акцентировать в первую очередь события как прошлое или текущее провозглашение; они неразрывно связаны по двум причинам. Вне провозглашения (*kērygma, euangelion*) исторические события не могут быть поняты должным образом: как искупительные деяния Бога. Более того, вне провозглашения эти события были бы только лишь историческими событиями прошлого; но в провозглашении они становятся текущими искупительными событиями. Прошлое живет в настоящем посредством провозглашения. Вот почему Павел может говорить о самой Евангелии как о силе Божьей ко спасению.

Напряжение, присутствующее между прошлым и настоящим, подтверждается тем, как Павел воспринимает предание.<sup>1251</sup> Павел часто ссылается в своих проповедях и учении на те же самые термины, которые используются в иудейском устном предании: передавать (*paradidonai*) и принимать (*paralambanein*) предание (*paradosis*). Иисус противопоставил иудейское предание Слову Божьему (Мф. 15:6) и запретил Своим ученикам подражать рабби (Мф. 23:8-10), однако Павел рекомендует коринфянам поддерживать перенятые ими традиции (1 Кор. 11:2), а фессалоникийцам велит хранить предание, которому их научили (2 Фес. 2:15), и увещевать тех, кто пренебрегает полученным от Павла преданием (2 Фес. 3:6). Использование этого слова указывает на определенное сходство между иудейским и христианским преданиями, потому что термины те же самые,<sup>1252</sup> а иногда предание используется почти как синоним благове-

<sup>1249</sup>G. Friedrich, *TDNT* 3:716; С. Н. Dodd, *The Apostolic Preaching* (1936), 3; С. Т. Craig, *IB* 10:30; F. W. Grosheide, *First Corinthians*, 47.

<sup>1250</sup>Одностороннее отношение Бультмана к кериγме как к провозглашению, а не содержанию, требует произвольного исключения из кериγмы 1 Кор. 15:3-8. См.: *Kerygma and Myth*, ed. H. W. Bartsch (1953), 1:112.

<sup>1251</sup>Об этом см.: А. М. Hunter, *Paul and His Predecessors* (1961), ch. 2; O. Cullmann, «The Tradition», in *The Early Church*, ed. A. J. B. Higgings (1956), ch. 4; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (1961), 288-321; H. N. Ridderbos, *Paul and Jesus* (1958), 46-53; L. Goppelt, «Tradition nach Paulus», *Kerygma und Dogma* 4 (1958), 213-33; R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church* (1962), ch. 1.

<sup>1252</sup>O. Cullmann, in *The Early Church*, 63ff.

ствования. Коринфяне приняли Благоую Весть (*parelabete*), которую им проповедовал Павел (1 Кор. 15:1). Благая Весть, которую приняли (*parelabete*) галаты, нормативна; другой быть не может (Гал. 1:9). Фессалоникийцы приняли (*paralabontes*) как Слово Божье то послание, которое принес им Павел, признав, что его речи — не просто человеческое предание, но Слово Самого Бога (1 Фес. 2:13). Во всех этих отрывках говорится о передаче и принятии устного предания в конкретном контексте.

Это предание воплощает в себе апостольскую *kērygma* или *euangelion*. Павел передал (*paredōka*) коринфянам Благоую Весть, которую принял сам (*parelabon*), а именно: что Христос умер за наши грехи, был похоронен, воскрес на третий день и являлся Своим ученикам (1 Кор. 15:1-5).<sup>1253</sup> Обычно считается, что 1 Кор. 15:3-5 представляют собой отрывок керигмы, существовавшей до Павла и полученной им от тех, кто стал апостолами до него.<sup>1254</sup>

То же самый язык устного предания появляется в связи с сохранением фрагментом предания, касающегося жизни Иисуса, а именно вечера Господней. Павел принял «от [Самого] Господа» информацию об учреждении евхаристии, которую передал коринфянам (1 Кор. 11:23). Некоторые ученые считают, что слова «от [Самого] Господа» означают: Павел узнал о вечере Господней непосредственно из откровения вознесенного Господа, подобно тому как он узнал о мессианстве Иисуса по дороге в Дамаск.<sup>1255</sup> Однако если принимать во внимание язык и содержание предания, это маловероятно. Большинство комментаторов считают, что Павел имеет в виду следующее: предание, полученное им от других апостолов, исторически исходит от Иисуса. Павел использует слово *apo*, а не *para*, Господь. Последнее обозначало бы принятие информации непосредственно от Господа, в то время как первое указывает на Него как на первоисточник.<sup>1256</sup> В любом случае это выражение может означать по крайней мере, что цепь исторического предания, принятого Павлом, непрерывна и восходит к словам Самого Иисуса.<sup>1257</sup> Таким образом, Павел относит к устному преданию, полученному от других апостолов, два момента: Благоую Весть спасения во Христе и по крайней мере один фрагмент жизни Иисуса, отраженный также в евангелиях.

Устное христианское предание похоже на предание иудейское, но есть одно очень важное отличие. Принятие евангельского предания означает не только принятие рассказа об определенных историчес-

<sup>1253</sup> Вероятно, сообщения о явлениях, упомянутых в 1 Кор. 15:6-8, были добавлены Павлом к переданному ему преданию.

<sup>1254</sup> J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (1955), 129-30.

<sup>1255</sup> F. Godet, *First Corinthians* (1890), 2:149. Ч. Т. Крэйг полагает, что Павел, возможно, имел в виду, что Сам воскресший Господь объяснил значение вечера Господней. С. Т. Craig, *IB* 10:136.

<sup>1256</sup> J. Hering, *First Corinthians* (1962), 114f.; F. W. Grosheide, *First Corinthians*, 269.

<sup>1257</sup> J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 129.

ких фактах как достоверного, а также не просто обучение и интеллектуальное просвещение. Принять предание значит принять (*parelabete*) Христа Иисуса как Господа (Кол. 2:6). Голос предания — это голос Самого Бога; и через Свое Слово Бог присутствует и активно действует в церкви (1 Фес. 2:13). Итак, христианское предание — не просто наставления, которые передаются, как иудейское предание, от одного учителя к другому. Предание передавалось в форме проповеди (*euēngelisamen*, 1 Кор. 15:1), а принятие послания включало в себя отклик веры (*episteusate*, 1 Кор. 15:2). Предание о воскресении Иисуса необходимо принять всем сердцем и исповедовать устно (Рим. 10:8-9), оно приводит ко спасению. Такое исповедание возможно только с помощью Святого Духа (1 Кор. 12:3).

Таким образом, характер предания можно считать двояким: оно и историческое, и керигматически-пневматическое одновременно. Оно исторично, потому что связано с историческими событиями и хранит память о них. Оно керигматично, потому что может быть принято только в качестве керигмы и влечет за собой веру. Оно пневматично, потому что может быть принято и сохранено только с помощью Духа.<sup>1258</sup>

Признание керигматически-пневматического характера предания позволяет нам понять, что имеет в виду Павел, когда говорит о принятии предания о вечере Господней «от [Самого] Господа» (1 Кор. 11:23). «Господь» — это исторический Иисус, Который теперь является вознесенным Господом. Предание исходит от Самого Иисуса; а теперь за преданием стоит вознесенный Господь, Который обращается к Церкви через него. Предание, которое Павел получил от других, исходит от Иисуса и представляет собой для Павла слова вознесенного Господа. Предание о вечере Господней тоже обладает двойственной природой — оно одновременно исторично и пневматично.<sup>1259</sup>

Керигматически-пневматический характер предания наиболее ярко отражен в том факте, что хотя проповеди произносят люди, они являются также Словом Божьим (1 Фес. 2:13). Это Слово Божье, которое принимается как предание, является также Благой Вестью (Еф. 1:13; Кол. 1:5), керигмой (1 Кор. 1:18,21), тайной (Кол. 1:25), которая не только провозглашается апостолами, но и распространяется церквами по всему окружающему миру (1 Фес. 1:8). Это не только слово, которому можно учить и учиться (Гал. 6:6), но и божественное поручение, вверенное человечеству (2 Кор. 5:19). Его распростра-

<sup>1258</sup> Лучше всего это объясняется в: L. Goppelt, *Kerygma und Dogma*, 4, 216-17.

<sup>1259</sup> *Ibid.*, 223. Кульман находит в этом отрывке еще больше значения. Он полагает, что для Павла вознесенный Господь — и автор, и содержание предания, и что Господь и предание практически идентичны. «Может быть только одно правдивое предание, которое передается апостолами, и оно является *Kyrios*» (O. Cullmann, in *The Early Church*, 75). Нам кажется, что это слишком далеко идущие выводы. Однако с ними согласен А. М. Хантер, см.: А. М. Hunter, *Paul and His Predecessors*, 118.

нение зависит от людских усилий (Флп. 1:14), но это Слово Божье, оно неизменно (2 Тим. 2:9) и обречено на триумф (2 Фес. 3:1). Слово Божье — это слово о кресте (1 Кор. 1:18); но распятие рассматривается в нем не как отдельное историческое событие, а как часть долгосрочной искупительной деятельности Бога (Кол. 1:25-26). Это Слово — тема проповеди (2 Тим. 2:19), которая должна быть принята слушателями (1 Фес. 1:6) и проникнуть в них (Кол. 3:16), неся им спасение (Еф. 1:13; Флп. 2:16).

Ни исторический, ни керигматический аспекты Слова Божьего невозможно акцентировать отдельно один от другого. Богословы-экзистенциалисты делают упор на керигматической стороне Слова в ущерб исторической, и искупительное событие превращается в Божью деятельность в керигме, а не в истории. Бультман признает, что исторический Иисус — источник Слова Божьего, но говорит, что «мы должны понимать Божью деятельность только в том плане, что Он воздействует на меня, здесь и сейчас».<sup>1260</sup> Это противоречит Новому Завету, в котором деятельность Бога разворачивается через исторического Иисуса. Как бы то ни было, Благая Весть — это и событие прошлого, и провозглашение в настоящем. Когда же мы пренебрегаем керигматическим аспектом, керигма становится пересказом фактов и событий прошлого, утрачивая спасительный характер. Необходимо иметь в виду оба аспекта. «Так как откровение имело место в истории, Благая Весть включает в себя рассказ об исторических событиях, однако провозглашение Благой Вести само по себе — явление силы».<sup>1261</sup>

Как Слово Божье Благая Весть действительно является божественным сообщением и включает в себя факты, истины, учение. Однако если бы Благая Весть была только изложением фактов и учения, она ничем не превосходила бы человеческого предания. В Своем Слове Бог не только сообщает нам факты об искуплении и истины о Себе; Бог передает нам Самого Себя, спасение, вечную жизнь. Слово Божье — это и рассказ об искупительном событии, и само искупительное событие, потому что в Слове о кресте Сам Распятый общается с людьми, чтобы объяснить им выгоды Своей искупительной смерти.

Теперь мы должны сделать определенные выводы о том, как Павел понимал откровение. Центр откровения — Иисус Христос. В исторических событиях жизни, смерти, воскресения и вознесения Иисуса Бог явил Себя людям как Искупителя. Откровение, которое проявилось в распятии и вознесении, неполно; нас ждет еще открове-

<sup>1260</sup> R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (1958), 78. См.: G. E. Ladd, «What Does Bultmann Understand by the Acts of God?» *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 5 (1962), 91-97.

<sup>1261</sup> W. Baird, «What Is the Kerygma?» *JBL* 76 (1957), 191. Бэрд изучил трактовку исторического и керигматического аспектов евангелия у Ч. Х. Додда и Р. Бультмана и пришел к выводу, что Благая Весть у Павла включает в себя оба аспекта.

ние славы и спасения (Рим. 13:11) Бога в момент парусии Христа, когда мы будем видеть Его не в вере, а воочию, лицом к лицу (2 Кор. 5:7; 1 Кор. 13:12). И искупительное значение того, что Бог совершил посредством распятия и воскресения, и откровение о том, что Бог сделает в последние времена (1 Кор. 3:10), содержится в керигиме, Благой Вести, Слове Божьем, которое существует в форме исторического керигиматически-пневматического предания. Предание — это совокупность нескольких течений, включающая в себя предания о жизни Иисуса (1 Кор. 11:23), общее содержание христианской веры, выраженное в форме символа веры и объединяющее факты из жизни Иисуса и их богословское толкование (1 Кор. 15:3 и далее), а также практические правила или нормативы поведения христиан (1 Кор. 11:2; 2 Фес. 3:6).<sup>1262</sup> Предание исходит от Самого Иисуса (1 Кор. 11:23) и апостолов-очевидцев (1 Кор. 15:1 и далее; 1 Кор. 15:8). В обязанности апостолов входит не только распространение предания, но и защита его от искажений (Кол. 2:8) и учений лжеапостолов, которые проповедают Иисуса, отличного от Иисуса апостольского предания (2 Кор. 11:3-5). Предание одновременно и неизменно, и способно расти; т.е. изменить его нельзя, а расширить — можно. Благая Весть — суть неизменного предания, вверенного апостолам, и поэтому Павел отвергает любое послание, отличающееся от признанного предания, даже если его провозглашает апостол (Гал. 1:8-9). Сдругой стороны, Дух может расширять предание, посылая апостолам и пророкам новое понимание искупительного Божьего замысла, уже явленного в искупительной деятельности Христа. Это подтверждается использованием Павлом слова *mystērion*, или явленная тайна. «Тайна» — значение искупительного Божьего замысла целиком, и замысел этот был осуществлен во Христе (Рим. 14:25-26). Конкретные откровения тайного замысла Бога, данные апостолам, подразумевают, что Христос воплощает Собой всю мудрость и знание (Кол. 2:2), пребывание Христа в сердцах Его людей (Кол. 1:27), отсутствие различий между иудеями и язычниками внутри Тела Христова, Его Церкви (Еф. 3:3-6), близость между Христом и Его Церковью (Еф. 6:19), отказ Израиля от Благой Вести, ее принятие язычниками, будущее спасение Израиля (Рим. 11:25-26), будущее воскресение святых в момент парусии (1 Кор. 15:51) и окончательное возрождение божественного порядка в беспорядочной вселенной через Христа (Еф. 1:9-10). Хотя все эти стороны искупительного замысла представляют собой некие новые открытия и свидетельствуют о новом понимании, скрыто все они присутствуют в совершенных Богом деяниях — смерти, воскресении и вознесении Христа. Таким образом, откровение рассматривается как событие, включающее в себя и деяния, и Слово. Значение исторических событий и их влияние на

<sup>1262</sup> O. Cullmann, in *The Early Church*, 64.

жизнь христиан объясняются в историческом предании, через которое говорит Сам вознесенный Христос, и в непосредственных откровениях Святого Духа через апостолов и пророков.

В Послании к галатам Павел, как нам представляется, опровергает роль предания в откровении и утверждает, что откровение происходит только посредством прямого озарения от Святого Духа. Кажется, что он заявляет о своей полной независимости от ранней церкви. Он говорит, что получил Благоую Весть не от других людей, что она была передана ему не через предание (*parelabon*), не в наставлениях, но через непосредственное откровение Иисуса Христа (Гал. 1:12). Он заявляет о своей независимости от иерусалимской церкви. После обращения он идет не в Иерусалим, чтобы там быть принятым апостолами, но удаляется в Аравию. Когда он прибыл в Иерусалим три года спустя, он не осел там, а пробыл очень недолго, чтобы познакомиться с Петром и Иаковом (Гал. 1:17-19). Если изучать их вне контекста, то кажется, что все эти утверждения противоречат 1 Кор. 11; 15, где Павел говорит о своей верности преданию.

Ученые предлагали разные способы решения этой проблемы. Некоторые полагают, что в Послании к коринфянам Павел имеет в виду только факты об Иисусе, которые он узнал от других христиан, в то время как значение этих фактов, т.е. истинное толкование, было дано ему в непосредственном откровении от вознесенного Господа.<sup>1263</sup> Конечно, это так. Нет сомнения, что, как указывает Мэйчен, Павел знал множество фактов о жизни и смерти Иисуса, а также что христиане считали Его Мессией еще тогда, когда он был иудеем. Фактически, именно иудейское восприятие этих фактов побудило Савла преследовать христиан; по дороге в Дамаск он получил новое, правильное понимание фактов, а именно — понял, что Иисус был Мессией. Однако предание, о котором говорится в 1 Кор. 15, включает в себя толкование: «Христос умер *за грехи наши*» (курсив мой. — Д.Л.); включен в него и тот факт, которого Павел, когда был иудеем, явно не признавал, — что Иисус воскрес из мертвых и являлся ученикам.

Другие считают, что Павел принял форму Благой Вести от других, а содержание ее было получено им не от них, но от Самого Господа. По форме керигма Павла совпадала с керигмой иерусалимской церкви; но по своей динамической сути его Благоая Весть не могла быть получена от других людей, но только через непосредственное откровение.<sup>1264</sup> Это решение неудовлетворительно, потому что противоречит керигматической природе предания и рассматривает его как чисто человеческое.

Явное противоречие связано с разными задачами этих двух отрывков. В Послании к коринфянам Павел думает о конкретных ас-

<sup>1263</sup> J.G. Machen, *The Origin of Paul's Religion* (1928), 144ff.

<sup>1264</sup> W. Baird in *JBL* 76, 190f.

пектах своей Благой Вести: вечере Господней, смерти для спасения, воскресении и явлениях Господа. Эти аспекты включают в себя и факты, и, по крайней мере отчасти, их значение. Что касается сути Евангелия Павла, то он согласен с более ранними христианами и в самом деле принял полученные от них сведения. В Послании же к галатам Павел говорит о своей апостольской власти и одном, центральном факте Евангелия — о том, что Иисус — воскресший и вознесенный Мессия. Об этом он узнал не от других, хотя позже и получил от них определенную информацию на этот счет. Павел обратился в христианство не в результате проповеди, а в результате непосредственной встречи с вознесенным Христом.<sup>1265</sup> И апостольскую должность Павел получил не от других людей. И его Евангелие, и его апостольская власть исходят непосредственно от Господа, получены независимо от людей. И хотя после обращения Павел советовался с Петром<sup>1266</sup> и Иаковом и принял от них факты об Иисусе и Благой Вести, а также их толкование, это никоим образом не опровергают его заявления о том, что Благая Весть была принята им совершенно независимо. Назначение этого отрывка — показать, что Павел обладает таким же апостольским авторитетом, как и те, кто был апостолами до него (Гал. 1:17), потому что он, как и они, получил свое поручение и свою Благою Весть непосредственно от Господа.

### Павел и Ветхий Завет

Помимо предания и непосредственного откровения Святого Духа, важным источником богословия Павла является Ветхий Завет.<sup>1267</sup> Проявляется это двояко: в использовании конкретных цитат и ссылок на Ветхий Завет — и в ветхозаветном обосновании идей Павла. Последнее может быть установлено только в результате тщательного изучения взглядов Павла; здесь мы ограничимся обсуждением первого.

Для Павла Писание — священный пророческий текст (Рим. 1:2; 4:3), это изречения Самого Бога (*ta logia tou theou*, Рим. 3:1-2). Несколько раз Павел использует выражение «Господь говорит» (*legei kyrios*),<sup>1268</sup> в других местах глагол *legei* предполагает *ho theos*.<sup>1269</sup> Писание — это Слово Божье,<sup>1270</sup> так как богодухновенно, т.е. вдохновлено Духом (2 Тим. 3:16).

<sup>1265</sup> Здесь мы замечаем слабое место в реконструкции керигмы Бультманом, ибо Павел не обрел «подлинного существования» посредством керигмы или провозглашения Христа, как того требует толкование Бультмана. См.: R. Bultmann, «Paul», in *Existence and Faith*, ed. S. M. Ogden (1960), 115.

<sup>1266</sup> Дж. Д. Килпатрик считает, что под *historēsai Kēphan* (Гал. 1:18) имеется в виду «получение информации от Петра». См.: G. D. Kilpatrick, *NT Essays*, ed. A. J. V. Higgins (1959), 144-49. См. также: F. Büchsel in *TDNT* 3:395-96.

<sup>1267</sup> H. N. Ridderbos, *Paul and Jesus*, 59-62; E. E. Ellis, *Paul's Use of the OT* (1957).

<sup>1268</sup> См.: 1 Кор. 14:21; 2 Кор. 6:17; Рим. 12:19; 14:11.

<sup>1269</sup> См.: Рим. 9:15,25; 2 Кор. 6:2,16. См. также: G. Schrenk, *TDNT* 1:757.

Павел часто подкрепляет свое учение цитатами из Ветхого Завета, всего он цитирует Писание девяносто три раза.<sup>1270</sup> Он использует Ветхий Завет не столько для того, чтобы подкрепить библейским авторитетом определенные учения, сколько для того, чтобы показать: существует прямая преемственность между откровением Ветхого Завета и искуплением во Христе, которое фактически является исполнением этого откровения. Не случайно двадцать шесть из этих цитат встречаются в Рим. 9 — 11, где специально затрагивается вопрос об *истории* спасения; там показано, что церковь продолжает историю Израиля и что «слово Божье» (Рим. 9:6), данное Израилю, после неверия последнего подхвачено церковью. Он желает доказать, что Ветхий Завет учит оправданию верой (Рим. 1:17; 4:3,7-8; Гал. 3:6,11) и что Благая Весть — исполнение обетования, данного Аврааму (Рим. 4:17-18; Гал. 4:27,30). Следовательно, события искупительной истории во Христе произошли «по Писанию» (1 Кор. 15:3-4). Откровение тайного искупительного замысла Бога, совершенное во Христе, теперь провозглашается перед всеми народами «чрез писания пророческие» (Рим. 14:25). Такие высказывания предполагают, что Ветхий Завет широко использовался церквями как источник христианской истины. Ветхий Завет является богодухновенным, поэтому христианам выгодно было его использовать для обучения, увещевания, наставления и воспитания праведности (2 Тим. 3:16). То, что Ветхий Завет был первой христианской Библией, подтверждается также такими высказываниями, как 1 Кор. 10:11, где имеется в виду, что события ветхозаветной истории происходили для предостережения и наставления христиан, для чего и были предназначены все предыдущие века (см. также Рим. 15:4).

Павел использует Ветхий Завет не столько в поисках сбывшихся пророчеств, сколько для того, чтобы поместить новые искупительные события в поток ветхозаветной истории искупления. Это побуждает его обнаруживать в ветхозаветных цитатах смысл, который трудно вывести на основании их собственного контекста. К примеру, он относит к церкви те цитаты Ветхого Завета, в которых имеется в виду только Израиль (Рим. 9:25-26; см. также Ос. 2:23; 1:10). Это нельзя считать манипуляцией или злоупотреблением; напротив, тем самым акцентируется очень важный момент богословия Павла; Иисус, хоть и распятый, — Мессия, предсказанный Ветхим Заветом, а народ Мессии — истинный Божий народ, продолжающий судьбу Израиля Ветхого Завета. Церковь действительно является подлинным Божьим Израилем.

Это христианское значение Ветхого Завета не самоочевидно, и чтобы его понять, требуется просвещение Святого Духа. Когда неве-

<sup>1270</sup> Павел не называет Ветхий Завет Словом Божьим; но см. Рим. 9:6.

<sup>1271</sup> Список ссылок на Септуагинту см.: Е.Е. Ellis, *Paul's Use of the OT*, 156-85.



рующие иудеи читают Ветхий Завет, их сознание затуманено неверием (2 Кор. 3:15), и они не могут увидеть ветхозаветных свидетельств о славе Божьей, явленной в Иисусе Христе. В Ветхом Завете была своя слава, но она была временной и преходящей, в отличие от славы, которая сейчас явлена во Христе (2 Кор. 3:7 и далее). Поэтому Ветхий Завет должен быть прочитан в свете исполнения пророчеств во Христе,<sup>1272</sup> с помощью Святого Духа; в противном случае Ветхий Завет — всего лишь мертвая буква, безжизненный текст (2 Кор. 3:6). Святой Дух не открывает в Писании мистическую, эзотерическую истину; напротив, Дух дает верующему способность понять из Ветхого Завета значение искупительных событий, произошедших в истории Иисуса Христа. Это новое понимание Ветхого Завета обусловлено событиями, связанными с Иисусом Христом.

Так как Павел ценил Ветхий Завет как Слово Божье, нас не должно удивлять, что его богословская мысль основана на ветхозаветном богословии. Его понимание Бога, антропологии, искупления, обетований и закона, эсхатологии — все это невозможно понять вне Ветхого Завета. Мы увидим это из последующих глав.

---

<sup>1272</sup> H. N. Ridderbos, *Paul and Jesus*, 60.

## 30. Человечество вне Христа

**Литература:** С.К. Barrett, *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology* (1962); R. Bultmann, *The Old and New Man in the Letters of Paul* (1967); H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (1975), 91-158; W.D. Davies, «From Tyranny to Liberation: Pauline Experience of Alienation and Reconciliation», in *From Alienation to At-one-ness*, ed. F. Eigo and S. Fittipaldi (1977), 93-131; E. J. Epp, «Paul's Diverse Images of the Human Situation and His Unifying Theme of Freedom», in *Unity and Diversity in NT Theology*, ed. R. A. Guelich (1978), 100-116; С.К. Barrett, «The Reign of Evil», *Asbury Theological Journal* 44 (1989), 5-16; J. C. Beker, «The Relationship between Sin and Death in Romans», in *The Conversation Continues*, ed. R. Fortna and B. Gaventa (1990), 55-61; S. E. Porter, «The Pauline Concept of Original Sin, in Light of Rabbinic Background», *TB* 41 (1990), 3-30.

Взгляд Павла на человечество и мир отражает основу его эсхатологии. Часто идеи Павла истолковывали на основании эллинистического дуализма, как космологического, так и антропологического.<sup>1273</sup> Космологический дуализм противопоставляет два уровня существования: земное и небесное; антропологический — две составляющих личности: тело и душу. Тело принадлежит земному уровню, а душа — небесному или духовному. У Платона материальный мир — это не зло в полном смысле слова, но препятствие, мешающее душе или разуму, связывающим человека с божественным. Душа вечна и по своей природе неразрушима, бессмертна. У гностиков этот дуализм обостряется до такой степени, что материя считается царством зла. Таким образом, искупление, и у Платона, и у гностиков, заключается в освобождении души из-под гнета материи и тела, в результате которого она может улететь в мир высшей реальности.<sup>1274</sup> У греков не было представления о

<sup>1273</sup> Разные формы дуализма могут классифицироваться по-разному. См.: D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), 32f.; M. Rist in *IDB* 1:873; G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 83ff.

<sup>1274</sup> О дуализме Платона, Плутарха и Филона см.: G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth* (1968), 13-31. Филон был иудеем в своем отношении к Ветхому Завету и культуре, но что касается философских взглядов, он был сторонником греческого дуализма. Тот же самый дуализм мы обнаруживаем в египетском движении, сформули-

Боге-Творце. У Платона Демиург «породил» мир, но он сделал это, придав форму уже существовавшей материи.

Богословие Павла невозможно понять в таком контексте. Суть его мысли — не космологический, но эсхатологический дуализм. (См. выше, с. 432-434.) Павел понимает, что живет в промежутке между двумя веками. Вся искупительная деятельность Бога направлена на окончательное учреждение Царства Божьего в Веке Грядущем, которое затрагивает все творение. До того времени продолжается прежний век, обремененный грехом, злом и смертью. Однако в миссии Христа и пришествии Духа тем, кто поверил во Христа, уже даны благословения этого нового века. Тем временем мир и человечество в целом остаются под властью старого века.

Взгляд Павла на творение — типично иудейский, а не греческий. Бог — Творец всего этого мира (Еф. 3:9; Кол. 1:16), в том числе человечества (1 Кор. 15:45). Все сотворено Богом и через Христа (1 Кор. 8:6), поэтому в теории Павла нет места для греческого Демиурга, который удалял бы Бога от Его творения.

Такие выражения, как «создание мира» (Еф. 1:4), предполагают *creatio ex nihilo*, а не придание формы ранее существовавшей материи.<sup>1275</sup> Человечество как часть творения может иметь не больше претензий к Богу, чем глина — к горшечнику (Рим. 9:20 и далее), в то время как Бог может претендовать на благодарность и поклонение людей (Рим. 1:21,25). И творение, и человечество грешны, следовательно, подвержены Божьему суду. Творение бrenно и тленно (Рим. 8:21). Само по себе творение бессмысленно и подвержено разрушению, в конечном итоге ведущему к смерти. Из-за своей греховности оно обречено на гибель (1 Кор. 7:31).<sup>1276</sup> (См. с. 468 и далее.) Это не уничтожение творения, но его искупление, «в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8:21). Однако Павел нигде не рассматривает творение как зло, противопоставляя материю духу. Вот почему он выступает против аскетических тенденций в церкви.<sup>1277</sup>

### Мир

В этой связи полезно изучить взгляды Павла на мир (*kosmos*). *Kosmos* — это греческое слово, не имеющее еврейского или арамейского эквивалента; в Ветхом Завете говорится о «небесах и земле», или обо «всем» (Пс. 8:7,10; 68:35). Однако еврейское слово *'ôlām*, которое в строгом смысле обозначает «век» как временное понятие, приобрело новые оттенки значения при соприкосновении иудейских

роvanном в герметических писаниях, созданных вскоре после Нового Завета (см. H. Jonas, *The Gnostic Religion* [1958], 147-73), и позднем гностицизме (см. R. Bultmann, *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting* [1956], 162-71).

<sup>1275</sup> H. Sasse, *TDNT* 3:885.

<sup>1276</sup> Здесь слово *kosmos* обозначает не только физическое творение, хотя включает и его.

<sup>1277</sup> См. ниже, глава 37. См. также W. Foerster, *TDNT* 3:1033.

мыслителей с эллинистическим миром. Оттенки эти были пространственными, таким образом, *'ôlâm* стало означать не только век, но и мир.<sup>1278</sup> Вот почему у Павла понятия *aîôn* и *kosmos* взаимозаменяемы (1 Кор. 1:20; 3:19; 2:6).<sup>1279</sup> В Еф. 2:2 используются оба слова и говорится о «веке мира сего».

У Павла слово *kosmos* обладает множеством значений.<sup>1280</sup> Прежде всего, оно означает вселенную — все существующее (Рим. 1:20; Еф. 1:4; 1 Кор. 3:22; 8:4-5).

Во-вторых, Павел обозначает словом *kosmos* обитаемый мир, место проживания человечества, сцену развития исторических событий. Это тот мир, где рождаются люди (1 Тим. 6:7), где святые обязаны сосуществовать с грешниками (1 Кор. 5:10 и далее). Этот мир был обещан в наследство Аврааму (Рим. 4:13), а теперь в нем провозглашается Благая Весть (Рим. 1:8; Кол. 1:6). В этом мире живут люди, у которых нет надежды, безбожники (Еф. 2:12). В некоторых местах мир в таком понимании противопоставляется небесам (1 Тим. 1:15; 3:16; Кол. 1:20; Еф. 1:10).

В-третьих, *kosmos* — это человечество, все человеческое сообщество земли. Описывая свое искреннее поведение в мире (2 Кор. 1:12), Павел мог бы сказать «среди людей». Апостолы, отказавшиеся от мира (1 Кор. 4:13), воспринимаются людьми как презренные личности. Неразумные, слабые, униженные и презираемые мира (1 Кор. 1:27 и далее) — те, кто принадлежит к низшим социальным и культурным слоям общества. Мир держит ответ перед Богом (Рим. 3:19), будет судим (Рим. 3:6) и должен будет с Ним примириться (Рим. 11:15; 2 Кор. 5:19) — все это относится к человечеству в целом. В одном месте (1 Кор. 4:9) слово *мир* включает в себя не только людей, но и ангелов, т. е. всех сотворенных духовных существ, согласно переводу RSV. Перевод KJV, где перечисляются три разряда существ, истолковать достаточно трудно.

В-четвертых, что касается отношений человечества с Богом, то слово *kosmos* приобретает оттенок, которого не имеет во всех предыдущих вариантах использования. Человечество по сравнению с Богом рассматривается как грешное, погрязшее во грехе и, следовательно, враждебное Богу. В таком случае слово *kosmos*, обозначая человечество, указывает также на присутствие зла. Мир людей сам по себе не зол, потому что люди — Божье творение, а Божьи деяния — благи. Но если посмотреть на людей, каковы они есть, то мы видим: они бунтуют против Бога; и мир людей грешен как таковой. В данном случае *kosmos* и *aîôn* приближаются по значению. Язычники живут в соответствии со своим миром (дословно: «согласно веку

<sup>1278</sup>C.R.North, «World», *IDB* 4:876; H.Sasse, *TDNT* 1:203-4.

<sup>1279</sup>В Мк. 4:19 и Мф. 13:22 говорится о заботах этого века; в 1 Кор. 7:33 — о вещах этого мира; в Евр. 1:2 слово *aîônas* обозначает «мир». См.: RSV.

<sup>1280</sup>H.Sasse, *TDNT* 3:884ff.; C.R.North, «World», *IDB* 4:876f.; BAGD, in loc.

этого мира»), следуя за «князем, господствующим в воздухе» (Еф. 2:2). Мудрость этого века, или мира, противопоставляется божественной мудрости (1 Кор. 1:20 и далее). Интеллектуальные знания и мудрость не грешны сами по себе; но самые высшие достижения человеческого разума не ведут к познанию Бога, следовательно, в конечном итоге они нелепы. Человеческая мудрость и знание не осуждаются как таковые; но неразумно верить в них как в средство достижения знаний о Боге, поскольку сам разум человечества извращен грехом; знание о Боге можно получить только в откровении. «Дух мира сего», т. е. общая перспектива и направление жизни этого мира, разительно отличается от Духа Божьего (1 Кор. 2:12). Следовательно, мудрость этого мира не нужна верующему в Бога, так как она неразумна; человек, который всецело полагается на достижения человеческой мудрости, неизбежно отойдет от знания Бога (1 Кор. 3:19). Принципы этого мира, в том числе человеческие рассуждения и традиции, даже религия, противопоставлены Христу (Кол. 2:8). Вне Христа человечество, в том числе Божий народ Израиля, ограничено мирскими принципами (Гал. 4:3). Истинная свобода может прийти только через искупление во Христе. У этого мира тоже есть своя религия, которая держит людей в узах аскетизма и законничества; они кажутся мудрыми, на первый взгляд свидетельствуют о дисциплине и преданности; но на самом деле с их помощью не разрешить моральной дилеммы, перед которой стоит человечество (Кол. 2:20 и далее). Если мы смотрим на мир с такой точки зрения, то он обречен на Божий суд (1 Кор. 11:32) и нуждается в примирении (2 Кор. 5:19; Рим. 11:15).

В-пятых, есть и еще одно значение слова *kosmos*, которое шире, чем человечество, и включает в себя весь комплекс земных отношений людей, как то: брак, радость и печаль, покупка и продажа, т. е. всю совокупность человеческой деятельности. Это не просто мир людей, но система мира, комплекс отношений, сложившихся между ними. Павел пишет, что из-за подобных структур текущего века верующие не должны глубоко вовлекаться в порядок мира. «Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего» (1 Кор. 7:29-31).<sup>1281</sup> Ключ к значению этого фрагмента обнаруживается в последней фразе; форма, строение этого мира преходящи. Сам по себе он не зол, следовательно, физический аскетизм не требуется. Структура мирских отношений брэнна, она пройдет; а христиане принадлежат новому божественному порядку,

<sup>1281</sup> Наше толкование этого отрывка основано на переводе RV и NEB, отличного от RSV.

и поэтому, хоть они и находятся пока в мире и не могут не взаимодействовать с ним, целью их жизни не должно быть максимально полное использование этого мира, т. е. мотивы их поступков и их радости не должны принадлежать земному, мирскому порядку. Павел не призывает к безбрачию, бедности и эмоциональному равнодушию к жизни. Напротив, он настаивает на том, что подлинная жизнь возможна только на основании более высоких устремлений и глубочайшее значение своего существования человек может найти только в духовном мире и его объективных ценностях. Человек, продолжая жить в этом мире, не должен подчиняться ему и предаваться безоглядно его радостям, потому что радости эти могут встать между ним и Богом.<sup>1282</sup>

Об идеале взаимодействия между христианином и мирским порядком человеческих отношений говорится в Гал. 6:14: «А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира». Значение этих слов объясняется в следующем стихе: «Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь». Здесь Павел говорит об обрезании как об обычае этого мира. Бывшие иудеи в Галатии хвалились своим обрезанием, считая, что оно свидетельствует о высокой духовности. Такие обряды только тешат человеческую гордость и Павла больше интересуют, потому что для мира он распят. Это не значит, что Павел выступает против обрезания иудеев; он сам сделал обрезание Тимофею, потому что его мать была иудейкой (Деян. 16:3), и опровергал слухи о том, что он якобы учил всех иудеев, живущих среди язычников, отказаться от практики обрезания (Деян. 21:21). Павел всегда ценил свое иудейское наследие (Рим. 11:1), а также привилегии и славу божественного избрания Израиля (Рим. 9:4-5); но религиозные обряды рассматривались им как часть мирской системы, следовательно, гордиться ими не стоило. Сам Павел был готов пожертвовать всеми ими, а также всеми человеческими отношениями, если бы это было необходимо для приближения ко Христу (Флп. 3:4-9). Зло, связанное с этим миром, заключено не в самом мире, но в отношении, которое он порождает в людях, отвергающихся от совершенного поклонения своему Творцу.

Короче говоря, учение Павла о мире не дублирует греческий дуализм. Он нигде не говорит, что творение или человечество грешно *как таковое*, и не поддерживает ни аскетизма, который ищет праведность в отказе от природы или творения, ни взаимодействия с человеческим обществом. Приверженность миру проявляется в поклонении творению, а не Творцу (Рим. 1:25), в том, что человек хвалится и прославляет себя на человеческом, сотворенном уровне, а не

<sup>1282</sup>Радикализм утверждений Павла в 1 Кор. 7 вызван ожиданием близкой парусии. Поэтому не обязательно, как делает Лэдд, искать в них далеко идущие выводы в ущерб непосредственному значению.

в Боге. Мир грешен постольку, поскольку он превозносит себя над Богом и отказывается смириться и признать своего Господа и Творца. После искупления люди перестают быть только частью грешного мира и становятся гражданами Божьего Царства.

### *Духовные силы*

Первостепенный элемент в рассуждениях Павла о природе века сего — убеждение в том, что век этот находится во власти сверхъестественных сил зла. Павел упоминает и добрых, и злых духов.<sup>1283</sup>

Ангелы — духовные сущности, служащие Богу. Закон был дан при посредничестве ангелов (Гал. 3:19). Ангелы наблюдают за людьми (1 Кор. 4:9; 11:10; 1 Тим. 5:21). Ангелы упоминаются как свидетели вознесения Иисуса (1 Тим. 3:16), они будут сопровождать Господа Иисуса, когда Он сойдет с небес, чтобы судить неправедных (2 Фес. 1:7). С другой стороны, ангелы могут быть также враждебны Богу и людям; они могут отвращать людей от Божьей любви (Рим. 8:38); они тоже будут судимы (1 Кор. 6:3). Ангелы стали объектом поклонения, таким образом, отвратили людей от поклонения Богу (Кол. 2:18).

Павел упоминает о демонах, а также об ангелах зла в связи с идолопоклонством. Он признает, что сами идолы — ничто (1 Кор. 8:4-6) и силой не обладают, однако существует сила, связанная с идолами, которая исходит от демонов. Поклоняться идолам значит приносить жертвы бесам (1 Кор. 10:19-21). Павел предсказывал, что в последние времена бесы обмана с особым рвением будут отвращать людей от Божьей истины (1 Тим. 4:1-3); эта демоническая деятельность будет происходить одновременно с отчаянными попытками сатаны воцариться через человека греха, которую он предпримет непосредственно перед днем Господа (2 Фес. 2:9).

Главный враг Бога — дух зла, которого называют дьяволом (Еф. 4:27; 6:11; 1 Тим. 3:7), а чаще — сатаной. Сатана — правитель сил воздуха (Еф. 2:2), бог века сего (2 Кор. 4:4), его задача — ограничить разум людей, чтобы они не поняли спасительной силы Евангелия. Он — искуситель, пытающийся отвратить людей от Благой Вести (1 Фес. 3:5), помешать слугам Божьим в их служении (1 Фес. 2:18), он побуждает лжеапостолов извращать Божью истину (2 Кор. 11:14), старается подчинить себе Божий народ (Еф. 6:11-12,16) и способен даже телесно вредить избранным служителям Бога (2 Кор. 12:7). Основная цель сатаны — помешать исполнению искупительного замысла Бога, и в последние времена сатанинские силы воплотятся в человеке греха, который предпримет последнее усилие, желая свергнуть

<sup>1283</sup> См. D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 18-31; G. H. C. MacGregor, «Principalities and Powers», *NTS* 1 (1954), 17-28; H. Schlier, *Principalities and Powers in the NT* (1961); G. B. Caird, *Principalities and Powers* (1956); J. Kallas, *The Satanward View* (1966).

Бога и заставить людей поклоняться злу (2 Фес. 2:4-10). Но сатана обречен на погибель; Бог бросит его под ноги святых (Рим. 16:20).

Павел упоминает не только о добрых и злых ангелах, сатане и демонах; он использует также и другую группу выражений, говоря о разнообразных духах. К подобной терминологии относятся:

- «начальство» (*archē*), 1 Кор. 15:24; Еф. 1:21; Кол. 2:10
- «начальства» (*archai*), Еф. 3:10; 6:12; Кол. 1:16; 2:15; Рим. 8:38
- «власть» (*exousia*), 1 Кор. 15:24; Еф. 1:21; Кол. 2:10
- «власти» (*exousiai*), Еф. 3:10; 6:12; Кол. 1:16; 2:15
- «сила» (*dynamis*), 1 Кор. 15:24; Еф. 1:21
- «силы» (*dynameis*), Рим. 8:38
- «престолы» (*thronoi*), Кол. 1:16
- «господство» (*kyriotēs*), Еф. 1:21
- «господства» (*kyriotētes*), Кол. 1:16
- «мироправители тьмы», Еф. 6:12
- «духи злобы поднебесной», Еф. 6:12
- «власть тьмы», Кол. 1:13
- «всякое имя именуемое», Еф. 1:21
- «небесные, земные и преисподние», Флп. 2:10

То, что все эти термины обозначают сверхъестественных существ, ясно из Еф. 6:11 и далее, где говорится о борьбе верующего против дьявола, а также начальств, властей, мироправителей тьмы века сего, духов злобы поднебесной. Обычно эти силы считаются злыми и противостоящими Царству Божьему. Однако иногда эти духовные силы представлены как творения, существующие, чтобы служить Божьей славе (Кол. 1:16). Христос правит этими начальствами и властями (Кол. 2:10); и божественный замысел многократно явит через церковь всем этим господствам и силам небесным Божью мудрость (Еф. 3:10).

Все связанное с духами похоже на то, что мы уже знаем об ангелах. Это — творения Божьи, которые, как и все творение, существуют для прославления Бога и Христа. Но часть ангельского мира взбунтовалась против Бога, поэтому стала враждебной Его замыслу. Бог в Своем могуществе позволил сатане и злым ангелам владеть этим веком. Этот мир сопротивляется Богу не только из-за человеческого греха, но и из-за влияния ангелов-бунтовщиков.

Если мы изучим терминологию, которую Павел использует, говоря об ангелах и духах, то обнаружим, что он специально пользуется столь туманными и неопределенными выражениями. Это видно в особенности из чередования форм единственного и множественного числа. На основании такой терминологии невозможно создать четкой классификации ангельских чинов, и неясно, подразумевает ли Павел под разными словами разные типы ангелов. Может быть, Павел был против разработанной теории ангельских чинов и поэтому намеренно использует



очень гибкий, почти символический язык, утверждая, что все силы зла, личные или безличные, были подчинены в результате смерти и вознесения Христа и погигнут в ходе Его мессианского правления.

### Stoicheia

Фраза *ta stoicheia tou kosmou* многих исследователей ставит в тупик. В более ранних переводах Библии она передана как «вещества этого мира» (в Синодальном: «вещественные начала мира»), но в RSV — как «изначальные духи вселенной» (Гал. 4:3,9; Кол. 2:8,20). Слово *stoicheia* обычно означает последовательность каких-то предметов, к примеру буквы алфавита. Таким образом, здесь могут иметься в виду основные элементы мира, обязательные для получения знаний о нем (см. Евр. 5:12). Это слово также обозначает перво-материю некоего организма, к примеру, элементы физического мира (2 Пет. 3:10,12). В позднем греческом языке III века по Р.Х. это слово относилось к ряду созвездий и астральных божеств, которые отождествлялись с небесными телами. Именно в этом последнем смысле авторы перевода RSV истолковали фразу Павла, отнеся ее к астральным божествам, которым поклонялись люди.

Однако такое толкование создает серьезные проблемы, как бы оно ни было популярно. Прежде всего, в точности то выражение, которое использует Павел, мы больше нигде не обнаруживаем. Опять же, *stoicheia* употребляется применительно к астральным божествам не в I веке, а значительно позже; для времени Павла примеры отсутствуют. В-третьих, трудно представить себе, что Павел заявляет о привязанности иудеев к духам небесных звезд, чего требует такое толкование (Гал. 4:3). Посредничество ангелов при передаче закона — не узы (Гал. 3:19), и мы можем утверждать, что Павел не мог причислить иудеев к язычникам, сказав, что они поклонялись небесным духам до того, как обратились в христианство.<sup>1284</sup> На основании этих данных мы вынуждены прийти к выводу, что порабощение «началами» мира относится к пятому из перечисленных выше значений слова *kosmos*. (См. с. 469 и далее.) Такое значение прекрасно соответствует контексту фразы. «Мир» в этом выражении обозначает всю систему земных отношений между людьми, в том числе земную мудрость и религию. Это — система преходящая; но она может помешать человеку прийти к Богу. Павел считает себя распятым для мира и поэтому равнодушен к обрезанию (Гал. 6:14-15), так и язычники, приняв Христа, умерли для этого мира и больше не хотят предаваться аскетизму, как того требовал мирской обычай (Кол. 2:20-21). Так как

<sup>1284</sup> E.D. Burton, *The Epistle to the Galatians* (1920), 510-18; H.St.-John Thackeray, *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought* (1900), 156f. Истолкование *stoicheia* как указания на духов опровергается также в: С.Е.В. Cranfield, *NT Issues*, ed. R. Batey (1970), 164ff.; G. Dellings, *TDNT* 7:683-87; C.F.D. Moule, *...Colossians and... Philemon* (1957), 91f.

иудеи верили в закон, также принадлежащий миру, Павел мог и иудеев назвать рабами вещественных начал этого мира (Гал. 4:9-10).

Судя по такому отношению Павла к миру, мы понимаем, что в представлении об ангельских силах, как и в изгнании бесов в евангелиях, свидетельствовавшем о присутствии Царства Божьего, нельзя видеть второстепенный элемент учения или влияние чуждых религиозных концепций на взгляды Павла. Эти идеи принадлежат к основному содержанию новозаветной веры.<sup>1285</sup> Текущий злой век и человеческое существование вообще ограничены этими злыми силами, и учреждение Царства Божьего возможно только после их окончательного поражения.

### Адам

О людях, пребывающих вне Христа и принадлежащих миру, Павел говорит не только как о тех, кто подчинен сверхъестественным силам зла; он считает их также грешниками, которые будут держать ответ перед Богом, иудеи они или язычники. Первым грешником был Адам. Вполне понятно, что Павел верил в «первородный грех» в том смысле, что грех Адама сделал грешниками все человечество.<sup>1286</sup> Когда Павел говорит, что «в Адаме все умирают» (1 Кор. 15:22), он выражает распространенную ветхозаветную идею человеческой солидарности,<sup>1287</sup> которая сильно отличается от современного индивидуалистического представления. Весь народ един с Адамом, и его грех и смерть — грех и смерть всего народа. Очень важен текст Рим. 5:12: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, [потому что] в нем все согрешили». С грамматической точки зрения это может значить, что все умерли, потому что лично согрешили, или же — что все согрешили в Адаме. Грех Адама стал их грехом, а его смерть — их смертью. Если принять во внимание контекст, то толкование Августина предпочтительнее, чем толкование Пелагия. Это становится ясно из Рим. 5:19: «Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие». Это значит, что люди праведны не потому, что делают праведные дела; они праведны во Христе. Так же и грешны они не только потому, что грешат; они грешны в Адаме.<sup>1288</sup>

<sup>1285</sup> G. H. C. MacGregor, «Principalities and Powers», *NTS* 1 (1955), 18-19.

<sup>1286</sup> D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 50ff.

<sup>1287</sup> *Ibid.*, 45, и приведенный там список литературы.

<sup>1288</sup> По поводу этого толкования см.: F. F. Bruce, *Romans* (1963), 130; W. Manson in *NT Essays*, ed. A. J. B. Higgins (1959), 159. Очень близки к этой позиции: G. B. Stevens, *The Theology of the NT* (1906), 355; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), 32. Другое мнение см. в: C. K. Barrett, *Romans* (1957), 111; R. Scroggs, *The Last Adam* (1966), 78. В Вульгате *eph' hō* передается как «в котором» (*in quo*), что Брюс воспринимает как правильное толкование, хоть и не точный перевод.

### Откровение в природе

Несмотря на то что грех и смерть на всех людей навлек Адам, они виновны еще и потому, что сами грешники. Павел в особенности акцентирует это, когда речь заходит о язычниках, не имеющих закона. Те, кто не знает откровения закона, тоже будут держать ответ перед Богом, потому что какое-то знание о Боге дано всем. Незримая природа Бога, т.е. Его могущество и божественность, явлены в сотворенном мире. Это не значит, что природа — рациональное доказательство существования Бога; хотя и это предполагается. Павел хочет сказать, что определенные качества Бога проявляются в природе: Его сила и Его божественность.<sup>1289</sup> Его основная задача — полемика с идолопоклонством. Люди не имеют оправдания, когда заменяют поклонение Богу поклонением идолам. «Они, познавши Бога, не прославили [Его], как Бога, и не возблагодарили» (Рим. 1:21). Они подменили истину о Боге ложью и стали поклоняться творению, а не Творцу.

### Совесть

Люди обязаны не только поклоняться Богу, они обязаны также поступать по совести. Бог дал всем людям моральный инстинкт, позволяющий им понимать, что хорошо, что плохо. «Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли [их], то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2:14-15). Павел не хочет сказать этим, что совесть непогрешима во всех вопросах или равна закону. Он только говорит, что совесть есть у всех людей, она помогает им воспринимать моральные ценности,<sup>1290</sup> и в силу этого язычники будут держать ответ перед Богом. Если люди, у которых есть свет творения и наставления совести, упорно поклоняются идолам, они грешны.

### Грех

Природу греха можно установить, проанализировав, какие слова использует Павел для его обозначения,<sup>1291</sup> но самым емким из них с богословской точки зрения является *asebeia*,<sup>1292</sup> что переводится в Рим. 1:18 как «нечестие». Главный грех язычников — нежелание поклоняться Богу; вся неправда (*adikia*) — следствие извращенного поклонения.<sup>1293</sup> Главный грех иудеев, у которых есть закон, — «по-

<sup>1289</sup> В. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (1955), 136f. Полностью обсуждение этой темы см. на с. 133-44. Другое мнение см. в: Н. Р. Owen, «The Scope of Natural Revelation in Rom. I and Acts XVII», *NTS* 5 (1959), 133-43; М. D. Hooker, «Adam in Romans 1», *NTS* 6 (1960), 297-306.

<sup>1290</sup> R. Bultmann, *Theology* (1951), 1:218. Общий обзор темы см.: С. А. Pierce, *Conscience in the NT* (1955).

<sup>1291</sup> S. J. DeVries, *IDB* 4:371.

<sup>1292</sup> Loc. cit.

хвальба», т. е. искажение закона, ведущее к сомнению, когда человек стремится прославить себя, а не Бога, и начинает полагаться только на себя. Похвальба — антитеза веры.<sup>1294</sup> И для иудеев, и для язычников грех коренится не в греховных поступках, но в извращенной, бунтарской воле. Это подкрепляется отношением Павла к человечеству как к «плоти» — человечество бунтарски противостоит Богу. (См. ниже, с. 546 и далее.)

Грех — это также неумение следовать воле Божьей (*hamartia*). Это слово Павел использует для обозначения греха чаще всего. Грех, войдя в мир через Адама (Рим. 5:12), коснулся всех людей, закабалил их и повел к смерти (Рим. 6:23). До пришествия Христа грех правил всем человечеством (Рим. 5:21), и люди не могли сами освободиться от его господства.

Иногда Павел говорит о грехе так, словно это независимая враждебная сила, существующая вне людей и чуждая им. «Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание: ибо без закона грех мертв» (Рим. 7:8). «Грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ею» (Рим. 7:11). «Уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7:17). Однако это не значит, что человек совершенно не виноват. «Все согрешили и лишены славы Божией» (Рим. 3:23).

Другие термины для обозначения греха: преступление (*parabasis*) — сознательное нарушение морального закона (Рим. 2:23; 5:14); беззаконие (*anomia*) — презрение к закону и его нарушение (Рим. 6:19); падение (*paraptōma*) — отдельное нарушение (Рим. 4:25; 5:15; Еф. 2:1); и непослушание (*parakoē*, Рим. 5:19; 2 Кор. 10:6). Так как три из этих слов используются для обозначения греха Адама в Рим. 5:12-21, понятно, что все они взаимозаменяемы, хоть и обладают разными оттенками значения.

### Закон

Павел относится к закону не просто как к божественному стандарту человеческого поведения. Закон дан Богом и поэтому благ (Рим. 7:12,14) но из-за человеческой слабости и греховности закон превратился в инструмент осуждения (Рим. 5:13), гнева (Рим. 4:15) и смерти (Рим. 7:10). Распространение закона можно сравнить с распространением смерти (2 Кор. 3:6-17), рабства (Гал. 4:1-10), завета рабства (Гал. 4:21-31). Жизнь по закону — это цепи, от которых люди должны освободиться.<sup>1295</sup>

### Плоть

Еще один враг человечества вне Христа, о котором нельзя здесь не упомянуть, — это плоть. Как мы увидим в одной из следующих

<sup>1293</sup>G.Schrenk, TDNT 1:156.

<sup>1294</sup>R.Bultmann, TDNT 3:649.

<sup>1295</sup>См. главу 36, о роли закона у Павла.

глав,<sup>1296</sup> «плоть» у Павла обозначает человечество в его грехе и преступном сопротивлении Богу. Иногда Павел почти персонифицирует плоть (*sarx*) и рассматривает ее как враждебную и чуждую силу, которая стремится подчинить себе человечество и от которой человечество должно освободиться. Плоть враждебна Божьему Духу и не может быть угодна Богу (Рим. 8:5-8). Плоть борется против Духа (Гал. 5:17) и ведет к смерти (Гал. 6:8). Мы подробно обсудим это в главе 34.

### Враги

Как грешники, люди отчуждены от Бога, потому что настроены против Него (Кол. 1:21; Еф. 2:12; 4:18). Они — враги Бога (Рим. 5:10). Слово «враг» (*echthros*) может иметь два разных значения. Активное значение — они враждебны Богу, как в Кол. 1:21. Пассивное значение — Бог считает грешников Своими врагами. Как грешники, люди навлекли на себя божественный гнев, потому что Бог не может не быть врагом греха. В данном случае возможны оба толкования. Так как люди — враги Бога, на них обращен Божий гнев (Рим. 5:9; Еф. 2:3). Так как они грешны, они занимают положение грешников. Они настроены против Бога, и Бог поэтому вынужден относиться к ним как к грешникам, т. е. Своим врагам.<sup>1297</sup> Активное значение, «ненависть к Богу», сюда не подходит, потому что отношение людей не изменилось после смерти Христа. В данном контексте *echthros* обозначает не чувства Бога или человечества, но отношения между ними.<sup>1298</sup>

### Смерть

Грешники все равно что мертвы. «И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим» (Еф. 2:1; Кол. 2:13). Обычно под смертью понимается смерть физическая (Рим. 5:12), но очевидно, что здесь Павел подразумевает «духовную» смерть, которая тождественна отчуждению от Бога. О людях века сего Павел говорит иначе, называя их «погибающими» (1 Кор. 1:18; 2 Кор. 2:15). Это слово (*apōleia, apollymi*) может обозначать как окончательную гибель грешников (Флп. 3:19; Рим. 2:12), так и их текущее положение вне Христа. Они «погибающие» не только потому, что мертвы духовно, но и потому, что обречены на окончательную гибель.<sup>1299</sup>

<sup>1296</sup> Глава 34.

<sup>1297</sup> По поводу этого толкования см.: J. Denney, *The Death of Christ* (1950), 95-96; «Romans», *Expositor's Greek Testament* (1900), 2:625; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation* (1941), 75. Подробное освещение проблемы см.: L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1955), 193-98. Моррис склонен видеть в слове пассивное значение. Однако см.: W. Foerster, *TDNT* 2:814; F. F. Bruce, *Romans*, 124.

<sup>1298</sup> D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 70.

<sup>1299</sup> C. K. Barrett, *First Corinthians* (1968), 51.

### Гнев

Наиболее выразительный термин, который Павел употребляет, ведя речь об отношении Бога к людям мира сего, — это гнев Божий.<sup>1300</sup> Гнев — понятие прежде всего эсхатологическое. День суда будет днем гнева для грешников (Рим. 2:5; 1 Фес. 1:10). Они увидят «в пламенеющем огне совершающего отмщение не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа» и «подвергнутся наказанию, вечной гибели, от лица Господа и от славы могущества Его» (2 Фес. 1:8-9). Вероятно, Еф. 5:6 и Кол. 3:6 тоже относятся к гневу Божьему в день суда.

Однако гнев не только эсхатологичен; он характеризует и текущие отношения Бога и людей. Люди века сего, которые вне Христа, — дети гнева (Еф. 2:3). Гнев Божий с небес извергается на всех нечестивых и грешников (Рим. 1:18). Это — момент реализованной эсхатологии.<sup>1301</sup>

Новозаветное понятие Божьего гнева не позволяет нам приравнивать его к гневу языческих божеств, который можно отвлечь с помощью жертвоприношений.<sup>1302</sup> Нельзя свести его действие и к природной причинно-следственной связи.<sup>1303</sup> Напротив, Божий гнев — это «непримиримая враждебность Бога по отношению к любому злу, и было бы чистым безумием не обращать на него внимания или пытаться умиротворить его».<sup>1304</sup> Согласно Павлу, Божий гнев — это не эмоциональное состояние, не чувство Бога; это скорее Его поведение по отношению ко греху — и грешникам.<sup>1305</sup> «Гнев — это личная... реакция Бога на грех».<sup>1306</sup> Грех — серьезное преступление, и он неизбежно влечет за собой последствия. Гнев Божий показывает, что Он собирается предпринять в ответ на грех.

Таков старый век и условия жизни в нем. Представления Павла о безнадежном положении людей вне Христа вызваны не греческими дуалистическими идеями, но эсхатологическим дуализмом, в котором старый век рассматривается как греховный, подчиненный враждебным духам, бунтующий против Бога, обреченный на гибель и Божий гнев.

<sup>1300</sup> См. D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 61-69, где прекрасно освещен этот вопрос. См. также: R. V. G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God* (n. d.); G. H. C. MacGregor, «The Concept of the Wrath of God in the NT», *NTS* 7 (1961), 101-209; A. T. Hanson, *The Wrath of the Lamb* (1957); L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1955), 161-66; G. Stählin, *TDNT* 5:422-47.

<sup>1301</sup> D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 67.

<sup>1302</sup> H. Kleinknecht, *TDNT* 5:385-92.

<sup>1303</sup> C. H. Dodd, *Romans* (1932), 23.

<sup>1304</sup> L. Morris, *First and Second Thessalonians* (1959), 160.

<sup>1305</sup> D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 65.

<sup>1306</sup> C. K. Barrett, *Romans*, 33.

## 31. Личность Христа

**Литература:** W. Bousset, *Kyrios Christos* (1913, 1970), 153-210; A. E. J. Rawlinson, *The NT Doctrine of Christ* (1926), 81-166; C. A. A. Scott, *Christianity according to St. Paul* (1927), 244-79; V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), 177-226; V. Taylor, *The Person of Christ* (1958), 32-79; L. Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul* (1959); O. Cullmann, *The Christology of the NT* (1959); R. P. Martin, *An Early Christian Confession* (1960); W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1963), 131-94; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963), 284-317; R. H. Fuller, *The Foundations of NT Christology* (1965); R. P. Martin, *Carmen Christi* (1967); F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1968); C. F. D. Moule, «Further Reflections on Philipians 2:5-11», in *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque and R. P. Martin (1970), 264-76; M. E. Thrall, «The Origin of Pauline Christology», in *Apostolic History and the Gospel*, 304-16; C. F. D. Moule, *The Origins of Christology* (1977); D. De Lacy, «Image and Incarnation in Pauline Christology: A Search for Origins», *TB* 30 (1979), 3-28; G. Stanton, «Incarnational Christology in the NT», in *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, ed. M. Goulder (1979), 151-65; J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (1980); M. Hengel, «"Christos" in Paul», *Between Jesus and Paul* (1983), 65-77; P. Stuhlmacher, «On Pauline Christology», in *Reconciliation, Law, and Righteousness* (1986), 169-81; C. A. Wanamaker, «Christ as Divine Agent in Paul», *SJTh* 39 (1986), 517-28; L. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (1988); I. H. Marshall, *Jesus the Saviour* (1990), 165-210; D. A. Hagner, «Paul's Christology and Jewish Monotheism», in *Perspectives on Christology*, ed. M. Shuster and R. Müller (1991), 19-38; N. A. Dahl, «The Messiahship of Jesus in Paul», in *Jesus the Christ*, ed. D. Juel (1991), 15-25; I. H. Marshall, *The Origins of NT Christology*, (rev. ed., 1992); M. J. Harris, *Jesus as God: The NT Use of Theos in Reference to Jesus* (1992).

### **Христос: Мессия**

Основное отличие фарисея Савла от апостола Павла — это оценка личности Иисуса. Все остальное — представление о спасении, законе, жизни христианина — определено этим моментом. До встречи на дороге в Дамаск Павел должен был знать в основном, что говорят христиане об Иисусе, и главным из этих заявлений было провозглашение Его Мессией, Которого так ждали иудеи. По пути в Дамаск Павел убедился, что это заявление было истинным. «В этот самый момент Павел отошел от иудаизма, приняв Иисуса из Назарета как Мессию со всеми вытекающими отсюда последствиями».<sup>1307</sup> На первый взгляд мессианство Иисуса не играет большой роли в рассужде-

<sup>1307</sup> W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), 324.

ниях Павла. Основание для такого утверждения — термин *Christos* у Павла, который, в сравнении с синоптическими евангелиями, отражает гораздо более поздний вариант использования. В евангелиях *Christos* — почти всегда титул и очень редко — имя собственное. У Павла *Christos* почти всегда имя собственное. В.Тейлор считает, что *Christos* у него только в одном месте употребляется как титул: «И от них [иудейского народа. — Д.Л.] Христос по плоти» (Рим. 9:5).<sup>1308</sup> Другие ученые считают, что использование этого имени как титула встречается также в Рим. 10:6; 1 Кор. 10:4,16,22; 2 Кор. 4:4; 5:10.<sup>1309</sup> Однако в большинстве случаев *Christos* — имя собственное.

Простейшая формула, «Иисус Мессия», практически исчезла, в то время как «Иисус Христос» и полное выражение — «Господь наш Иисус Христос» — используются часто. Кульман указывает, что иногда Павел ставит «Христос» перед Иисусом, что означает: он понимает, что это титул, а не имя собственное.<sup>1310</sup> Превращение *Christos* из титула в имя собственное, вероятно, произошло в эллинистической церкви, где *Christos* было ничего не значащим словом, лишенным каких бы то ни было религиозных коннотаций. В Деян. 11:26 сообщается, что впервые словом *Christianoi* были названы антиохийские верующие, и это значит, что *Christos* тогда уже воспринималось как имя собственное.

Тот факт, что Павел не часто упоминает об Иисусе как Мессии, вовсе не преуменьшает важности этого учения. Понятие гораздо шире, чем термин.<sup>1311</sup> Мы уже говорили выше, что именно признание мессиянства Иисуса превратило Савла в апостола Павла.<sup>1312</sup> Тот факт, что Павел признал Иисуса Мессией и прославленным Господом, привел его к радикальному переистолкованию личности и функции Мессии. Однако Иисус сохраняет традиционные функции Мессии. Он принадлежит искупительной истории Израиля, заветов, закона и обетований (Рим. 9:5). Пришествие Мессии — это выполнение обещаний, данных через пророков (Рим. 1:2), Его миссия была выполнена «по Писанию» (1 Кор. 15:3). Он сохраняет функции ожидаемого иудеями эсхатологического Искупителя. Он еще явится в славе, чтобы установить Свое Царство (2 Тим. 4:1; 2 Фес. 1:5); Он будет судить человечество (2 Кор. 5:10) и сокрушит грешников дыханием уст Своих (2 Фес. 2:8). Фактически, с определенной точки зрения, Его основная задача — установление Царства Божьего в мире.

<sup>1308</sup> V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), 21.

<sup>1309</sup> J. Weiss, *The History of Primitive Christianity* (1937), 2:457.

<sup>1310</sup> O. Cullmann, *The Christology of the NT* (1959), 134. См.: Рим. 3:24; 6:3,11; 8:1,11, passim. См. также: N. A. Dahl, «The Messianism of Jesus in Paul», in *Jesus the Christ*, ed. D. Juel (1991), 16.

<sup>1311</sup> N. A. Dahl in «The Messianism of Jesus in Paul», 17.

<sup>1312</sup> См. выше, глава 29.



О Царстве Божьем Павел говорит почти так же мало, как и о мессианстве Иисуса, но оба учения очень важны для него. Вероятно, причина таких редких упоминаний в том, что послания Павла обращены не к иудеям, а к верующим язычникам. Если бы у нас были послания Павла к иудеям, скорее всего, мы нашли бы в них больше и о мессианстве Иисуса, и о Его Царстве. Мы должны помнить, что эти темы могли быть поняты неверно. Провозглашать любого царя, помимо кесаря, значило навлечь на себя обвинение в подстрекательстве к бунту (Деян. 17:3,7).

Однако есть такой отрывок, где Павел описывает всю миссию Иисуса в контексте Царства или правления и связывает Царство Божье с воскресением и спасением. Правление Христа как Мессии началось в момент Его воскресения. Оно завершится только тогда, когда Он «низложит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор. 15:25). Своей властью Он уничтожит любую другую силу, любое правление и власть, в том числе и власть смерти. Когда Его мессианское правление завершится, Он передаст Царство Божье Отцу (1 Кор. 15:24). (Подробнее об этом отрывке см. с. 639 и далее.) Здесь Царство Божье — искупительное, динамическое правление Бога, осуществляемое в миссии Христа, призванное упорядочить вселенную, где никакого порядка нет, и совершить общий искупительный замысел Бога.<sup>1313</sup> У него есть как положительная, так и отрицательная сторона. В положительном смысле оно означает воскресение — жизнь для тех, кто во Христе. В отрицательном — подчинение всех духовных сил и всех, кто враждебен воле Бога. «Правление воскресшего Христа — это не только благодать и благословение, данное Церкви; это также подчинение и свержение духовных сил».<sup>1314</sup>

Учение Павла о Царстве Божьем отчасти содержит противопоставление настоящего и будущего.<sup>1315</sup> В ряде мест Божье Царство представлено как эсхатологическое благословение, которое должно быть «унаследовано» (1 Кор. 6:9-10; 15:50; Гал. 5:21). Иисус говорил также о Царстве как об эсхатологическом наследстве (Мф. 5:5). Это выражение отталкивается от пророческого представления о наследовании земли обетованной (Ис. 57:13; 60:21; 61:7; 65:9),<sup>1316</sup> но в Новом Завете наследуется эсхатологическое спасение Века Грядущего. Царство приравнивается к «славе», которая также является эсхатологическим понятием (1 Фес. 2:12); и цель спасения определяется как избрание для Божьего Царства и славы. Царство становится видимым в эсхатологическом явлении Иисуса Христа (2 Тим. 4:1). Страдания Божьего народа в этом мире происходят ради Царства Божьего

<sup>1313</sup> Не случайно и в посланиях Павла, и в синоптических евангелиях Царство Божье связано с покорением злых духов.

<sup>1314</sup> R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963), 301.

<sup>1315</sup> *Ibid.*, 284-317.

<sup>1316</sup> *Ibid.*, 285.

(2 Фес. 1:5). Сейчас следует ожидать страданий и терпеливо сносить их; но те, кто все вытерпит, удостоятся благодатного дара эсхатологического спасения. Эти страдания — не просто пассивное повиновение; это также работа ради Царства Божьего (Кол. 4:11), т. е. преданное служение грядущему Царству, которое проявляется в провозглашении его и в помощи другим.

Царство Божье — это эсхатологическое спасение, но оно еще и текущее благословение. Благодаря тому, что совершил Христос, святые уже избавлены от сил тьмы — грешного века сего — и живут в Царстве Божьем (Кол. 1:13). Это «Царство Христово» нельзя приравнивать к церкви; скорее это сфера правления Христа, которая больше, чем церковь.<sup>1317</sup> В идеале все, кто принадлежит церкви, должны принадлежать также Царству Христову; но как эсхатологическое Царство Божье больше, чем искупленная церковь, и будет включать в себя покорение сил, враждебных воле Бога, так и Царство Христово здесь — это незримая сфера правления Христа, в которую люди входят посредством веры в Него. Таким образом, Божье Царство прежде всего касается не физической области, хоть она и необходима, но духовных реальностей: праведности, мира и радости, плодов пребывающего в верующих Святого Духа (Рим. 14:17).

Понимание Павлом мессианства Иисуса предполагает переосмысление традиционных мессианских категорий, потому что Иисус правит не как земной монарх и не как политический деятель, но как воскресший, вознесенный Господь. Он был вознесен на небеса (Рим. 8:34), где сидит одесную Бога (Кол. 3:1) и правит как Царь (*basileuein*, 1 Кор. 15:25). Его враги — не царства и империи, земные враги Божьего народа, — но незримые, духовные силы. Задача Его правления — подчинить себе всех этих врагов-бунтовщиков; последним Его врагом будет смерть (1 Кор. 15:26). Это вполне соответствует тому, что Сам Иисус отказался от земного царства (Ин. 6:15), утверждал, что Его правление — высшего порядка и не основано на мирских силах (Ин. 18:31), и основными врагами Царства Божьего считал духовные силы зла (Мф. 12:28 и далее).

### *Мессия — Иисус*

Не может быть сомнений, что для Павла Мессия, воскресший из мертвых и вознесенный на небеса, а теперь правящий по правую руку Бога, — не кто иной, как Иисус из Назарета. Современные споры об историческом Иисусе и вознесенном, или керигматическом, Христе часто делают невразумительными и туманными идеи Павла, приписывая ему ответы на вопросы, которых у него никогда не возникало. Современные ученые ставят во главу угла отсутствие у Павла биогра-

<sup>1317</sup> Важно, что толкователь-католик Р. Шнекенберг не считает, что здесь речь идет о церкви. *Ibid.*, 298ff.

фического материала об Иисусе, делая из этого вывод, что он не интересуется жизнью, словами и делами Иисуса, т. е. вообще не интересуется Иисусом историческим, но лишь «мифологическим»,<sup>1318</sup> божественным, воплощенным Спасителем. Одно из решений этой проблемы предлагают критики-радикалы. Исторический Иисус совершенно затерялся за преобразующей силой христианской веры, превратившей иудейского пророка в воплощенное божество. Другое решение таково: «исторического» Иисуса никогда не было, т. е. не было такого человека. Иисус евангелий представлен как личность, осознающая Свою божественность; и это — правдивое изложение истории Иисуса. Павел знает кое-какие предания о жизни Иисуса (1 Кор. 11:23 и далее); но так как сам он не общался с Иисусом историческим, но лишь с вознесенным Господом, он с помощью Духа способен сделать выводы о божественной личности Иисуса.

В любом случае, понятно одно. Для Павла вознесенный Иисус — это именно Иисус из Назарета. Павел знает, что Он — израильтянин (Рим. 9:5), из рода Давида (Рим. 1:3), что Он жил по закону (Гал. 4:4), что у Него был брат по имени Иаков (Гал. 1:19), что Он был беден (2 Кор. 8:9), проповедовал среди иудеев (Рим. 15:2), имел двенадцать учеников (1 Кор. 15:5), учредил вечерю Господню (1 Кор. 11:23 и далее), был распят, погребен и воскрес из мертвых (2 Кор. 1:3-4; 1 Кор. 15:4).

Павел был также знаком с преданием о характере Иисуса. Он говорит о Его кротости и смирении (2 Кор. 10:1), Его повиновении Богу (Рим. 5:19), Его долготерпении (2 Фес. 3:5), Его милосердии (2 Кор. 8:9), любви (Рим. 8:35), самоотречения (Флп. 2:9 и далее), праведности (Рим. 5:18), даже Его безгрешности (2 Кор. 5:21). Эндриус указывает, что эти отсылки с исторической точки зрения представляются здравыми, потому что такая характеристика не может быть основана на иудейских представлениях о Мессии; «ибо нигде в иудейских писаниях, выражавших их упования, даже там, где речь идет о Рабе Яхве, нет такого образа, полного кротости, сопереживания, любви и милосердия, как у Павла».<sup>1319</sup>

Может вызвать недоумение, что таких указаний на подлинную историю Иисуса очень мало и они эпизодичны, что Павел на удивление мало внимания уделяет жизни, словам и делам Иисуса. Бульман считает, что представление Павла о спасении основано на самой керигме и не зависит от исторических фактов, но этому противоречит 1 Кор. 15:5-8, где Павел опирается на свидетельства очевидцев, утверждая, что Иисус действительно воскрес.<sup>1320</sup> Решение проблемы

<sup>1318</sup> Следует заметить, что в данном контексте слово «мифологический» обозначает любой элемент, превосходящий обычный человеческий исторический опыт, т. е. нечто сверхъестественное или чудесное.

<sup>1319</sup> E. Andrews, *The Meaning of Christ for Paul* (1949), 33.

о роли исторического Иисуса для Павла можно обнаружить в самой природе Евангелия и соответствующих местах Иисуса и Павла в истории искупления. Суть вести об Иисусе — это пришествие эсхатологического Царства и присутствие его в Самой Его личности и миссии. Его слова были важны не потому, что отражали определенную мудрость и обладали неким религиозно-этическим содержанием, но потому, что, слушая их, люди соприкасались с силой правления Бога. Его деяния были важны потому, что через них Бог действовал среди людей, чтобы дать им избавление и спасение. Царство Божье активно действовало и присутствовало в Самой Его Личности. Значение личности и миссии Иисуса состояло в том, что через Него Бог Искупитель предстал перед Своим народом в истории. Фактически Он осознал Свое единство с Богом, как в миссии, так и в личности.

Керигма Павла по сути своей та же, что и у Иисуса, а именно: что в личности и миссии Иисуса Бог посетил людей, чтобы принести им мессианское спасение. Но есть одно большое отличие. Павел смотрит на распятие и воскресение как на уже свершившиеся события и поэтому видит то, чему так и не смог научить Иисус: эсхатологическое значение смерти и воскресения. Смерть и воскресение Иисуса имеют, по сути, то же самое значение, что и Его жизнь, слова и деяния: присутствие искупительного правления Бога, божественное посещение. Павел понимает, что значение жизни Иисуса было бы неполным без распятия и пустой гробницы. Благословения Царства Божьего присутствовали в словах и делах Иисуса, но величайшим благословением Царства Божьего была Его победа над смертью и дар жизни; а это свершилось только в момент смерти и воскресения. Более того, и для Иисуса, и для Павла, как мы уже видели, Царство — не политическая сила, но динамическое присутствие Бога, Который подчинит Себе духовные силы зла и избавит человечество от сатанинского рабства. В жизни и миссии Иисуса это уже происходило, но Павел видит, что еще более полная победа была одержана в Его смерти и воскресении.

В самом деле, во время земного служения Иисуса силы Грядущего Века были явлены в Его исторической личности, поэтому были ограничены Его личным присутствием. Силы Царства действовали только через Иисуса и тех, кому Он давал особые поручения.<sup>1321</sup> После Пасхи, когда Иисус «открылся Сыном Божиим в силе, по духу святости, чрез воскресение [из] мертвых» (Рим. 1:4), когда Сын Давида (и Адама) в вознесении стал животворным Духом (1 Кор. 15:45), силы Грядущего Века, которые присутствовали в исторической личности Иисуса, возросли при Его вознесении и пришествии Святого Духа, освободились от исторической *локализации* и теперь могут быть

<sup>1320</sup> R. Bultmann, *Theology of the NT* (1951), 1:295. Бультман признает, на чем основывается Павел в своих доводах, но считает это лишь апологетическим приемом.

<sup>1321</sup> G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 267.

восприняты всеми верующими, без временных и пространственных ограничений. Вот что имеет в виду Павел, когда пишет: «Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14:17. Курсив мой. — Д. Л.). Эти благословения больше не ограничены телесным присутствием Иисуса на земле.

Иначе говоря, эсхатологическое значение личности и деяний исторического Иисуса после смерти и воскресения не только сохранилось, но и возросло. Вот почему, когда Павел провозглашает эсхатологическое значение смерти, воскресения и вознесения Иисуса, он тем самым провозглашает Его жизнь, деяния, слова и еще нечто гораздо большее. Его молчание об Иисусе свидетельствует не об отсутствии исторического или богословского интереса, но только о современной ситуации в истории искупления. Все, что Иисус значил в истории, включено в проповедь Иисуса вознесенного и даже расширено в ней.

Для решения проблемы Иисуса и Павла полезно проанализировать высказывание Павла во 2 Кор. 5:16: «Потому отныне мы никого не знаем *kata sarka* (по плоти); если же и знали Христа *kata sarka*, то ныне уже не знаем». Многие ученые усматривают в этом стихе сознательное противопоставление «исторического Иисуса» и вознесенного Христа; «ценности земной жизни Иисуса Мессии — и Его теперешнего положения».<sup>1322</sup> Недавно Бультман противопоставил *Christos kata sarka* Христу, провозглашенному в керигме. Бультман считает, что в христианском предании исторический Иисус потерялся. Более того, его богословская позиция заставляет его утверждать, что христианская вера никогда не знала исторического Иисуса и не нуждалась в Нем. Он называет усилия консервативных критиков, которые пытаются спасти исторического Иисуса от евангельской критики, безумием, потому что это попытка вновь найти *Christos kata sarka*. Но для веры *Christos kata sarka* не нужен. Мыслями Самого Иисуса Бультман не интересуется,<sup>1323</sup> потому что такой Христос — всего лишь историческое явление прошлого, которое не имеет никакого значения для веры.<sup>1324</sup> Для веры важен только Тот Христос, с Которым люди встречаются в керигме; *Christos kata sarka* остался в I веке.

В этом толковании мы действительно встречаемся с двумя Христами: *Christos kata sarka* — Иисусом, Который исторически жил в Палестине, и совершенно другим *Christos kata pneuma* («Христос по Духу»),<sup>1325</sup> провозглашаемым церковью и Павлом воскресшим и вознесенным. Историческая наука интересуется первым, христианская

<sup>1322</sup> С. von Weizsäcker, *The Apostolic Age* (1894), 1:142. Ч. А. А. Скотт считает, что в этом стихе Павел утверждает, что знал исторического Иисуса: С. А. А. Scott, *Christianity according to St. Paul* (1927), 12.

<sup>1323</sup> R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* (1933), 1:101.

<sup>1324</sup> *Ibid.*, 207.

<sup>1325</sup> Бультман этого выражения обычно не использует.

вера — вторым. Бультман открыто утверждает, что между историческим Иисусом и Христом керигмы преемственности нет,<sup>1326</sup> потому что Христос керигмы, описанный как в евангелиях, так и у Павла, — божественная, т.е. мифологическая личность, а не «историческая», т.е. не просто человек. Преемственность существует только между Иисусом и проповедями церкви; потому что Иисус — конечный источник этих проповедей.

Такое толкование предполагает модернизацию, что усложняет мысль Павла. Бультман признает, что правильное толкование 2 Кор. 5:16 следующее: *kara sarka* относится к глаголу, а не к имени. Павел говорит о *познании* по плоти, а не Христе во плоти. Но Бультман настаивает, что это неважно, ибо «Христос, который рассматривается по плоти», — это просто «Христос во плоти».<sup>1327</sup> Может быть, это так и есть для современного ученого, но не для Павла. Один из критиков Бультмана писал: «Разница между *Christos kata sarka* и *Christos kata pneuma* — это не отчаянная уловка (*Verzweiflungsakt*) Павла, а отчаянная уловка толкователей, которые его не понимают!»<sup>1328</sup> Для Павла *Christos kata sarka* действительно не обозначает Иисуса, жившего в истории, как полагает Бультман; *Christos kata sarka* для Павла — это неверное понимание реального Иисуса. Христос, понятый как *kata sarka*, — богохульник, претендующий на роль Мессии;<sup>1329</sup> преступник против закона. Из-за такого неверного представления о Нем синедрион погребовал Его распятия, а Савл стал преследовать церковь. Только когда Дух открыл ему глаза, Павел смог понять, кто такой Иисус на самом деле: Мессия, Сын Божий. Для Павла современное представление об «историческом Иисусе», т.е. иудейском апокалиптике-пророке, проповедовавшем неизбежный конец века сего, Который не мог быть Сыном Божьим, умершим за наши прегрешения и воскресшим для нашего оправдания (Рим. 4:25), и есть *Christos kata sarka* — неправильное истолкование, искажение образа исторического Иисуса. Для Павла только Святой Дух может дать человеку способность правильно понять, что на самом деле произошло в истории.<sup>1330</sup>

### Иисус Господь

Преобладающее и самое характерное обозначение Иисуса — Господь (*Kyrios*), не только в посланиях Павла, но и вообще в среде обращенных язычников.<sup>1331</sup> Люди приходили в церковь, уверовав в

<sup>1326</sup>R. Bultmann, «The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus», in *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, ed. C.E. Braaten and R.A. Harrisville (1964), 18.

<sup>1327</sup>R. Bultmann, *Theology*, 1:239.

<sup>1328</sup>A. Oepke, «Irrwege in der neueren Paulusforschung», *TLZ* 77 (1952), 454.

<sup>1329</sup>E. Schweizer, *TDNT* 7:131, n. 263. Тейлор говорит, что это Иисус, каким Он на первый взгляд казался людям (V. Taylor, *The Person of Christ* [1958], 39).

<sup>1330</sup>См. подробнее: O. Michel, «Erkennen dem Fleisch nach», *EvTh* 14 (1954), 22-29.

воскресение и исповедуя Христа как Господа (Рим. 10:9).<sup>1332</sup> Главная идея, которую провозглашает Павел, — Господство Христа (2 Кор. 4:5). Важность этой идеи для церквей, основанных Павлом, отражена в словах: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12:3). Очевидно, Павел не имеет в виду, что невозможно произнести этих слов без вдохновения Духа (см. Мф. 7:21). Он имеет в виду, что искренне стать христианином можно только в том случае, если говорящий движим Святым Духом. Вот самый явный признак христианина: он призывает Христа как Господа (1 Кор. 1:2; Деян. 9:14,21; 22:16; 2 Тим. 2:22).

Этот призыв имеет двойное значение. В нем отражен личный опыт призывающих Его. Они призывают Иисуса как Господа, потому что приняли Иисуса Христа как Господа (Кол. 2:6). Они вступили в новые отношения и признают абсолютную власть вознесенного Иисуса в своей жизни. В жизни множество и других авторитетов — так называемые боги, человеческие власти; но верующие признают только одну, окончательную и высшую власть — единственного Господа, Иисуса Христа (1 Кор. 8:5-6). Эта власть не внешняя, она не навязана силой, но радостно принимается исповедующим. Он или она вступают в личные отношения с вознесенным Христом.

Отношения эти не только личные, индивидуальные; в них вступает вся церковь целиком. Это видно из частого использования таких выражений, как «наш Господь Иисус Христос» (28 раз), «Господь наш Иисус» (9 раз) и «Иисус Христос, наш Господь» (3 раза).<sup>1333</sup> Призывая Иисуса как Господа, исповедующий вступает в братство тех, кто уже признал Его Господство.

Исповедь Христа как Господа — не просто изъявление личной преданности, потому что сама личная преданность основана на априорном факте: вселенском Господстве Иисуса. Признавая Иисуса, исповедующий не просто заявляет о своих личных новых отношениях с Ним, он также принимает определенный символ веры, как то: что через Свою смерть и воскресение Иисус был вознесен и правит всеми людьми, живыми и мертвыми (Рим. 14:9). Человек исповедует Иисуса как Господа, потому что Иисус действительно был вознесен и является Господом, Он выше всех других господ и богов, реальных и воображаемых (1 Кор. 8:5-6).

Мысль об этом звучит в великом христологическом гимне в Флп. 2:5-11. Каким бы ни был *morphē theou* («образ Божий»), принятый Иисусом в воплощении, во всех толкованиях этого отрывка ясно одно: благодаря Его самоотречению и готовности умереть Ему было даровано нечто новое — новое имя, обозначающее Его новую роль и

<sup>1331</sup> V. Taylor, *The Names of Jesus*, 45. Тейлор приводит статистику об использовании Павлом слова *kyrios*.

<sup>1332</sup> Перевод AV затрудняет понимание этого места.

<sup>1333</sup> См. другие формулировки в: V. Taylor, *The Names of Jesus*, 45.

статус: *Kyrios*. Перед вознесенным Господом Иисусом должна теперь склониться вся вселенная. Божье творение, которое до сих пор бунтовало, покорится и склонится у ног вознесенного Мессии Божьего.

Значение титула *Kyrios* проясняется его использованием при переводе на греческий язык тетраграмматона *YHWH*, заветного имени Бога из Ветхого Завета. Вознесенный Иисус правит миром, выполняя роль Самого Бога.<sup>1334</sup> Богу угодно возродить падшую вселенную с помощью Своего воплощенного Сына, Иисуса Христа. Поклоняясь Христу как Господу, мир будет поклоняться Богу.

Так как Павел здесь не говорит с определенностью, в какой именно момент происходит исповедь Иисуса как Господа, некоторые комментаторы полагают, что Павел считал: всеобщая исповедь, как некое космическое признание, имела место при вознесении.<sup>1335</sup> Но это предполагало бы богословие, отличное от того, что выражено в 1 Кор. 15:25-26, где Его правление начинается с вознесения и завершается в парусии; и у нас нет причин отказываться воспринимать отрывок из Филиппийцам в свете Коринфянам. Воцарение Иисуса и дарование Ему имени происходит при вознесении; но всеобщее признание и повиновение Его имени — при парусии.<sup>1336</sup>

Это подводит нас к основному значению титула *Kyrios*. Он обозначает наделение Иисуса функциями божества.<sup>1337</sup> Исповедание Иисуса Господом означает спасение (Рим. 10:9), — истоки этого понятия обнаруживаются в Ветхом Завете, где призывали имя Яхве. Сам Павел объясняет это, цитируя Иоиль 2:32: «Всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Рим. 10:13). Итак, мы обнаруживаем, что день Господень (1 Кор. 5:5; 1 Фес. 5:2; 2 Фес. 2:2) стал днем Господа Иисуса (2 Кор. 1:14), днем Господа Иисуса Христа (1 Кор. 1:8) или даже днем Христа (Флп. 1:6,10; 2:16). Как Господь вознесенный Христос обладает правами Бога. Таким образом, престол Божьего суда (Рим. 14:10) — это также престол суда Христова (2 Кор. 5:10). Бог будет судить мир через Христа (Рим. 2:16); и до самого конца мессианского правления Бог будет править миром через вознесенного Господа.

Понятно, что титулы Господа и Мессии весьма схожи, как два способа описания одной реальности. И хотя в посланиях Павла чаще упоминается Господь, чем Мессия, дело тут не в непонимании Павлом сути мессианства или его нежелании считать Иисуса Мессией. Дело в том, что понятие мессианства было сугубо иудейским, а в римском мире было неосмотрительно открыто провозглашать друго-

<sup>1334</sup> O. Cullmann, *The Christology of the NT*, 180-217; R. H. Fuller, *The Foundations of NT Christology* (1965), 213.

<sup>1335</sup> R. H. Fuller, *NT Christology*, 213; R. P. Martin, *An Early Christian Confession* (1960), 36-37.

<sup>1336</sup> G. R. Beasley-Murray in *Peake's Commentary on the Bible* (1962), 987; E. Schweizer, «Discipleship and Belief in Jesus as Lord from Jesus to the Hellenistic Church», *NTS* 2 (1955), 96.

<sup>1337</sup> D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), 106.



го царя, кроме кесаря, — даже распятого иудея. Представление о Господе Христе, у Павла восходящее к Ветхому Завету, было исполнено смысла и принято также и в эллинистическом мире, хотя термин и мог пониматься неправильно — как относящийся к культовому божеству (1 Кор. 8:5-6). Поэтому когда Павел пишет, что Иисус умер и воскрес, чтобы стать Господом (*kyrieusē*) мертвых и живых (Рим. 14:9), он имеет в виду, что Иисус будет править (*basileuein*) как Царь, пока не сокрушит Своих врагов (1 Кор. 15:25).

### *Иисус как Сын Божий*

Павел достаточно часто говорит об Иисусе как Сыне Божьем.<sup>1338</sup> Иисус — Сын Божий, «Который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святости, чрез воскресение [из] мертвых» (Рим. 1:3-4). Обычно считают, что эти слова — не подлинное высказывание Павла, а ранняя формулировка символа веры. Ученые рассуждают об этой ранней формулировке, еще до Павла, и пытаются вычлениить, что Павел к ней добавил. Иногда здесь усматривают раннюю христологию усыновления, которая существовала до Павла. По плоти Иисус был Сыном Давида; Он стал Сыном Божьим, когда воскрес из мертвых.<sup>1339</sup> Весьма новаторское толкование предлагает Р. Х. Фуллер: Иисус с момента воскресения был предопределен как эсхатологический Сын Бога в момент парусии. Иисус был не усыновлен, а назначен эсхатологическим судьей.<sup>1340</sup> Все это выглядит надуманным и основывается на априорном выводе, что Иисус не считал Себя Сыном Божьим. Но столь спорное утверждение не подтверждается библейскими данными и зиждется исключительно на богословских предположениях. В данном отрывке Павел называет Иисуса Сыном Божьим как по плоти, так и в воскресении. Ключевая фраза здесь — «в силе». «По плоти», т.е. в земном образе, Иисус был Сыном Божьим в Своей слабости; Он стал Сыном Божьим *в силе* в царстве Духа после воскресения.<sup>1341</sup> (См. ниже, на с. 541 и далее, о разных значениях слова *sarx*.) Уже сам выбор Павлом терминологии показывает, что христиане и до Павла знали: в Своей земной жизни Иисус был Сыном Божьим иным образом, в кротости и унижении.<sup>1342</sup> Важно, что Павел завершает отрывок указанием на Иисуса как «Господа нашего», потому что Его превращение в Сына Божьего в силе с очевидностью параллельно наделению Господством в Флп. 2:9.<sup>1343</sup> Здесь речь идет о двух сферах существования Сына Божьего: земной слабости и небесной силе. Иисус был Сыном Божьим, Которо-

<sup>1338</sup> Ссылки см.: V. Taylor, *The Person of Christ*, 44.

<sup>1339</sup> E. Schweizer, *Lordship and Discipleship* (1960), 59: «Иисус стал Сыном Бога с момента вознесения». W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1966), 109.

<sup>1340</sup> R. H. Fuller, *NT Christology*, 166.

<sup>1341</sup> Обратите внимание, что *kata sarka* здесь имеет иное значение, чем во 2 Кор. 5:16.

<sup>1342</sup> A. M. Hunter, *Paul and His Predecessors* (rev. ed., 1961), 144.

<sup>1343</sup> O. Cullmann, *The Christology of the NT*, 292.

го Бог послал для совершения того, чего не мог сделать закон (Рим. 8:3). Он был Сыном Божиим, пришедшим в полноте времени, рожденным от смертной, подвластной закону, и посланный Богом для искупления тех, кто закон исполняет (Гал. 4:4).

Ключ к пониманию Иисуса как Сына Божьего можно обнаружить в том, что Его миссия предполагает наделение других статусом детей Божьих, и это явно — вопрос отношений. Бог послал Своего Сына, чтобы мы могли быть приняты Им как Его приемные сыновья и дочери (Гал. 4:5). Но отношения Иисуса с Богом уникальны. Он — *собственный* Сын Бога (Рим. 8:3,32), Его возлюбленный Сын (Кол. 1:13). Отношения Иисуса с Богом не зависят от какого бы то ни было исторического опыта и основаны на «назначенной природой преемственности между Отцом и Сыном».<sup>1344</sup>

Павел видел в Иисусе не просто историческую личность, но Бога, что очевидно из ряда мест. Павел рассматривает Его как существовавшего вечно, еще до земного воплощения, и даже принимавшего участие в сотворении мира вместе с Отцом. «У нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (1 Кор. 8:6). Он — образ невидимого Бога, первенец творения; Тот, в Ком и Кем все было сотворено; Тот, Кто объединяет все сущее (Кол. 1:15-17). «Первенец» (*prōtotokos*) имеет два значения: временной приоритет или господствующее положение. Давид, младший из восьми сыновей, был сделан первым, высшим из земных царей (Пс. 88:28). Так как Павел ничего не говорит о рождении вечно существовавшего Сына и так как Христос принимал участие в самом сотворении, скорее всего, Павел имеет в виду второе значение слова, статус первого сына.<sup>1345</sup> Христос — и глава творения, и Его действующая сила. Его творческая деятельность включает в себя не только физический космос, но и весь духовный мир, видимый и невидимый.

Сын Божий, разделявший с Богом Его созидательную деятельность, посланный Богом в мир, существовал вечно (Гал. 4:4; Рим. 8:3). Это отражено в словах: «Ибо вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою» (2 Кор. 8:9). Классический отрывок — Флп. 2:6-11, одновременно и один из самых важных, и самый трудный для толкования пассаж у Павла.<sup>1346</sup> Основные его идеи таковы: Христос существовал всегда в *morphē* Бога. Он не считает равенство с Богом *harragmon*. Он уничижил Себя. Он принял *morphē* раба и родился как человек. В *schēma* человека Он был послушен даже до

<sup>1344</sup> С. А. А. Scott, *Christianity according to St. Paul*, 256; его поддерживает D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 109.

<sup>1345</sup> F. F. Bruce in *Ephesians and Colossians*, by E. K. Simpson and F. F. Bruce (1957), 194.

<sup>1346</sup> R. P. Martin, *An Early Christian Confession*; V. Taylor, *The Person of Christ*, 62-79. Более раннюю точку зрения см.: E. H. Gifford, *The Incarnation* (1897).

смерти на кресте. Вот почему Бог вознес его и сделал Господом над всем творением.

Мы уже касались значения вознесения и господства и обнаружили, что речь идет о ранге или статусе абсолютной власти в искупительном замысле Бога, Которой Христос ранее не обладал. В этой связи дискуссия по поводу значения *hyper* в слове «превознес» (*hyperhypsōsen*) не столь важна; неважно, говорится ли здесь, что Он «сделал больше, чем просто вознес»<sup>1347</sup> или же «вознес на максимальную высоту».<sup>1348</sup> Значение этого слова объясняется следующими словами. Христос был вознесен до роли Самого Отца.

Трудности заключаются в следующем: что такое *morphē theou*? Это суть Бога — божественность; или же способ Его существования — Божья слава? Есть ли *morphē theou* нечто, принадлежащее Христу, при том, что равенством с Богом Он не обладает? Или же *morphē theou* — это равенство Богу? *Harpagmon* может быть активным или пассивным по значению, но активное значение — акт присвоения чего-либо, т.е. грабежа, маловероятно.<sup>1349</sup> Если понимать это слово в пассивном значении — как обозначающее нечто присвоенное, остается две возможности: Им присвоено нечто, чем Он ранее не обладал (*res rapienda*), или же Он удержал нечто, чем уже обладал прежде (*res rapta*). Трудно выбрать, какой из этих двух вариантов предпочтительнее.

Другая важная проблема: каким образом Христос уничижил Себя? Отказавшись от *morphē theou*? Если это так, то лишился ли Он при этом божественности, как утверждает классическая кенотическая теория,<sup>1350</sup> или же только способа божественного существования — славы? Или же, если *morphē theou* — это равенство Богу, то лишился ли Он этого равенства?

Два наиболее вероятных толкования этого отрывка связаны со значением слова *harpagmon*. Если понимать его как *res rapta*, то вероятно следующее значение: Христос обладал образом и славой Бога; но не считал, что это состояние равенства с Богом нужно удерживать силой, и отказался от него, чтобы принять образ раба.<sup>1351</sup>

<sup>1347</sup> O. Cullmann, *The Christology of the NT*, 180.

<sup>1348</sup> BAGD, 843.

<sup>1349</sup> «Состояние равенства Богу не может приравниваться к акту грабежа». BAGD, in loc. Разницу между активным и пассивным существительным можно объяснить на примере *psalmos* — игра на струнном инструменте, и *psalma* — мотив, играемый на таком инструменте. Судя по форме, *harpagmon* может быть активным; но в эллинистическом греческом существовала тенденция стирать подобные различия. Таким образом, *psalmos* стало обозначать песню под аккомпанемент арфы. См.: C.F.D. Moule, «Further Reflections on Philippians 2:5-11», in *Apostolic History and the Gospel*, ed. W.W. Gasque and R.P. Martin (1970), 267f. О проблеме в целом см.: D.H. Wallace, «A Note on Morphē», *TZ* 22 (1966), 19-25.

<sup>1350</sup> См. общую формулировку этой точки зрения в: J.J. Müller, *Philippians and Philemon* (1955), 83-85.

<sup>1351</sup> V. Taylor, *The Person of Christ*, 74ff.; A. Оепке, *TDNT* 3:161. Вариант этого мне-

Другое толкование — понимать *harpagmon* как *res rapienda*. Он обладал образом и славой Божьей, но не был равен Ему. Однако Он не считал, что равенство — нечто, чем можно овладеть силой; вместо этого Он уничтожил Себя, приняв образ раба и пойдя на смерть. Поэтому Бог вознес Его и сделал равным Себе, даровав Ему Свое имя, Господь, чтобы все сущее поклонялось вознесенному Христу, как поклоняется Самому Богу.

Очень трудно выбрать одно из двух толкований на основании объективного экзегетического материала. Вероятно, отправной точкой здесь служит следующий факт: в тексте не говорится, что Христос *чего-либо* лишился. Самоуничтожение Его определяется как *morphēn doulou labōn* — «приняв образ раба». В тексте не сказано, что Он лишился *morphē theou* или равенства Богу. На основании других фраз мы знаем, что Павел считал Иисуса воплощением Бога (Кол. 1:19). В тексте говорится лишь, что Он «унизился, приняв что-то еще, а именно, природу или образ раба».<sup>1352</sup> Став человеком, вступив на путь унижений, ведущий к смерти, Сын Бога уничтожил Себя.

Другая подсказка — неявное сопоставление Христа и Адама.<sup>1353</sup> Испытание Адама заключалось в стремлении к равенству с Богом (Быт. 3:5: «Вы будете, как боги»). Адам пожелал быть равным Богу; Христос не пожелал. Напротив, Христос пошел путем самоуничтожения, а не самовозвеличивания. Вот почему Богу Он был угоден.<sup>1354</sup>

Нигде под самоуничтожением Христа не подразумевается, что Он лишился божественности. Возможно даже, что иногда Павел называет Иисуса «Богом». В Рим. 9:5 буквально говорится: «От них Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки». При переводе можно использовать прием аппозиции, и тогда мы получим Бог-Иисус (AV, RV), или же можно синтаксически построить фразу так, что три последние слова превратятся в славословие (RSV). Предположительно, стилистически Павлу не свойственно называть Иисуса Богом; но славословие здесь не подходит по контексту, и по стилистике оно отличается от других славословий Павла. Павел так превозносит Христа, что только что не называет Его Богом, и вполне может быть, что здесь он все-таки это делает, хотя мы не можем со всей уверенностью утверждать этого.<sup>1355</sup> В Тит. 2:13 говорится о нашем великом Боге и Спасителе Иисусе Христе.

ния — различать *morphē theou*, божественность, от которой Он не отказался при воплощении, и равенство с Богом в славе, от которого Он отказался. См.: J.J.Müller, *Philippians*, 78ff.

<sup>1352</sup> J.J.Müller, *Philippians*, 82. Мюллер прекрасно обсуждает этот фрагмент. См. также: E.F.Scott, *IB* 11:48.

<sup>1353</sup> C.K.Barrett, *From First Adam to Last* (1962), 69ff.

<sup>1354</sup> См. эту точку зрения в: E.Stauffer, *NT Theology* (1955), 284, n. 369; O.Cullmann, *Christology*, 176f.; E.Andrews, *The Meaning of Christ for Paul*, 158-61; E.F.Scott, *IB* 11:48f.; C.K.Barrett, *From First Adam to Last*, 69ff.

<sup>1355</sup> F.F.Bruce, *Romans* (1963), 186f.

Христос — Сын Божий, действующая сила сотворения и искупления, и, как и Сам Отец, объект всеобщего поклонения; но Он не узурпирует власть Бога. Трудно отрицать, что Павел учит подчинению Сына Отцу (1 Кор. 15:28). В таком случае это подчинение основано на определенных отношениях субординации, а не на природном превосходстве.<sup>1356</sup>

Христос как Сын Божий — Сам воплощенный Бог, но это не значит, что Павел умаляет Его человеческую природу. Он был рожден женщиной (Гал. 4:4) в человеческом образе и подобии (Флп. 2:7). Павел использует интересное выражение в Рим. 8:3: Бог послал Своего Сына «в подобие плоти греховной». Говорить, что Христос пришел в подобии плоти, было бы докетизмом и значило бы, что человечность Иисуса была лишь иллюзорной. Павел утверждает, что Он на самом деле пришел во плоти и был подобен людям, за одним исключением — Он был безгрешен.

### Христос: последний Адам<sup>1357</sup>

В двух отрывках Павел говорит о Христе как о «последнем Адаме». «Так и написано: “первый человек Адам стал душою живущею”; [а] последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба» (1 Кор. 15:45-47). Многие комментаторы усматривают здесь древнее представление о первоначальном человеке, или *Urmensch*, который сошел с небес, чтобы освободить людей от рабства материального мира и вернуть их в царство света и жизни.<sup>1358</sup>

Для религиозных представлений современников Павла присутствовала идея изначального небесного человека. Филон считает, что в Быт. 1:27 и Быт. 2:7 говорится о двух разных Адамах. Первый — это Адам небесный, архетип Адама земного, не обладающий тленной земной природой. Земной Адам был сделан из праха, одушевленного созидательным дыханием Бога.<sup>1359</sup> Однако представление об этих двух Адамах скорее платоническое, чем религиозное.<sup>1360</sup> Небесный человек принадлежит к ноуменальному миру и является исключительно объектом мысли. Это образец или архетип земного Адама, как и всего *noëtos kosmos*. До того как творить реальность, Бог должен

<sup>1356</sup> E. Andrews, *The Meaning of Christ for Paul*, 132.

<sup>1357</sup> R. Scroggs, *The Last Adam* (1966).

<sup>1358</sup> Разные способы решения проблемы первоначального человека см.: W. Bousset, *Kyrios Christos* (1921), 140-43; С. Н. Kraeling, *Anthropos and Son of Man* (1927); W. Manson, «The Heavenly Man Redemption Myth», *Jesus the Messiah* (1946), 237-55; R. H. Fuller, *The Foundations of NT Christology*, 76-78; O. Cullmann, *Christology*, 166-81. Кульман считает, что Павел извлек идею Небесного Человека из иудаизма, но скорее для *heilsgeschichtlich*, чем для гностических целей.

<sup>1359</sup> Philo, *On Creation*, 134-35; *Alleg. Int.*, 1.31-32.

<sup>1360</sup> W. Manson, *Jesus the Messiah*, 242.

иметь определенный замысел.<sup>1361</sup> Земной Адам обладает двойной природой — телом (прах) и разумом или душой. Небесный человек у Филона не имеет ничего общего с откровением или искуплением. Спасение достигается посредством подчинения телесных желаний разуму, в результате которого человек освобождается от пут тела и материального мира и возвращается в небесное царство ангелов.<sup>1362</sup>

Первый трактат герметических писаний, «Поймандр», также говорит о первочеловеке.<sup>1363</sup> Он был не сотворен, но является сыном Бога и обладает Его образом, т.е., подобно Богу, представляет собой разум. Этот первый человек был поставлен главным над творением, но полюбил сотворенный мир, пал в царство материи и затерялся в ней, слившись с природой. Падение первочеловека привело также к возникновению земного человечества, обладающего двойной природой: оно отчасти бессмертно (небесный разум), отчасти смертно (тело). Образ первого человека в «Поймандре» служит интересам дуалистической космологии.

Ссылка Павла на Христа как небесного человека не отражает таких идей и тенденций, и ее вполне можно объяснить, отталкиваясь от истории Адама и эсхатологического Сына Человеческого. «Человек с неба» (1 Кор. 15:47) — это не вечно существовавшая человеческая личность; это Человек, Который был распят, воскрес и вознесся и Который снова сойдет с небес. Для Павла это не первозданный человек, но эквивалент Сына Человеческого — этот термин он нигде не использует.<sup>1364</sup> Павел нигде не говорит, что Иисус существовал вечно как человек; Он существовал вечно в образе Бога (Флп. 2:6), а сейчас является человеком небесным, «потому что принял нашу природу при воплощении и сохраняет ее в небесной жизни».<sup>1365</sup> Он — «последний Адам» (1 Кор. 15:45), потому что после воскресения и вознесения стал «духом животворящим» (1 Кор. 15:45), главой народа Божьего в новом веке.

Это толкование подтверждается Рим. 5:12 и далее, где Адам и Христос рассматриваются как главы двух семейств: Адам — источник греха и смерти для всех своих потомков, Христос — источник праведности и жизни для всех, кто в Нем.

<sup>1361</sup> Philo, *On Creation*, 16ff.

<sup>1362</sup> Philo, *On the Giants*, 12ff.

<sup>1363</sup> R.M. Grant, *Gnosticism. An Anthology* (1961), 211-19. См. также: С.Н. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), ch. 7.

<sup>1364</sup> V. Taylor, *The Person of Christ*, 48.

<sup>1365</sup> W. Manson, *Jesus the Messiah*, 250.

## 32. Деяния Христа: искупление

Литература: J.Denney, *The Death of Christ* (1903, 1950); C.H.Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), 82-95; T.W.Manson, «Hilastēriōn», *JTS* 46 (1945), 170; V.Taylor, *The Atonement in NT Teaching* (1945), 54-100; A.M.Stibbs, *The Meaning of the Word «Blood» in Scripture* (1947); L.Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1955), 108-85; R.Nicole, «C.H.Dodd and the Doctrine of Propitiation», *WThJ* 17 (1955), 117-57; L.Morris, «The Meaning of Hilastēriōn in Romans 3:25», *NTS* 2 (1955), 33-43; idem, *The Cross in the NT* (1965), 208-59; D.Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), 23-81; J.D.G.Dunn, «Paul's Understanding of the Death of Jesus», in *Reconciliation and Hope*, ed. R.Banks (1974), 125-41; R.H.Fuller, «Jesus Christ as Savior in the NT», *Int* 35 (1981), 145-56; M.Hengel, *The Atonement: The Origin of the Doctrine in the NT* (1981); J.A.Ziesler, «Salvation Proclaimed, 9: Romans 3:21-26», *ET* 93 (1982), 356-59; L.Morris, *The Atonement* (1983).

Слово «искупление» встречается в переводе AV только один раз — в Рим. 5:11; но в RSV это слово переведено правильно: «посредством Которого мы получили ныне примирение». «Искупление» (*atone-ment*) — не новозаветное слово, но идея смерти Христа как решающей проблему человеческого греха и возвращающей людей к общению с Богом — одна из основных в Новом Завете.<sup>1366</sup>

Тема смерти Христа играет такую важную роль в богословии Павла, что заслуживает особо тщательного изучения. Важность этой темы очевидна из первой формулировки символа веры, который был составлен не Павлом, но получен им от ранней церкви. «Ибо я первоначально преподавал вам, что и [сам] принял, [то есть,] что Христос умер за грехи наши, по Писанию» (1 Кор. 15:3). Почти в каждом послании Павел в той или иной форме упоминает о смерти Христа. Павел использует самые разные выражения, говоря о смерти Христа,<sup>1367</sup> Его крови,<sup>1368</sup> Его кресте<sup>1369</sup> и распятии.<sup>1370</sup>

<sup>1366</sup> V.Taylor, *The Atonement in NT Teaching* (1945).

<sup>1367</sup> Рим. 5:6 и далее; Рим. 8:34; 14:9,15; 1 Кор. 8:11; 15:3; 2 Кор. 5:15; Гал. 2:21; 1 Фес. 4:14; 5:10.

<sup>1368</sup> Рим. 3:25; 5:9; Еф. 1:7; 2:13; Кол. 1:20.

<sup>1369</sup> 1 Кор. 1:17 и далее; Гал. 5:11; 6:12,14; Еф. 2:16; Флп. 2:8; Кол. 1:20; 2:14.

<sup>1370</sup> 1 Кор. 1:23; 2:2; Гал. 3:1; 2 Кор. 13:4.

### Любовь Божья

Первое, что нужно сказать о смерти Христа: она стала высшим откровением любви Божьей. Хотя в Новом Завете, как и в Ветхом, искупительная работа Христа связана с Божьим гневом, это никоим образом не следует понимать как превращение Божьего гнева в любовь. В языческой греческой философии боги часто гневались на людей, но люди приносили им жертвоприношения, и гнев богов сменялся на милость. Даже в Ветхом Завете искупление не предполагает умиловливания гневного божества, чтобы добиться его благорасположения.<sup>1371</sup> Павел же, напротив, неоднократно утверждает, что за искуплением, свершившимся в смерти Христа, стоит именно Божья любовь. Павел нигде не говорит о распятии Христа как о простом событии человеческой истории, и его мало интересуют исторические обстоятельства, повлекшие за собой эту смерть. Для него самая жестокая и позорная казнь стала высшим способом выражения Божьей любви. Это не значит, что Павел не считал смерть Иисуса историческим фактом или что крест для него был просто символом субъективного опыта. Он признает историчность события, но его интересует прежде всего богословское значение этой смерти.

Крест — не только свидетельство о любви Христа, но и любви Самого Бога. «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5:19). «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8). «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной [в жертву] за грех и осудил грех во плоти» (Рим. 8:3). «Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас» (Рим. 8:32). «Любовь Бога, проявившаяся в жертве Христа, — основная тема его богословия».<sup>1372</sup> Понятно, что для Павла распятие было окончательным доказательством любви Бога к людям. И мы, конечно, не можем считать, будто инициатива в деле искупления принадлежала Христу, в то время как Отец играл роль пассивную.

Любовь Бога и любовь Христа Павел не разграничивает. В распятии они проявились обе. В самом деле, любовь Христа — это любовь Бога, и наоборот. «А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал. 2:20). «Ибо любовь Христова объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли» (2 Кор. 5:14). «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5:25). Идея креста как выражения любви Христовой к нам и Его желания искупить нас от сурового и непреклонного Отца, совершенного, справедливого, но неумолимого, — искажение новозаветного богословия.<sup>1373</sup>

<sup>1371</sup>L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1955), 155.

<sup>1372</sup>V. Taylor, *The Atonement in NT Teaching*, 73.

<sup>1373</sup>L. Morris, «Atonement», *New Bible Dictionary* (1962), 108.



В то же время, считая распятие деянием любящего Отца, мы должны признать, что необходимость искупления вызвана гневом Божиим, обращенным против греха. (См. выше, с. 477.) Павел говорит об этом в Римлянам, где наиболее полно формулирует идею искупления (Рим. 3:21 и далее), утверждая: «Открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков» (Рим. 1:18). Как бы ни объясняли эти слова современные ученые, Павел явно не считал, что Божий гнев и Божья любовь противоречат друг другу и несовместимы. Павел говорит о последствиях греха не как о чем-то безличном; он говорит о воле личного Бога, Который не может быть поругаем преступниками (Гал. 6:7). Бог любит человечество и желает спасти его, но «Он должен осуществить этот замысел в соответствии со Своей природой, не отрицая Своей праведности, на глубоко этическом основании».<sup>1374</sup> Гнев — это осуждение, которое постигнет грешников в моральном порядке, установленном Богом. Гнев — это реакция Бога на грех. Искупление необходимо, потому что люди навлекли на себя гнев Божий и осуждение. «Если мы понимаем гнев Божий неправильно, если не признаем, что люди действительно заслуживают Его суда и наказания за прегрешения, мы понижаем значение Божьего прощения».<sup>1375</sup> Значение этого будет видно из следующих абзацев. Пока мы утверждаем лишь, что искупительные деяния Христа не ведут к смене Божьего гнева на любовь, потому что именно любовь — источник искупления.

### Жертва

Павел рассматривает смерть Христа как жертвенную. В ряде мест он явно связывает смерть Христа с ветхозаветными обрядами и понятием жертвоприношения. Можно ли перевести *hilastērion* (Рим. 3:25) как «крышка ковчега» (а именно такое значение это слово имеет в Септуагинте) или нет, но, используя это слово, Павел с очевидностью подразумевает жертвоприношение за грех, которое приносил Первосвященник в великий день искупления. Смерть Христа в изображении Павла — «жертва Богу, в благоухание приятное» (Еф. 5:2). Во Христе Бог сделал то, чего Закон сделать не мог: «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной [в жертву] за грех и осудил грех во плоти» (Рим. 8:3). Слова «за грех» (*peri hamartias*), вероятно, относятся к жертвенной смерти Христа, что отражено в альтернативном переводе RSV (ср. с 2 Кор. 5:21, где «грех» равнозначен «жертве за грех»). Опять же, Павел говорит о Христе как о пасхальном агнце на заклание (1 Кор. 5:7).

О жертвенном аспекте смерти Христа говорят частые упоминания о Его крови. Бог сделал Христа умилованием (см. ниже, с. 501 и

<sup>1374</sup>V. Taylor, *The Atonement in the NT Teaching*, 76.

<sup>1375</sup>L. Morris, *The Apostolic Preaching*, 185.

далее) в крови Его (Рим. 3:25); мы оправданы Его кровью (Рим. 5:9); мы искуплены Его кровью (Еф. 1:7); мы приближены к Богу через кровь Иисуса Христа (Еф. 2:13); мы примирились с Богом через кровь, пролитую Им на кресте (Кол. 1:20).

Достаточно немного вдуматься, чтобы понять: здесь в первую очередь говорится не о конкретной физической крови Иисуса,<sup>1376</sup> потому что на самом деле Иисус, в плане материальном, пролил ее немного. Мысль о пролитой крови указывает на заклание жертвенного агнца, которому перерезали горло, чтобы вытекла кровь. Ничего подобного с Иисусом не было. Кровь и вода (Ин. 19:34) вытекли из раны у Него в боку после того, как Он умер. В Новом Завете кровь обозначает жертвоприношение.<sup>1377</sup>

Эту точку зрения оспаривали, приводя следующие доводы: пролитие крови обозначает не лишение жизни, но наделение жизнью. «Значение кровопролития было двояким. Кровь рассматривалась евреями как символ жизни... Следовательно, смерть жертвы была не просто смертью, но смертью животворящей; пролитие крови было наделением жизнью; и кровавое жертвоприношение Христа — это дар жизни. В этом природа жертвоприношения».<sup>1378</sup> Недавно аналогичные мысли высказал Тейлор: «Жертва заклана для того, чтобы ее жизнь, в виде крови, была отдана другим... Поэтому Бог может даровать жизнь нам».<sup>1379</sup>

Но такая трактовка не встретила поддержки. Говоря о значении крови в Послании к евреям и у Иоанна, Джеймс Денни пишет: «Осмелюсь сказать, что никогда еще никакой фрагмент Писания не истолковывали с такой неумемной фантазией... Говорить, что посредством Его смерти Его жизнь, как нечто отличное от Его смерти, “освободилась” и “была дарована” людям, полная бессмыслица».<sup>1380</sup> Мы приходим к выводу, что «кровь» отдельно от плоти означает не жизнь, а смерть, жизнь, отданную в жертву.<sup>1381</sup>

### Замещающая жертва (*Vicarious*)

Разъясняя значение смерти Христа, богословы говорят о «замещающей жертве», имея в виду, что Христос не просто умер, — Он умер ради нас. Он «умер за нас» (1 Фес. 5:9-10); «Христос умер за нас,

<sup>1376</sup> J. Behm, *TDNT* 1:174.

<sup>1377</sup> J. Behm, loc. cit.

<sup>1378</sup> W. Sanday and A. C. Headlam, *Romans* (1902), 89. См. также: B. F. Westcott, *The Epistles of St. John* (1883), 34-37.

<sup>1379</sup> V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* (1939), 54f. См. также: *The Atonement in NT Teaching*, 63f.; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), 130ff.

<sup>1380</sup> J. Denney, *The Death of Christ* (1950), 149. Толкование смерти Христа как жертвы поддерживается в: Behm in *TDNT*; Stibbs, Morris, and F. J. Taylor in *A Theological Word Book of the Bible*, ed. A. Richardson (1950), 33. Барретт переводит Рим. 3:25 как: «в Его кровавой жертвенной смерти». *Romans* (1957), 77.

<sup>1381</sup> L. Morris, *The Cross in the NT* (1955), 219.

когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8). Он отдал Себя «за всех нас» (Рим. 8:32; Еф. 5:2), сделался «за нас» клятвою (Гал. 3:13). Высказывания такого рода отражают собственное отношение Иисуса к Своей смерти: «Сын Человеческий... пришел... чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10:45). Тейлор даже утверждает, что Христос считал Себя в таком случае представителем всего человечества. «Святой Павел полагал, что Христос в определенной степени действовал от лица всего человечества, как его представитель, и то, что произошло с Ним, было высшим моментом нашей истории». <sup>1382</sup> «Когда Святой Павел говорит, что Бог сделал Христа “грехом ради нас”, это значит, что Христос добровольно принял на Себя пагубность греха, сошел в глубочайшую пропасть проклятия и разделил с человеком его тяжкое бремя и его вину». <sup>1383</sup>

### *Заместительная жертва (Substitutionary)*

Тейлор, как и многие современные ученые, не использует слова «заместительная жертва» применительно к смерти Иисуса. Конечно, мы должны избегать слишком прямолинейного толкования, сводящего все чуть ли не к сделке. Разве не достаточно сказать, что в Своей смерти Иисус был всего лишь «представителем» человечества? Если, как утверждает Тейлор, Христос добровольно принял на Себя пагубность греха, сошел в глубочайшую пропасть проклятия и разделил с человеком его тяжкое бремя и его вину, трудно не прийти к выводу, что Он умер не только *за* меня, но и *вместо* меня; ведь благодаря Его смерти, я не умру, но буду жить вечно вместе с Ним. Своими страданиями и смертью, приняв на Себя грех, Он избавил меня от того, чтобы пережить это в реальности. Покорившись Божьему суду над грехом, Он освободил меня от этого суда. Смысл всего этого трудно понять, если Христос не пострадал от наказания и Божьего суда вместо грешника, чтобы грешник никогда не понес этой ужасной кары.

Универсальная посылка, связанная с учением о смерти Христа, — это ее совершенная уникальность. Один лишь Иисус, из всех людей, был безгрешен (2 Кор. 5:21) и поэтому как невиновный не был осужден на смерть. Его смерть — не следствие Его собственной вины или греха; Он пострадал вместо других, виновных и заслуживающих смерти. Благодаря Его незаслуженной смерти грешники спаслись от гибели и от Божьего гнева, который неизбежно должен был их настигнуть. Трудно понять логику всего этого, если не принять теории заместительной жертвы. Доказательства этого можно найти в словах Павла: так как Христос умер за многих, «то все умерли» (2 Кор. 5:14). Здесь несколько иной смысл, чем в Гал. 2:20, где речь идет об отождествлении *верующего* со Христом в Его смерти, посред-

<sup>1382</sup> V. Taylor, *Atonement*, 60.

<sup>1383</sup> *Ibid.*, 87.

ством чего верующий распинается вместе со Христом, чтобы возродиться к новой жизни в вере. В Коринфянам говорится об объективном событии, которое произошло в момент исторической смерти Христа. В смерти Христа умерли все. Смерть Христа была в определенном смысле смертью всех. В смерти Христа я умер; я был осужден за грех; кара, которую я заслуживал своими грехами, навлекшими на меня гнев Божий, исполнилась в смерти, которой я умер во Христе. Этот объективный факт, высшее проявление Божьей любви, должен стать главной движущей силой моей жизни; и качество этой любви явствует из того, что смерть Христа не была Его собственной смертью, — она была моей. Он умер не просто как мой представитель; Он умер *вместо меня*, потому что благодаря Его смерти я спасся от такой же судьбы. Он умер моей смертью ради меня и вместо меня.

Многие современные толкователи не признают мотива заместительной жертвы в учении Павла, потому что Павел не использует предлога *anti*, с очевидностью передающего идею замены. За исключением отрывка 1 Тим. 2:6, где Павел говорит, что Христос отдал Себя во искупление всех (*antilytron hyper pantōn*), Павел обычно использует предлог *hyper*; а отрывок из Послания к Тимофею не принимается во внимание, потому что многие сомневаются в том, что пастырские послания принадлежат перу Павла.

Однако доказательства, основанные на использовании Павлом предлогов, не исключают мотива заместительной жертвы. В эллинистическом греческом предлог *hyper* часто использовался вместо *anti*.<sup>1384</sup> В папирусах *hyper* относится к человеку, который пишет письмо вместо другого.<sup>1385</sup> В подобных обстоятельствах человек не просто представляет другого, но действует вместо него. В таких отрывках, как 2 Кор. 5:15: «за всех умер», или Гал. 3:13, где сказано, что Христос сделался за нас клятвою, идея заместительной жертвы звучит очень отчетливо, и «только насилие над контекстом позволяет от нее избавиться».<sup>1386</sup>

Возражение, гласящее, что такое учение неприемлемо, ибо оно разработано абсолютно независимо от нас, так что нам остается только воспользоваться его положениями, — вот главный аргумент. Павел же как раз и учит тому, что Бог совершил нечто независимо от людей, и люди не заслуживают этого, но могут принять дар через веру. «Ибо благодатью вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф. 2:8-9). Доводы Тейлора могут поднять серьезную проблему, только если рассматривать объективную деятельность Христа вне сопровождающей ее субъективной работы и, таким образом, считать ее учением о спасении вообще.

<sup>1384</sup> L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik* (1925), 139.

<sup>1385</sup> A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (1908), 153, 335.

<sup>1386</sup> A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek NT in the Light of Historical Research* (3rd ed., 1919), 631. См. также: C. F. D. Moule, *An Idiom-Book of NT Greek* (1953), 64.

Если искупительная смерть, оправдание и примирение — это вся работа Христа, то спасение было бы чем-то независимым от нас, некой сделкой, совершенной без участия верующего, и не имело бы ничего общего с этической и духовной жизнью людей. Но заместительный аспект смерти Христа — это еще не все ее значение. В смерти Христа верующий находит не только объективное искупление греха; он находит в ней также освобождение от власти греха, цепей закона и мира. Эти моменты неразрывно связаны со смертью Христа и относятся к субъективной реальности опыта христианина. Верующие должны отождествиться с Иисусом в Его смерти, чтобы, умерев для греха, жить новой жизнью (Рим. 6:1 и далее; Гал. 2:20). Вместе с тем заместительная сторона смерти Христа никоим образом не субъективна; это — объективное свершение Бога в исторической смерти Христа, посредством чего Бог осуждает грех и наказывает Того, Кто не просто представляет грешника, но и заменяет его, — Иисуса Христа.<sup>1387</sup>

### Умилоствление

Смерть Христа связана не только с людьми и их грехом; она обращена также к Богу и представляет собой умилоствление. Эта истина выражена в одном слове — ключевом в учении Павла о смерти Христа: «...получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в *hilastērion* в Крови Его чрез веру» (Рим. 3:24-25). Слово *hilastērion* обычно переводится как «умилоствление» (*propitiation*), хотя современные богословы предпочитают вариант «искупление» (*expiation*).<sup>1388</sup> Это существительное образовано от глагола *hilaskomai*, который в греческих текстах означает умилоствление оскорбленного человека. Традиционно богословы считают, что Павел имел в виду следующее: Христос умилоствил гневающегося Бога, в результате чего грешники избавились от ожидающей их кары и получили возможность принять благодатный дар любви. Современные богословы выступают против такого традиционного толкования. Классическую формулировку этой точки зрения мы находим у Ч.Х. Додда в труде «Библия и греки»,<sup>1389</sup> где глубоко проанализирована еврейская терминология искупления и ее греческие эквиваленты из Септуагинты. Додд указывает, что Бог никогда не является объектом действий, относящихся к искуплению. Если исходить сугубо из грамматики и семантики, то происходит не умилоствление Бога и не успокоение Его гнева, а, напротив, искупление греха. Додд делает вывод, что лингвистически выраже-

<sup>1387</sup> L. Morris, «Atonement», *New Bible Dictionary*, 109.

<sup>1388</sup> В RSV приведен последний перевод, видимо, на основании исследований Ч.Х. Додда. В NRSV стоит «sacrifice of atonement» — «жертва искупления», т.е. авторы стараются избежать противоречия.

<sup>1389</sup> C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), 82-95.

ния, употребленные в Септуагинте, не следует истолковывать «как рассказ об актах умилоствления божества, но как совершения некоего действия, посредством которого грех или осквернение устраняются». Додд предполагает, что Павел основывается в своих умозаключениях на тексте Септуагинты, и заключает, что «речь здесь идет (в соответствии с узусом Септуагинты, превалирующим для Павла) об искуплении, а не об умилоствлении. Большинство переводчиков и комментаторов не правы». <sup>1390</sup> Додд полагает, что библейское понятие искупления предполагает выкуп за грех, а не умилоствление Бога, как принято считать. «Неверно было бы думать, что Божий гнев можно было “усмирить”, принеся в жертву Христа, как гласят некоторые теории искупления, как “сделки” ... потому что Сам Бог во Христе примиряет с Собою мир... Неверно было бы противопоставлять гнев Отца и любовь Сына». <sup>1391</sup>

Несмотря на сильное влияние Додда и преобладание его точки зрения, нельзя сказать, что его выводы бесспорны. <sup>1392</sup> Во-первых, это слово у небиблейских авторов, писавших на эллинистическом греческом языке, таких как Иосиф Флавий и Филон, обычно значит «умилоствлять». То же самое относится и к трудам отцов церкви. <sup>1393</sup> Как пишет Моррис, «если переводчики Септуагинты и авторы Нового Завета вкладывали в это слово совершенно новое значение, то оно умерло вместе с ними и до сих пор не воскресло». <sup>1394</sup> Во-вторых, в Септуагинте есть три места, где слово *exhilaskesthai* используется в значении умилоствления Бога (Зах. 7:2; 8:22; Мал. 1:9); <sup>1395</sup> и доводы Додда, доказывающего, что это исключения, неубедительны. В-третьих, даже если в Септуагинте слово «Бог» редко является дополнением этого глагола, то в равной мере справедливо и то, что в канонических писаниях Ветхого Завета оно *никогда* не используется с аккумулятивом греха. <sup>1396</sup> В-четвертых, и это самое важное, хотя в Ветхом Завете нигде не говорится об успокоении Божьего гнева, во многих случаях при использовании данного слова в контексте там речь идет все же о гневе Божьем. Часто искупление необходимо для спасения жизни человека, который в противном случае был бы обречен — вероятно, по причине гнева Божьего.

В Римлянам контекст высказывания Павла об умилоствлении — гнев Божий, вина грешников и смертная погибель. Умило-

<sup>1390</sup> Ibid., 94.

<sup>1391</sup> A.G. Hebert, in *A Theological Word Book of the Bible* (1950), ed. A. Richardson, 26. См. также: V. Taylor, *The Atonement in NT Thought*, 91.

<sup>1392</sup> См.: R. Nicole, «С.Н. Dodd and the Doctrine of Propitiation», *WThJ* 17 (1955), 117-57, где подробно рассматривается и опровергается теория Додда. См. также: L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 125-85.

<sup>1393</sup> F. Büchsel, *TDNT* 3:314; R. Nicole in *WThJ*, 131-32.

<sup>1394</sup> L. Morris, «The Use of *Hilaskesthai* in Biblical Greek», *ET* 62 (1950-51), 233.

<sup>1395</sup> С.Н. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 86f.

<sup>1396</sup> L. Morris in *ET* 62, 231.

вление нужно, чтобы спасти людей от гнева Божьего, который извергается с небес на безбожное и преступное человечество (Рим. 1:18). Истолковывать гнев Божий как естественное воздаяние, как пытается сделать Додд, значит исказить мысль Павла.<sup>1397</sup> Бог — это Бог живой, Который в день суда изольет Свой гнев на тех, кто заслуживает Его праведного осуждения (Рим. 2:5). Все осуждены как виновные грешники в присутствии святого Бога. Основная мысль Павла в Рим. 1:18 — 3:20 — не оценка степени морального падения человечества; он хочет доказать, что грех универсален, что все виновны перед Богом. И язычники, и иудеи получили откровение в природе, совести и законе; и язычники, и иудеи одинаково не смогли вести себя праведно перед Богом, поэтому они заслужили священный Божий гнев. Они осуждены как виновные грешники. Виновные обречены на смерть. Бог в Своей праведности постановил, чтобы те, кто грешит, как язычники, погибли (Рим. 1:32). Грешники обречены на погибель (Рим. 2:12), потому что плата за грех — смерть (Рим. 6:23). Божий гнев, изливаясь на грешника, приводит его к смерти.

Такова печальная истина, на которой основано новозаветное учение умиловивления. Смертью Христа человечество спасено от смерти; люди признали свою вину и оправданы; примирение произошло, потому что им больше не нужно бояться Божьего гнева. Смерть Христа спасла верующих от гнева Божьего, чтобы в будущем их ждал не Божий гнев, а жизнь (1 Фес. 5:9). Вину и погибель грешников Христос взял на Себя, совершив умиловивление гнева Божьего.

Не вполне понятно, используется ли слово *hilastērion* как существительное или как прилагательное. В других местах, где это слово употребляется в греческой Библии (Евр. 9:5; Исх. 25:17-20), оно обозначает крышку ковчега, на которую проливалась жертвенная кровь. Многие толкователи полагают, что в Рим. 3:25 это слово имеет именно такое значение. Бог послал Иисуса, который в крови Своей стал как бы крышкой ковчега.<sup>1398</sup> Но против такого толкования решительно выступает Моррис,<sup>1399</sup> который настаивает, что это прилагательное: «Которого Бог послал как умиловивляющую силу» или «умиловивляющий предмет».<sup>1400</sup> Мы не можем здесь привести все аргументы, но вот один из самых веских: трудно представить себе, что Иисус является одновременно священником, приносящим жертву, жертвой и местом ее принесения. В Новом Завете место, где пролилась кровь Иисуса, обозначено как крест. Более того, римляне не были знакомы с левитским символизмом. Вот почему лучшим переводом представляется: «Которого Бог послал в (жертву) умиловив-

<sup>1397</sup> С. Н. Dodd, *Romans* (1932), in loc.

<sup>1398</sup> Т. W. Manson, «Hilastērion», *JTS* 46 (1945), 1-17; С. Н. Dodd, *Romans*, 21ff. См. перевод Лютера: «Gnadenstuhl».

<sup>1399</sup> Morris, «The Meaning of *Hilastērion* in Romans 3:25», *NTS* 2 (1955), 33-43.

<sup>1400</sup> См. также: L. Morris, *The Apostolic Preaching*, 172.

ления». В любом случае, здесь умилоствивляется гнев Божий, а не просто искупаются грехи людские.

Существует также мнение, что Бог — субъект *hilastērion*, а не его объект.<sup>1401</sup> Мы ответим на это, что действительно Бог в смерти Христа умилоствивляет Свой собственный гнев. «Если смерть Христа как умилоствивление исключается из Божьей любви, было бы несправедливо говорить, что Божья любовь лишена всякого значения, но она, несомненно, лишается своего апостольского смысла».<sup>1402</sup> Если *hilastērion* — это лишь искупление, возникает вопрос: почему нужно искупать грех? Что случилось бы с человечеством, если бы искупления не было? Очевидно, что если бы люди умирали во грехе, им пришлось бы столкнуться с божественным неудовольствием; т.е. опять-таки с Божьим гневом.<sup>1403</sup>

То, что смерть Иисуса — умилоствивление, подтверждается также Рим. 3:25-26. Смерть Христа была праведным деянием, свидетельством того, что Бог действительно справедлив. В прошлом казалось, бывало, что Он забывает о грехах. Это объясняется Его долготерпением; но на самом деле грешники заслуживают наказания. Если бы Бог мог не обращать внимания на грех, мы имели бы право усомниться в Его праведности и справедливости. Смерть Христа ясно показала, что праведный Бог наказывает грех и осуждает его. Теперь мы знаем, что Бог одновременно и справедлив, и оправдывает того, кто поверит в Иисуса (Рим. 3:26).

Некоторые исследователи пытаются объяснить союз «и» (*kai*) в Рим. 3:26 как соотносительный и истолковать оправдание верующего как акт праведности. Богу свойственно предлагать прощение грешникам, вот почему когда Бог действует по Своей природе, Он тем самым являет Свою праведность. Поэтому оправдание грешника — праведное деяние само по себе — как свидетельство о природе Бога. Но такое толкование не подходит к контексту данного отрывка. Справедливая плата за грех — смерть; и Бог продемонстрировал бы Свою праведность, если бы покарал смертью каждого грешника. В таком случае доказательством праведности Бога было бы наказание. Вот почему *kai* следует понимать не как соединительный, а как противительный союз, что означает: «в настоящее время Он доказал Свою праведность, *однако* оправдывает тех, кто верит в Иисуса».<sup>1404</sup> Если бы Христос не умер, Бог не мог бы оправдать грешника. Без смерти Христа единственным доказательством праведности Бога была бы смерть грешника. Благодаря смерти Христа божественная справедливость и милосердие смогли найти свое совершенное выражение. Справедливый Бог наказал грех, как он того заслуживал, и в

<sup>1401</sup> F. Büchsel, *TDNT* 3:320.

<sup>1402</sup> J. Denney, *The Death of Christ* (1950), 152.

<sup>1403</sup> L. Morris, *The Apostolic Preaching*, 183.

<sup>1404</sup> B. F. Westcott, *St. Paul and Justification* (1913), 182.



то же время в милосердии Своем Он простил грешникам все преступления и избавил их от гибели. Поэтому мы вынуждены прийти к выводу, что, хоть в Писании нигде не используется этот термин, Христос в Своей смерти в настоящем смысле слова познал Божий гнев вместо виновных грешников.

Полное признание смерти Христа как умилоствивления и заместительной жертвы не позволяет нам оставлять без внимания или недооценивать сопутствующее учение: что смерть Христова как доказательство Божьей любви нужна была затем, чтобы воспламенить искру ответной любви в человеческих сердцах. Задача и заместительный характер смерти Христа как высшего проявления любви Бога должны привести человека к преобразению поведения, осуществляемому с помощью сдерживающей силы этой любви. Те, кто признает эту любовь, готовы подчиниться ее власти; так как Христос умер за всех, люди теперь хотят не удовлетворять свои собственные желания, но жить для Того, Кто ради них умер и снова воскрес (2 Кор. 5:14-15). Моральное влияние смерти Христа на жизнь отдельных людей невозможно игнорировать из-за того, что этим учением много злоупотребляли, ошибочно сделав его основной истиной искупления. Любовь Христа проявилась в том, что Он отдал Себя в жертву Богу, и люди должны подражать Ему в этой любви (Еф. 5:2). Примеру предельной кротости Христа, подчинившегося Богу в совершенстве, вплоть до смерти на кресте, должны последовать Его ученики и прежде всего — в своем общении друг с другом (Флп. 2:5 и далее). Основное значение смерти Христа объективно: это умилоствивление, заместительная жертва, последствия которой должны быть приняты в вере как дар благодати; но субъективное значение Его смерти, пробуждающей ответную любовь в сердцах людей, тоже нельзя отрицать или игнорировать. Смерть Христа имеет как объективное, так и субъективное значение.

### Выкуп

Смерть Христа — это также искупление. Существует две группы слов, обозначающих это понятие: *lytron*, *apolytrōsis* и *agorazō, exagorazō* — «покупать, приобретать». Существительного *lytron*, которое значит «выкуп» или «искупление», у Павла нет; оно встречается в Мк. 10:45, где говорится, что Сын Человеческий пришел, чтобы отдать Свою жизнь как выкуп за многих. (См. выше, с. 209 и далее.) И в классическом, и в эллинистическом греческом эта группа слов обозначала выкуп, который уплачивался за освобождение, — освобождение военнопленных или рабов.<sup>1405</sup> То же самое значение эти слова имеют и в Септуагинте.<sup>1406</sup> Глагол *lytroō* используется в Тит. 2:14:

<sup>1405</sup> F. Büchsel, *TDNT* 4:340; A. Deissmann, *Light from Ancient East*, 331f.

<sup>1406</sup> L. Morris, *The Apostolic Preaching*, 10ff.

Христос «дал Себя за нас, чтобы избавить нас от всякого беззакония». Это явная отсылка к преданию, отраженному в Мк. 10:45, причем точно указывается цена выкупа: Он отдал Себя.<sup>1407</sup>

Сложная форма этого существительного употребляется в 1 Тим. 2:6: «предавший Себя для искупления (*antilytron*) всех». Здесь опять же есть конкретное указание на цену выкупа: «Себя». *Anti* указывает на замену. Смерть Христа была выкупом-заменой.

Чаще всего Павел употребляет слово *apolytrōsis*. Это редкое слово, и вне Нового Завета оно встречается только восемь раз.<sup>1408</sup> Несколько раз цену выкупа можно установить из контекста. Мы оправданы по Его благодати «искуплением во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в жертву умилоствления в Крови Его» (Рим. 3:24-25), «в Котором мы имеем искупление Кровию Его» (Еф. 1:7).<sup>1409</sup> В свете этих вполне понятных высказываний трудно согласиться с мнением Бюхселя о том, что первоначальное значение корня *lytron* забылось и речь идет не собственно о выкупе, а об «освобождении» в широком смысле слова.<sup>1410</sup> Напротив, трудно не прийти к выводу, что *lytron* сохраняет свое полное значение, идентичное *timē* («цена»), и что оба слова относятся к смерти Христа. Акцент ставится на том, чего стоило искупление человечества.<sup>1411</sup>

Есть и другие отрывки, в которых *apolytrōsis* используется эсхатологически, по отношению к дню телесного искупления (Рим. 8:23; Еф. 4:30). В Еф. 1:14 значение, которое не совсем понятно в переводе RSV, также представляется нам эсхатологическим. Отрывок в 1 Кор. 1:30 нейтрален: Бог сделал Христа «для нас премудростью... праведностью и освящением и искуплением».

Идея выкупа выражается также с помощью глагола *agorazō*, «покупать или приобретать». «Вы не свои... вы куплены [дорогою] ценою» (1 Кор. 6:19-20). «Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов. Вы куплены [дорогою] ценою; не делайтесь рабами человеков» (1 Кор. 7:22-23). Цена конкретно не указывается, но понятно, что Павел имеет в виду. Этой ценой может быть только смерть Христа. Идея приобретения отмечена несколько иным оттенком по сравнению с выкупом. В последнем более акцентировано негативное значение — то, от чего были искуплены люди: грех и смерть. Идея приобретения больше сориентирована на смену владельца. Верующий теперь принадлежит Богу по праву приобретения. «Вы не свои».

<sup>1407</sup> Ibid., 35. Этот глагол используется также в 1 Пет. 1:18-19, где цена выкупа обозначена как «драгоценная Кровь Христа».

<sup>1408</sup> Ibid., 37.

<sup>1409</sup> См. также Евр. 9:15: «...смерти [Его], бывшей для искупления от преступлений, сделанных в первом завете».

<sup>1410</sup> F. Büchsel, *TDNT* 4:355.

<sup>1411</sup> W. Sanday and A. C. Headlam, *Romans*, 86. См. также: C. K. Barrett, *Romans*, 76.

Сложное существительное, обозначающее приобретение, употребляется только один раз: «Христос искупил нас (*exagorazō*) от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою» (Гал. 3:13). Смысл здесь в том, что ищущие праведность в соблюдении Закона прокляты, если не соответствуют в совершенстве его требованиям. Но Христос принял это проклятие на Себя, когда был распят; Он умер «за нас». Это означает освобождение от проклятия закона, которое довлекло над нами, потому что мы не могли соблюдать его. Здесь явно предполагается заместительная жертва. Это одно из «наиболее явных указаний Святого Павла на то, что он воспринимал смерть Христа и как заместительную жертву, и как принятие на Себя нашего приговора».<sup>1412</sup> Здесь также указывается, что распятие — цена выкупа, ибо избавление осуществилось благодаря тому, что Христос был распят на древе. В Гал. 4:4-5 к этому добавляется немного: «Бог послал Сына Своего... чтобы искупить подзаконных». В этих стихах акцент ставится не столько на приобретении нас Христом, сколько на освобождении.

Моррис удачно подводит итоги учения об искуплении, включая в него обе группы слов.<sup>1413</sup> а) Человечество должно быть искуплено из греховного состояния. Последнее сравнивается с рабством, цепи которого человечество не способно разорвать, поэтому искупление требует вмешательства личности извне, и эта личность платит выкуп за человечество. б) Цена, которая должна быть уплачена. Уплата этой цены — обязательный элемент идеи искупления; Христос уплатил цену нашей свободы. в) Состояние верующего в результате. Оно двойственно. Мы выкуплены на свободу как дети Божьи; но эта свобода — зависимость от Бога. Основное значение искупления: грех больше над нами не властен. Искупленные подчинены воле Своего Хозяина.

### Триумф

Другая особенность смерти Христа — победа над вселенскими духовными силами. Мы уже видели, что мировоззрение Павла включало в себя представление о добрых и злых духах. Люди подчинены не только закону, греху и смерти, они также — рабы злых духов. (См. выше, с. 471 и далее.) Одна из задач миссии Христа — уничтожить «всякое начальство и всякую власть и силу; ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор. 15:24-25). Необъяснимым образом смерть Христа явилась началом поражения этих сил. (Мы уже говорили раньше, на с. 78 и далее, что даже земная миссия Иисуса, в особенности изгнание бесов, была Его победой над миром духов.) Об этом ясно говорится в Колоссянам: «Отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол. 2:15). Некоторые толкователи понима-

<sup>1412</sup> H. W. Robinson, *Redemption and Revelation* (1942), 231.

<sup>1413</sup> L. Morris, *The Apostolic Preaching*, 58f.

ют эти строки иначе. Слово, которое переводится как «отнять силы», — *apekdysamenos*. Строго говоря, это означает «срывать»; и некоторые ученые считают это аллюзией на смерть Христа, лишившую Его плоти, через которую силы зла и смерти могли воздействовать на людей.<sup>1414</sup> Другое, сходное с этим, толкование — Он тем самым оторвал от Себя силы зла, которые цепко держались за Его человеческое начало.<sup>1415</sup> Таким образом, глагол понимается как медиальный. Но в эллинистическом греческом языке медиальный глагол мог иметь активное значение, и наиболее удовлетворительный перевод дается в RSV, где значение стиха передано следующим образом: Христос обезоружил эти духовные силы, лишив их знамен или оружия.<sup>1416</sup> Таким образом, в стихе говорится, что смерть Христа была Его триумфом над духовными врагами, победой Бога над силами космоса.

Существует и еще одна проблема, связанная с использованием *archōn* как термина для обозначения духовных сил. Сатана именуется «князем (*archōn*), господствующим в воздухе» (Еф. 2:2). В 1 Коринфянам Павел говорит о «властях (*hoi archontes*) века сего преходящих» (1 Кор. 2:6). Опять же, описывая Божью мудрость, он утверждает, что мудрости этой «никто из властей века сего не познал; ибо, если бы познали, то не распяли бы Господа славы» (1 Кор. 2:8). Многие ученые толкуют «властей века сего» как выражение, синонимичное «начальствам и властям» из Еф. 3:10. Согласно этому толкованию, на самом деле Христа распяли духовные силы, но сделали это по неведению, потому что не узнали Его.<sup>1417</sup> Кульман усматривает такое значение в Рим. 13:1-2, где Павел, как нам кажется, говорит о государственных правителях — политических руководителях как «властях» (*exousiai*), которым христиане должны подчиняться. Он утверждает, что *exousiai* — действительно политические руководители, но это также и ангельские силы, стоящие за ними. Христос, покрив духовные силы, подчинил Себе не только ангелов, но и политических руководителей, которые исполняют их волю. Таким образом, Христос действительно ввел государственную власть в сферу Своего правления, хоть само государство и не знает об этом. Это называется «христологическими основами государства».<sup>1418</sup> Однако естественнее считать, что *exousiai* в Рим. 13 — это просто политические власти. Совершенно не обязательно усматривать в этом отрывке указание на действие духовных сил через политических

<sup>1414</sup>J.A.T. Robinson, *The Body* (1952), 41; G.H.C. MacGregor, *NTS* 1 (1954), 23.

<sup>1415</sup>J.B. Lightfoot, *Colossians* (1876), 190. См. также: C.F.D. Moule, *Colossians* (1957), 101-2.

<sup>1416</sup>A. Oepke, *TDNT* 2:318-19; R. Leivestad, *Christ the Conqueror* (1954), 103; F.F. Bruce in E.K. Simpson and F.F. Bruce, *Ephesians and Colossians* (1957), 240.

<sup>1417</sup>J. Hering, *First Corinthians* (1962), 16-17; C.K. Barrett, *First Corinthians* (1968), 72.

<sup>1418</sup>O. Cullmann, *Christ and Time* (1950), 193.

правителей,<sup>1419</sup> и проще воспринимать *archontes* 1 Кор. 2:6,8 как политических руководителей, подобных Ироду или Нерону. Опять же, не вполне понятно, что имел в виду Павел, говоря о невежестве ангельских сил, распявших Иисуса.<sup>1420</sup> Мы приходим к выводу, что эти отрывки в 1 Коринфянам и Римлянам ничего не добавляют к идее Павла о победе Христа над духовными силами.

---

<sup>1419</sup>W.Foerster, *TDNT* 2:565; D.E.H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 231; C.D. Morrison, *The Powers That Be* (1960).

<sup>1420</sup>A.Robertson and A.Plummer, *First Corinthians* (1911), 36; F.W.Grosheide, *First Corinthians* (1953), 62-64.

### 33. Деяния Христа: оправдание и примирение

**Литература:** W.Sanday and A.C.Headlam, *Romans* (1896), 28-39; J.H.Ropes, «Righteousness in the OT and in St. Paul», *JBL* 22 (1903), 211-27; E.D.Burton, *Galatians* (1920), 460-74; C.H.Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), 42-59; V.Taylor, *Forgiveness and Reconciliation* (1947), 29-69; R.Bultmann, *Theology of the NT* (1951), 1:270-84; J.Jeremias, *The Central Message of the NT* (1965), 51-70; E.Käsemann, «The Righteousness of God in Paul», *NT Questions of Today* (1969), 168-82; idem, «Justification and Salvation History», in *Perspectives on Paul* (1969), 60-78; M.Barth, *Justification* (1971); J.A.Ziesler, *The Meaning Righteousness in Paul* (1972); G.Bornkamm, «The Revelation of Christ to Paul on the Damascus Road and Paul's Doctrine of Justification and Reconciliation», in *Reconciliation and Hope*, ed. R.Banks (1974), 90-103; K.P.Donfried, «Justification and Last Judgment in Paul», *ZNTW* 67 (1976), 90-110; A.J.Hultgren, «The *pistis Christou* Formulation in Paul», *NT* 22 (1980), 248-63; R.Y.-K.Fung, «Justification by Faith in 1 and 2 Corinthians», in *Pauline Studies*, ed. D.A.Hagner and M.J.Harris (1980), 246-61; J.Reumann, *Righteousness in The NT* (1982); J.D.G.Dunn, «The New Perspective on Paul», *BJRL* 65 (1983), 95-122; S.Motyer, «Righteousness by Faith in the NT», in *Here We Stand: Justification by Faith Today*, ed. D.Field (1986), 33-56; C.H.Cosgrove, «Justification in Paul: A Linguistic and Theological Reflection», *JBL* 106 (1987), 653-70; J.D.G.Dunn, «The Justice of God: A Renewed Perspective on Justification by Faith», *JTS* 43 (1992), 1-22; D.A.Hagner, «Paul and Judaism», *BBR* 3 (1993).

Касаясь деяний Христа, Павел использует много разных терминов. Один из наиболее важных часто встречается в посланиях к галатам и римлянам — это «оправдание». Глагол «оправдывать», *dikaiōō*, того же корня, что «праведный» (*dikaiois*) и «праведность» (*dikaiōsynē*). Значение глагола *dikaiōō* — не «делать праведным», а «провозглашать праведным». Как мы увидим, суть оправдания — объявление Богом, праведным судьей, что те, кто во Христе, какими бы грешниками они ни были, праведны — считаются праведниками, потому что во Христе они вступили в праведные отношения с Богом.

#### **Важность этого учения**

По поводу значения оправдания в богословии Павла велось много споров. Павел только один раз использует глагол «прощать» (*aphiēmi*, Рим. 4:7), два раза — существительное «прощение» (*aphesis*,

Еф. 1:7; Кол. 1:14) и еще два — другой глагол с тем же значением (*charizomai*; Еф. 4:32; Кол. 2:13); но глагол «оправдывать» (*dikaiōō*) у него встречается четырнадцать раз, а существительное «праведность» (*dikaiōsynē*) — пятьдесят два.<sup>1421</sup> Однако все эти термины сосредоточены в Римлянам и Галатам. Вне этих двух посланий глагол «оправдывать» употребляется только в 1 Кор. 6:11 и Тит. 3:7.

Это привело многих ученых к выводу, что учение об оправдании отнюдь не является важным для богословской системы Павла, но было сформулировано только как полемика против несогласных с апостолом иудеев. Он никогда бы не стал разрабатывать учение об оправдании верой независимо от дел закона, если бы ему не пришлось ответить «иудействующим», настаивавшим на том, что язычники должны соблюдать закон, чтобы спастись. «Фактически, всю религию Павла можно объяснить, не говоря ни слова об этом учении, за исключением разве что той части, которая относится к закону».<sup>1422</sup> Альберт Швейцер, который обнаружил, как важна для Павла эсхатология, почувствовал, что если превращать оправдание верой в отправную точку для толкования Павла, это приведет к его неверному пониманию, а значит, учение это было лишь «вспомогательным», дополняющим основное — мистическое учение искупления в результате пребывания во Христе.<sup>1423</sup> Эндриус вслед за Сабатье понимает оправдание как «судебное и второстепенное понятие», в то время как идея вмененной праведности видится ему гораздо более высокой и тонкой.<sup>1424</sup> Стюарт не так радикально принижает значение оправдания, но считает, что по-настоящему ключ к пониманию богословия Павла — это скорее союз со Христом, чем оправдание.<sup>1425</sup> Дейвис вслед за Врейде и Швейцером рассматривает теорию оправдания только как полемику против иудействующих, не имеющую особого значения для рассуждений Павла. Основополагающая истина — это осознание Павлом пришествия сил Грядущего Века, доказательством которого было сошествие Духа.<sup>1426</sup> Шепс посвящает богословию Павла большую книгу, ни слова не говоря об оправдании и не касаясь такого важного стиха, как Рим. 3:26.<sup>1427</sup>

Многие исследователи, в особенности те, кто придерживается традиций Реформации, считают, напротив, учение об оправдании центральным для Павла; и в последнее время европейские богословы признали, что оно представляет собой обязательный элемент богословия Павла.<sup>1428</sup> Мы попытаемся доказать, что неправильно было

<sup>1421</sup> V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation* (1941), 29.

<sup>1422</sup> W. Wrede, *Paul* (1907), 123.

<sup>1423</sup> A. Schweitzer, *The Mysticism of St. Paul* (1931), 225.

<sup>1424</sup> E. Andrews, *The Meaning of Christ for Paul* (1949), 65.

<sup>1425</sup> J. S. Stewart, *A Man in Christ* (1935).

<sup>1426</sup> W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), 222.

<sup>1427</sup> H. J. Schoeps, *Paul* (1961).

<sup>1428</sup> См. в списке литературы ссылки на Бультмана, Казмана и Иеремиаса. См. также:

бы противопоставлять оправдание — жизни во Христе или приходу сил нового века. Напротив, оправдание — это решение праведного Судьи: «Невиновен!», принадлежащее эсхатологическому судному дню, но вместе с тем принадлежащее истории через Христа. Оправдание — одно из благословений нового века, пришедшее к нам через Христа. Оправдание — один из способов описания того, что Христос объективно сделал для нас. Жизнь во Христе — субъективная или опытная сторона той же самой искупительной деятельности, и оба эти момента по сути своей являются эсхатологическими благословениями.

### Источники идеи оправдания

Понять учение Павла об оправдании можно только в контексте Ветхого Завета. Древние греки считали, что праведность свойственна человеку по природе. Платон называл *dikaiōsynē* одной из четырех основных добродетелей: справедливость, мудрость, умеренность и смелость или стойкость. Эти добродетели очень высоко ценились стоиками, что отразилось и на эллинистическом иудаизме.<sup>1429</sup> Однако в Ветхом Завете учение о праведности имеет ярко выраженный религиозный характер. Глагол, который переводится как «оправдывать», — *šādaq*. Подлинное значение корня утрачено, но большинство ученых считают, что его смысл — соответствие норме.

По-гречески «оправдывать» — *dikaiōō*. Существительное *dikaiōsynē* можно перевести как «оправдание» (Гал. 2:21), но обычно все же переводится как «праведность». Варианты перевода прилагательного *dikaios* — «справедливый» или «праведный». Некоторые ученые, в основном католики, настаивают, что *dikaiōō* значит «оправдывать», а *dikaiōsynē* обозначает этическое качество праведности.<sup>1430</sup> Однако, по мнению большинства современных исследователей, праведность предполагает определенные отношения, а не этические качества, и Павел под ней понимает «правильные отношения с Богом».

Учение Павла основано на Ветхом Завете. Праведность (*šēdeq*, *š'dāqâ*) в Ветхом Завете прежде всего не этическое качество. Основное значение этого слова: «норма отношений с миром, которой должны соответствовать люди и вещи и которая служит для них мерилom».<sup>1431</sup> Праведный человек (*šaddiq*) — тот, кто соответствует данной норме. Глагол «быть праведным» (*šādaq*) означает соответствовать данной норме, и в некоторых формах, в особенности в хифиле, он значит «провозглашать праведным» или «оправдывать».

G. Bornkamm, *Paul* (1969), 116: «Все его проповеди, даже те, где ничего явно не говорится об оправдании, могут быть верно поняты только в тесной связи с этим учением».

<sup>1429</sup> См. 4 Мак. 1:6.

<sup>1430</sup> R. Schnackenburg, *NT Theology Today* (1963), 80; E. J. Goodspeed, «Justification», *JBL* 73 (1954), 86-91.

<sup>1431</sup> N. Snaith, *Distinctive Ideas of the OT* (1944), 73; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), 83.



Слова с этим корнем используются в разных контекстах. Иногда норма относилась к требованиям, связанным с семейными отношениями. Так, блудница Фамарь более праведна, чем Иуда, потому что соответствует этим требованиям, а он — не соответствует (Быт. 38:26). Давид назван праведным, потому что он не захотел убивать Саула, с которым его объединяли отношения завета (1 Цар. 24:18; 26:23), и осудил убийц Иевосфея, сына Саула (2 Цар. 4:11). Но после падения дома Саула Мемфивосфей не мог уже рассчитывать на доброе отношение нового царя (2 Цар. 19:28). Требования праведности зависели от отношений.

По сути своей «праведность» связана с *отношениями*. Человек праведен, когда выполняет возлагаемые на него требования, которые определяются его отношениями с другими людьми.<sup>1432</sup> Это слово обозначает не этические качества человека, а его верность отношениям.

Как таковая праведность имеет большое богословское значение. Праведность — это правила поведения, установленные Богом для людей. Праведник — тот, кто соответствует Божьим правилам в глазах Бога и, таким образом, состоит с Ним в правильных отношениях. Нормы праведности полностью зависят от природы Бога.<sup>1433</sup> В конечном итоге только Бог может решить, соответствует ли человек нормам праведности. Таким образом, праведность и оправдание — понятия *богословские*: они основаны на представлении о Боге как правителе, законодателе и судье мира. «Судия всей земли поступит ли неправосудно?» (Быт. 18:25).

Идея праведности часто понимается в юридическом контексте: праведный — тот, кого судья объявляет невиновным. Задача судьи — оправдывать невиновных и осуждать виновных (Вт. 25:1; см. также 3 Цар. 8:32). О Боге часто говорится как о судье людей (Пс. 9:5; 32:5; Иер. 11:20). Глагол используется почти исключительно в юридическом значении. Человек праведен, когда объявляется невиновным (Исх. 23:7; Вт. 25:1), т. е. когда на суде признают, что он находится в правильных отношениях с Богом. Некоторые из исследователей Ветхого Завета считают, что это — основное значение данного слова. «Когда оно употребляется применительно к Богу, значение сужается, и термин используется почти исключительно в судебном смысле».<sup>1434</sup>

В иудаизме праведность стала обозначать в основном соответствие Торе — закону Моисея, поддерживаемому устной традицией книж-

<sup>1432</sup> E.R. Achtemeier, *IDB* 4:80.

<sup>1433</sup> N. Snaith, *Distinctive Ideas of the OT*, 77.

<sup>1434</sup> W. Eichrodt, *Theology of the OT* (1961), 1:240. Фон Рад считает, что Эйхрод слишком большое внимание придает юридическому аспекту (Von Rad, *OT Theology* [1962], 1:370); но юридическое значение весьма важно в Ветхом Завете. См. также статью: G. Schrenk in *TDNT* 2:176f. О других аспектах праведности читайте в: Achtemeier in *IDB* 4:80ff. Здесь мы можем проследить только то значение, которое наиболее важно для Павла.

ников. Раввины не думали, что Бог требует безупречного исполнения закона; это превышало человеческие способности. Они признавали в людях два стремления: тягу к добру (*yēšer haṭṭôb*) и тягу ко злу (*yēšer hārā'*). Праведник — тот, кто поддерживает в себе стремление к добру и подавляет стремление ко злу, так что в итоге его добрые дела перевешивают злые. «Бог в Своей справедливости будет судить человека по его делам... Иудеи без колебаний признавали важность заслуг или добрых дел, призывая людей творить добро и накапливать заслуги на будущее».<sup>1435</sup> Иногда тот момент, когда человек предстанет перед Богом, изображался как некое подведение Всевышним итогов по счету каждого отдельного израильтянина. Бог в Своей книге подсчитывал дебет и кредит по каждому дню жизни человека. Если кредит превышает дебет, человек оправдан в глазах Бога; если наоборот — он осужден. Вот почему говорилось, что человека будут судить в зависимости от того, «что перевесит».<sup>1436</sup> Избрание Израиля было важным фактором, но прежде всего в пользу человека засчитывалось соблюдение Торы, благотворительность и добрые дела.

Утверждение Павла о том, что во Христе Бог оправдывает грешников (Рим. 4:5), должно было показаться иудеям поразительным и шокирующим. Грешники заслуживали осуждения. В ветхозаветные времена судья, который оправдывает злодеев, считался неправедным. Праведность означает соблюдение норм правильного поведения — т.е. оправдание невинных и осуждение виновных. Павел же утверждает, что Бог продемонстрировал Свою праведность в самом акте оправдания грешников (Рим. 3:26). Более того, это оправдание происходит совершенно независимо от дел закона (Гал. 2:16; 3:11) — только верой (Гал. 2:16). Неудивительно, что у Павла были конфликты с обращенными иудеями.<sup>1437</sup>

### Оправдание эсхатологично

Один из наиболее важных моментов для понимания учения Павла — эсхатологизм учения об оправдании.<sup>1438</sup> Мы уже видели, что, как верили иудеи, в день последнего суда людей будут судить по их

<sup>1435</sup> G. F. Moore, *Judaism* (1927), 2:89, 90. См. также 1:494-95.

<sup>1436</sup> W. O. E. Oesterley, *The Religion and Worship of the Synagogue* (1927), 249. См.: рассказ об окончательном суде над человеком как взвешивании его дел в Зав. Ав. 13. См. также: Schrenk, *TDNT* 2:197.

<sup>1437</sup> Считается, что некоторые из отрывков кумранских писаний содержат идеи, близкие к учению Павла. См.: M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (1955), 334f. Но контекст кумранского представления об «оправдании» — это «радикальное подчинение закону, а не освобождение от него». H. Conzelmann, *NT Issues* (1920), 141.

<sup>1438</sup> Это признают: G. Schrenk, *TDNT* 2:217; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1955), 258; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, 33, 36; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), 160; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, 151; J. Jeremias, *The Central Message of the NT* (1965), 64. Все эти авторы признают эсхатологическое значение оправдания, но не все акцентируют значение этого факта.

делах. Бог — праведный законодатель и судья; и только на последнем суде Бог произнесет приговор, окончательно определив, праведник человек или грешник. Только Бог, устанавливающий нормы человеческого поведения, может решать, соответствует ли человек этим нормам, т.е. праведен ли он. В результате на последнем суде человек будет либо провозглашен праведным и полностью очищен от вины, либо признан неправедным и осужден. Таким образом, основное значение оправдания — судебное и предполагает оправдание праведным судьей.

Это эсхатологическое значение оправдания можно проследить, рассмотрев несколько случаев употребления слова *dikaioō*. Когда Павел говорит: «Кто будет обвинять избранных Божиих? Бог оправдывает [их]. Кто осуждает?» (Рим. 8:33-34), он имеет в виду последний суд, после которого Божий вердикт никто не может оспорить и осуждение приведет к наказанию. Когда мы читаем, что не слушающие закон праведны в глазах Бога, но только исполняющие его *будут* оправданы, речь идет о судебном дне, когда Бог вынесет приговор человечеству на основании его повиновения или неповиновения закону (Рим. 2:13). Слова о том, что «послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим. 5:19), тоже относятся к будущему суду, когда Бог оправдает многих. «Надежда» праведности, которой мы ждем, — это приговор судьи, т.е. ожидание оправдания в день суда (Гал. 5:5).

Эсхатологический аспект оправдания еще более заметен в следующем высказывании Господа нашего: «Говорю же вам, что за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда: ибо от слов своих оправдаешься и от слов своих осудишься» (Мф. 12:36-37).

В эсхатологическом понимании оправдания, а также в его судебном содержании учение Павла соответствует иудейским представлениям его эпохи. Однако в учении Павла есть несколько моментов, которые резко отличаются от иудейских представлений; и одно из важнейших отличий — то, что эсхатологическое оправдание *уже свершилось*. «Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева» (Рим. 5:9). «Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 5:1). «Оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор. 6:11). В этих случаях глагол стоит в аористе, т.е. обозначает уже совершенное действие. Через веру во Христа, на основании Его пролитой крови, люди уже оправданы, освобождены от вины греха и, следовательно, от осуждения. Здесь мы опять находим пример двойственной эсхатологии Библии. Оправдание, которое в первую очередь представляет собой вердикт окончательного суда, уже произошло в настоящее время. Эсхатологический суд — уже не только будущее; приговор выносится в истории. Оправдание, при-

надлежащее к Веку Грядущему и ведущее к будущему спасению, стало текущей реальностью, поскольку Век Грядущий вошел в настоящий грешный век и принес сотериологические благословения людям. Для спасения в будущем веке важно Божье оправдание и провозглашение человека праведным; это оправдание, божественное прощение грехов, уже свершилось в смерти Христа и может быть принято в вере здесь и сейчас. Будущий суд, по сути, стал текущим опытом. Бог во Христе оправдывает верующего; поэтому он может быть уверен, что избавлен от Божьего гнева (Рим. 5:9) и больше не осужден (Рим. 8:1).

Признание эсхатологического характера оправдания сводит на нет возражение, согласно которому основная мысль Павла — осознание пришествия сил нового века. Оправдание — одно из благословений нового века, пришедшего в старый. Во Христе будущее стало настоящим; эсхатологический суд уже свершился в истории. Как эсхатологическое Царство Божье присутствует в истории в синоптических евангелиях, как эсхатологическая жизнь вечная присутствует во Христе у Иоанна, как эсхатологическое воскресение уже началось в воскресении Иисуса, как эсхатологический Дух дан церкви в Деяниях (и у Павла), так и эсхатологический суд уже в принципе совершился во Христе, и Бог оправдал Свой народ.

### *Юридическое значение оправдания*<sup>1439</sup>

Многие ученые признают, что оправдание в первую очередь юридическое понятие. Но в последнее время многие стали считать это неправильным. Юридическое толкование предполагает, что Бог воспринимается как правитель, законодатель и судья, а оправдание — вердикт судьи, провозглашающего праведность человека. Некоторые исследователи, предпочитая избегать термина «юридический», подчеркивают, что оправдание обозначает новый статус человека — новые отношения.<sup>1440</sup> Это означает то же самое. Грешный человек находится в несправедливых отношениях с Богом и в конечном итоге должен быть осужден праведным судьей. Оправдан же тот, кто во Христе вступил в новые отношения с Богом. Бог теперь считает человека праведным и обращается с ним соответствующим образом. Оправдание — это провозглашение праведного судьи о том, что человек этот праведен во Христе; но такая праведность — вопрос отношений, а не этики. Мы не должны считать, что *dikaiōsynē* никогда не обозначает этическую праведность; иногда это случается (2 Кор. 9:9). Но «почти все согласны с тем, что слово “оправдывать” (*dikaiōō*) не

<sup>1439</sup>G. Schrenk, *TDNT* 2:215-16; L. Morris, *The Apostolic Preaching*, 249ff.; D. Hill, *Greek Words*, 152, 160.

<sup>1440</sup>D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 159; E. Käsemann, *NT Questions Today* (1969), 172.

значит “делать праведным”». <sup>1441</sup> Оно обозначает скорее статус — отношения праведности.

Еще давно Сэндей и Хедлэм в своем замечательном комментарии к Римлянам выдвинули одно логическое возражение. Признавая судебный аспект оправдания, они назвали его фикцией. Оправдание верой значит, что верующий, благодаря своей вере, считается праведным в глазах Бога. Но на самом деле этот человек вовсе не праведен, он грешен (Рим. 4:5), он преступник против Бога. Бог относится к человеку как к праведнику, в то время как на самом деле он грешник, поэтому «жизнь христианина с самого начала становится фикцией». <sup>1442</sup>

Винсент Тейлор, чувствуя неадекватность такого толкования, считает, что оправдание не может рассматриваться как фиктивное и истолковывает его в свете реально вмененной праведности. Вера оправдания должна вести к подлинной праведности, а не только вмененной. «Праведность может быть вменена грешнику не более, чем храбрость трусу или мудрость глупцу. Человек должен считается праведным благодаря вере потому, что праведен он сам, а не кто-то другой праведен вместо него». <sup>1443</sup> «Согласно Павлу, в тот духовный момент, когда человек оправдывается, он больше не грешник и не безбожник; благодаря оправдательному акту Бога он действительно праведен». Под этим Тейлор понимает, что «он действительно праведен в помыслах и целях, пусть даже еще и не осуществленных». «Он праведен потому, что, через веру в Искупителя Христа, приобретает праведный образ мыслей». Посредством оправдания Бог во Христе «делает для нас то, чего мы не можем сделать сами, и, таким образом, наделяет нас праведным образом мыслей, в чем никакой нашей заслуги нет». <sup>1444</sup>

Норман Снейт критикует Тейлора за то, что он не пошел дальше и не изъял оправдание из юридической сферы. Соглашаясь с Тейлором в том, что оправдание не имеет ничего общего с вмененной праведностью, Снейт полагает, что Тейлор все же не смог полностью избавиться от путаницы, когда истолковывает оправдание как наделение праведным образом мыслей. Снейт настаивает, что оправдание вообще никак не связано с праведностью и что праведность — не условие спасения. И реформаторы, и Тейлор не правы, когда утверждают, что Богу требуется какая-либо праведность как условие спасения. Праведность — результат спасения, а не его условие. Снейт говорит, что делать праведность условием спасения значит подчинять Бога необходимости, которая выше Его; тогда и Бог, и человечество должны склоняться перед праведностью.

<sup>1441</sup> D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 159.

<sup>1442</sup> W. Sanday and A. C. Headlam, *Romans* (1896), 36.

<sup>1443</sup> V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, 57.

<sup>1444</sup> *Ibid.*, 58, 59, 60.

Если мы так или иначе настаиваем на праведности как условии спасения, мы не признаем Бога как Всевышнего Господа. Мы почитаем Его на словах, но в своем богословии настаиваем на том, что Он должен соответствовать требованиям праведности, прежде чем быть Милостивым. Подойдет даже фиктивная праведность, но какая-то праведность все-таки необходима. Либо и человек, и Бог вынуждены склоняться перед праведностью, либо для того, чтобы исполнить Свой замысел спасения, Бог сначала должен удовлетворить одну Свою половину и только потом другую.<sup>1445</sup>

Снейт настаивает на том, что оправдание — обозначение спасения, *которое не требует никакой праведности*, вмененной или дарованной. Единственное, что требуется для оправдания (спасения), — это вера; и Павел большую часть своей жизни провел в борьбе с заблуждением, что для спасения необходима праведность. «Утверждать, что этическая праведность, будь она реальная, вмененная или дарованная (внушенная Духом), — обязательное условие спасения, значит исказить учение Павла».<sup>1446</sup>

Ответ на эти искажения библейского учения оправдания может быть дан на двух основаниях: богословском и экзегетическом. Оправдание богословски обоснованно, потому что включает в себя представление о характере Бога и Его отношениях с человечеством. Когда Снейт убеждает нас отказаться от идеи, что оправдание у Павла прежде всего или в основном юридическое и судебное понятие, потому что «у Павла судом является весь мир человеческих отношений и судей — весь мир человеческий»,<sup>1447</sup> он касается очень важного для богословия момента — учения о Боге. Обычно в Библии Бог представлен как законодатель и судья. Современные представления о суде не должны влиять на наше понимание библейской трактовки. Бог Судья справедлив и свят, Он и только Он принимает решение, праведен или виновен человек. Когда Снейт говорит о праведности как некоей необходимости вне Бога, которой Сам Бог должен подчиниться, он ошибается, лишая библейское учение о Боге его «судебного» содержания. Бог — Искупитель и Спаситель; но Бог также справедливый и святой Судья; и преуменьшение второго элемента или подчинение его первому не свойственно подлинно библейскому пониманию. Праведность — это не необходимость, существующая вне Бога; Бог есть праведность; Бог есть *святая* любовь. Говорить о Боге как отчасти любви и отчасти справедливости, словно Он поделен пополам, значит исказить библейскую доктрину; Бог есть совершенная любовь и совершенная справедливость; Он весь справедливость и весь — любовь.

Богословская проблема, о которой пишут Тейлор и Снейт, возникла из-за недопонимания. Ошибочно было бы видеть в оправдании

<sup>1445</sup>N.H.Snaith, *The Distinctive Ideas of the OT*, 165.

<sup>1446</sup>Ibid., 171.

<sup>1447</sup>Ibid., 167.

наделение фиктивной праведностью. Юридическая праведность оправдания — это *подлинная праведность*, потому что отношения человека с Богом правильны и так же реальны, как субъективное этическое состояние человека. Наши отношения с Богом — не фикция. Дело не в том, что Бог воспринимает грешников так, *как будто* они праведники; они на самом деле праведники. Через Христа они вступили в новые отношения с Богом и на самом деле праведны в рамках этих отношений. Наделение этической праведностью, праведным образом мыслей и волей, описанное Тейлором, относится к категории новой жизни в самом широком смысле слова. Как мы увидим, не следует смешивать субъективное с объективным; учение же оправдания относится к положению человека, его отношениям с Богом и отношению Бога к нему или к ней.<sup>1448</sup> Когда Иисус похвалил Иоанна Крестителя, «весь народ, слушавший [Его], и мытари воздали славу Богу [дословно: оправдали. — Д.Л.], крестившись крещением Иоанновым» (Лк. 7:29); и это вряд ли значит, что Бог стал каким-то образом более праведным, — люди признали Его праведность и прославили Его поведение через Иоанна. То, что Христос явился во плоти и «оправдал Себя» в Духе (1 Тим. 3:16), значит, что Его безгрешность и божественность были доказаны воскресением. Когда Павел говорит об оправдании Богом «в словах» (Рим. 3:4), он имеет в виду, что люди должны признать праведность Бога. Бог как будто предстоит перед судом человечества и должен доказать справедливость Своих слов. Когда грешник, который молился кротко и смиренно, вернулся домой оправданным, в отличие от фарисея (Лк. 18:14), он не приобрел нового качества субъективной праведности, но, благодаря своей кротости и смирению, стал угоден Богу.

Богословское использование этого слова у Павла подтверждает наш вывод о том, что оправдание — вопрос отношений с Богом, а не этической праведности. «Бог оправдывает [их]. Кто осуждает?» (Рим. 8:33-34). Оправдание — антоним осуждения. Осуждение — это не греховность характера или образа жизни; это *приговор*, который ждет виновного. И точно так же оправдание — не субъективная этическая праведность; это оправдательное решение, очищающее человека от вины и освобождающее его от осуждения и наказания. Юридическое представление о праведности подтверждает и противопоставление между служением осуждения и служением оправдания (2 Кор. 3:9). Подтверждается это также высказыванием Павла: «Незнавшего греха Он сделал для нас [жертвою] за грех, чтобы мы в Нем сделали праведными пред Богом» (2 Кор. 5:21). В этом стихе ясно говорится, что Иисус некоторым образом принял на Себя грех этого мира; и в то же время Он не знал греха. Его «безгрешие» — невинов-

<sup>1448</sup> Это толкование праведности прекрасно разработано в: Bultmann, *Theology of the NT* (1951), 1:270-79.

ность юридическая, благодаря которой Он смог занять место грешников, принять на Себя их грех, их вину и погибель. Таким же образом те, кто в Нем, стали праведными перед Богом. Праведность в этом контексте — не этическая субъективная праведность, как и «безгрешие» Христа — не этическое субъективное безгрешие; это значит скорее, что человек во Христе теперь занимает положение праведника и с Богом у него такие отношения, которые доступны только праведным. Что касается отношений данного человека с Богом, то он праведен.

Учение оправдания означает, что Бог уже в настоящее время, не ожидая окончательного суда, вынес оправдательное решение по поводу верующего. Результатом этого является праведность, которая представляет собой не этическое совершенство; это — «безгрешие», в том плане, что Бог прощает человеку все грехи (2 Кор. 5:19). Праведник не «считается праведным»; он на самом деле праведен, освобожден от греха постановлением Бога. Когда грех был возложен на Христа (2 Кор. 5:21), Бог не просто относился к Нему «как будто» Он был грешником. Нет, Бог считал Его (этически) безгрешным, для того чтобы (юридически) Он мог быть признан виновным. Таким образом, человек во Христе действительно праведен, не этически, но юридически, в рамках личных отношений человека с Богом. Праведность — это и этическое качество, и отношения; причем последнее — не фикция, как и первое. Последнее связано с оправданием; первое — с освящением. Оправдание, таким образом, — не этическое качество, которым обладает сам человек. Это и не субъективное переживание. Это праведность, которой человек обладает в результате благоприятного решения Божьего суда, перед которым он предстает. Это и не эквивалент невиновности, потому что выходит за рамки этого состояния. Когда все свидетельства и сведения будут собраны, Бог вселенной, ее законодатель и справедливый судья, произнесет оправдательный приговор. Вот почему в глазах Бога такой человек — не грешник, а праведник.

### *Основания и средства оправдания*

Иудейские мыслители, современники Павла, тоже считали оправдание эсхатологическим судебным актом. На последнем суде Бог оправдает праведников. Основанием такого оправдания для иудеев было выполнение закона Божьего; иногда повиновение закону описывалось ими как вера. Язычники будут осуждены, потому что «презрели закон Его... и не имели веры к обрядовым установлениям Его» (3 Езд. 7:24). Принятие закона Израилем было актом веры, которая проявлялась в добрых делах и исполнении закона (3 Езд. 9:7; 13:23; Апок. Вар. 59:2).

Здесь учение Павла об оправдании принципиально отличается от иудейского. Как мы говорили ранее, уже само принятие закона и его



признание Израилем как Божьего было актом «веры» и признаком праведности. Такое иудейское представление о вере превращало ее в заслугу. В совершенстве исполнить закон было невозможно, достаточно было, чтобы праведность человека перевешивала его грехи. Павел не говорит о том, что грехи человека уравниваются праведностью; оправдание с точки зрения закона могло представлять собой только совершенное соответствие его требованиям, «потому что не слушатели закона праведны пред Богом, но исполнители закона оправданы будут» (Рим. 2:13). В первых главах Послания к римлянам Павел, объявляя всех людей грешниками, не говорит о том, что их грехи перевешивают их праведность; напротив, все грешны и виновны перед святым Богом, потому что все согрешили. Греховность определяется самим фактом греха, а не его степенью. Так как человек не способен безоговорочно повиноваться закону, «делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть» (Рим. 3:20). Закон дает людям не оправдание, а осуждение, потому что именно на основании закона как выражения святой воли Божьей мы определяем, что является грехом (Рим. 3:20). Сам закон свят, справедлив и благ, но с его помощью люди понимают, что не способны исполнить волю Бога, убеждаясь в своей греховности (Рим. 7:7-12). Павел был несогласен с иудействующими галатами в вопросе о средствах и основаниях оправдания. Невозможно быть оправданным делами закона (Гал. 2:16; 3:11). Человек, поверивший во Христа только для того, чтобы искать оправдания в повиновении закону и его исполнении, отпал от благодати (Гал. 5:4), т.е. отказался от благодати как средства спасения, что может привести его только к осуждению.

Основание оправдания — не повинование закону, а смерть Христа. Его смерть — это и высшее проявление Божьей любви к грешникам, и основание оправдания: «Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева» (Рим. 5:9). Основание нашего оправдания — не наши дела и не наша вера, и не работа Христа внутри нас; это нечто, сделанное для нас объективно. Таким образом, если бы человек мог оправдаться через закон, смерть Христа не имела бы смысла (Гал. 2:21).

Смерть Христа как основание оправдания подробно описывается в Рим. 3:21-26. Люди получают «оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его чрез веру» (Рим. 3:24-25). Пролитие крови Христа, т.е. Его жертвенная смерть, становится средством умилостивления, на основании которого человечеству может быть безвозмездно даровано оправдание. Эта искупительная смерть Христа — акт Божьей праведности (Рим. 3:25). До смерти Христа Бог терпел грех, т.е. был более благосклонен и не карал грешников гибелью, как они того заслуживали. В смерти Христа Бог больше не будет терпеть греха, но поступит праведно, как и должен. Итак, смерть

Христа в настоящее время показывает нам, что Бог праведен Сам и объявляет праведными тех, кто верит в Иисуса (Рим. 3:26). Праведность Божья ничем не была бы нарушена, если бы Бог покарал каждого грешника и осудил его на погибель, как он того заслуживает. Грешник заслужил осуждение, и в Божьей праведности невозможно было бы сомневаться, если бы на последнем суде Его гнев и осуждение обрушились бы на грешников и привели их к гибели (Рим. 6:23). Но Бог не только праведен; Он также милосерд и полон любви; в милосердии Своем Он хочет оправдать грешников и очистить их от вины, спасти от гибели греха. В смерти Христа Бог продемонстрировал и осуществил это оправдание не заслуживающих такого отношения грешников. Смерть Христа была праведным актом Божьим; и мы можем прийти к выводу, что праведность этого акта заключалась в том, что Христу, этически безгрешному, были даны вина и погибель, заслуженная грешниками, а именно — смерть. Христос не заслуживал смерти, потому что не знал греха; и если бы в юридическом плане Его смерть не была бы добровольным принятием греха человечества, она явилась бы самой ужасающей исторической несправедливостью. Благодаря тому, что Бог продемонстрировал Свою праведность и любовь, наделив Иисуса виной и гибелью греха, теперь Он может в совершенной праведности наделить грешника прощением.

Итак, *основание* оправдания — это смерть Христа, *средство* же принятия оправдания отдельным человеком — его вера.<sup>1449</sup> Оправдание — это дар, который принимается в вере (Рим. 3:24-25). Вера — принятие деяний Бога во Христе, полное доверие к Нему и отказ от упования на собственные дела как основание оправдания. Винсент Тейлор, стараясь опровергнуть юридический характер оправдания, иногда сопоставляет веру и праведность. Он утверждает, что для Бога человек праведен, потому что он на самом деле праведник; «благодаря вере в деяния Христа он действительно праведен в помыслах и целях, пусть даже еще и не осуществленных».<sup>1450</sup> «Состояние ума, которое делает такие отношения возможными, — это вера».<sup>1451</sup> Здесь праведный образ мыслей человека отождествляется с оправданием верой; вера сама по себе становится праведностью, на основании которой Бог судит человека. Если бы это было так, то вера была бы основанием, а не средством оправдания, и оказалась бы весьма близка к делам и заслугам. Но Павел подчеркивает, что человек получает оправдание верой, что противоположно оправданию делами (Рим. 3:28). Я не могу быть оправдан на основании чего-либо внутри меня, будь то праведный образ мыслей, отношение или воля; меня оправ-

<sup>1449</sup> Слово «средство» здесь значит орудие или же способ, которым оправдание может быть принято отдельной личностью. Некоторые ученые считают «средство» и «основание» синонимами.

<sup>1450</sup> V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, 59.

<sup>1451</sup> *Ibid.*, 54.

дывает объективная смерть Христа. Вера — это средство личного принятия мною деяний Христа. Это отказ от попыток самостоятельно оправдаться и полное упование на деяния Бога, совершенные ради меня. Хвалиться здесь нечем; вера несовместима ни с какой похвалой. Похвальба — это превознесение себя и своих собственных достижений; это, по сути, безгрешие. Вера — полное и предельное упование на Бога и даруемое Им спасение.

### *Оправдание и последующие грехи*

Часто поднимается вопрос об отношении учения об оправдании к грехам, совершаемым после оправдания. Может показаться, что верующему отпускаются только те грехи, которые совершены до оправдания, а для очищения от грехов, совершенных позже, нужно сделать что-то еще. Решение этой проблемы мы находим в эсхатологическом характере оправдания. Так как оправдание — эсхатологическое событие, оно относится к тому моменту, когда люди предстанут перед последним Божьим судом и будут отвечать за свое поведение на протяжении всей жизни. Таким образом, темпорально оно относится не к моменту возникновения веры; это — часть последнего суда, которая во Христе вошла в поток истории. Как приговор окончательного суда оправдание относится ко всей жизни верующего. Человек получает оправдание не только от грехов, совершенных им до принятия Христа, но от *всей* вины.

### *Вмененная праведность*

В классическом богословии эпохи Реформации важнейшим моментом учения об оправдании было представление о вменяемой верующему праведности Христа.<sup>1452</sup> Но Павел нигде явно не говорит, что праведность Христа вменяется верующим. Он говорит следующее: «Не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность» (Рим. 4:5).

Эти слова можно понять так: Бог считает веру самой большой заслугой человека, поэтому засчитывает ее как эквивалент полной праведности. Но из контекста этого не следует. Иудеи, современники Павла, считали веру заслугой;<sup>1453</sup> Павел же прежде всего старался опровергнуть идею, что спасение основано на человеческих делах или заслугах. Вера явно не относится к категории человеческих достижений. Праведность вменяется «не делающему» (Рим. 4:5. Курсив мой. — *Д. Л.*). Вменяется не вера, но праведность на основании веры. Давид грешил (Рим. 4:8). Понятно, что вмененная праведность не имеет никакого отношения к заслугам человека.

Павел помогает нам решить эту проблему, говоря: «Мы в Нем сделали праведными пред Богом» (2 Кор. 5:21). Христос был сде-

<sup>1452</sup> Calvin, *Institutes* II, xvi, 6.

<sup>1453</sup> С.К. Barrett, *Romans* (1957), 87.

лан грешником ради нас. Мы можем сказать, что наши грехи были вменены Христу. Он, бывший безгрешным, принял на Себя наши грехи и пострадал за них, пошел на смерть. Так нам вменилась Христова праведность, хотя по своему характеру и делам мы остаемся грешниками. Неизбежен логический вывод, что верующие оправданы, потому что им вменяется Христова праведность.

### Примирение

Литература: J. Denney, *The Death of Christ* (1903, 1950); idem, *The Christian Doctrine of Reconciliation* (1917); V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation* (1946), 70-108; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1955), 186-223; R. P. Martin, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (1981); P. Stuhlmacher, *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology* (1986).

Учение о примирении (*katallassō, katallagē*) тесно связано с учением об оправдании. Оправдание — это очищение грешника от вины и греха; примирение — это восстановление общения оправданных с Богом. Учение о примирении не играет важной роли в мысли Павла, как показывает и уделяемое ему внимание, однако оно имеет для него значение и занимает определенное место в его богословии. Сама идея примирения предполагает отчуждение. Примирение необходимо, потому что случилось нечто, нарушившее общение и вызвавшее у одной стороны враждебность по отношению к другой. Грех привел человечество к отчуждению от Бога. Общение прекратилось, возникли преграды. Это все понятно, и в библейском учении здесь нет никаких трудностей. Есть только один сложный вопрос: кто отчужден и кто нуждается в примирении? Нет смысла доказывать, что человечество отчуждено от Бога, что люди бунтуют против Него в сердце и помыслах и что этот бунт должен уступить место добровольному и радостному повиновению. Но отчужден ли Бог от человечества? Нуждается ли Он в примирении, как и мы? Относится ли примирение исключительно к области субъективного человеческого опыта, или же оно — также объективное достижение вне человеческого опыта? Может ли примирение означать, что Божий гнев должен превратиться в любовь, чтобы человек спасся? Некоторые толкователи понимают примирение именно таким образом: что Божий гнев надо успокоить, чтобы Его враждебность превратилась в любовь. Другие ученые полагают, что такое представление не отвечает сути библейского учения о примирении. «Бог, Который нуждается в примирении, Который сердится на оскорбившего Его человека, пока не удовлетворит Свой гнев и не будет успокоен, не может быть апостольским Богом благодати. Таким не может быть Бог и Отец Иисуса Христа».<sup>1454</sup> Стюарт не обнаруживает примет объективности в учении о примирении; если только человечество бунтует против Бога и враждебно по отношению к Нему, то его надо примирить с Богом. Таковы проблемы, связанные с учением о примирении.

<sup>1454</sup> J. Stewart, *A Man in Christ* (1935), 212.

### *Экзегетические данные*

Если внимательно изучить, что Павел пишет о примирении, сразу ясно: он нигде явно не говорит о примирении Бога с людьми. Бог всегда является субъектом примирения, а человечество или мир — объектом. «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5:19). «Мы примирились с Богом смертью Сына Его» (Рим. 5:10). «И вас, бывших некогда отчужденными и врагами, по расположению к злым делам, ныне примирил в теле плоти Его, смертью (Его)» (Кол. 1:21-22). Христос через распятие примирил с Богом язычников и иудеев (Еф. 2:15-16). Примирение — это работа Бога, человечество — объект его. Человечество не может само примириться с Богом; оно должно примириться с Ним через Его действия.

Эта информация приводит нас к единственно возможному выводу, на котором мы настаиваем: что бы ни значило это учение, Бог является инициатором примирения и совершает его во Христе. Мы не должны видеть в характере Бога раздвоение, вследствие которого Ему свойственна, с одной стороны, любовь, а с другой — вражда, и думать, что эту вражду следует преодолеть, чтобы смогла активно проявиться любовь; не должны мы и противопоставлять Бога Отца и Его Сына Христа, считая, что Сын Своей смертью смягчил Божий гнев, превратил враждебность в дружбу, а ненависть — в любовь. Именно Бог Отец — инициатор примирения. Примирение начато благодаря Божьей любви; и хотя, как мы видим, примирение ориентировано на Бога, так что вынуждены заключить, что Сам Бог каким-то образом примиряется с человечеством, это не должно вести нас к мысли, что Божья враждебность должна превратиться в любовь. Бог есть вечная любовь. Смерть Христа была проявлением и доказательством любви Бога к людям, несмотря на то что они были грешны и враждебно настроены по отношению к Нему (Рим. 5:8). Истолкование учения о примирении в духе того, что Божий гнев должен быть преобразован в любовь, а враждебность — в дружелюбие, не может считаться удовлетворительным. Сама Божья любовь является источником и основанием примирения.

### *Примирение объективно*

Более внимательное рассмотрение отрывков Рим. 5 и 2 Кор. 5 ведет нас к неизбежному выводу, что примирение — это в первую очередь не изменение отношения человечества к Богу, а, как и оправдание, объективное событие, которое совершается Богом для спасения человечества. Примирение было задумано Богом прежде всего для людей, а не в людях. Мы были врагами Бога, но примирились с Ним в смерти Его Сына (Рим. 5:10). Смерть Христа сама стала примирением, в то время как мы были врагами Богу. Та же самая идея раньше была выражена другими словами: «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешни-

ками» (Рим. 5:8). Любовь Бога, явленная в примирении, относится здесь не к тому моменту, когда человек в вере обращается ко Христу и обнаруживает, что его отношение к Богу из вражды превращается в любовь; Божья любовь была явлена, когда мы были еще грешниками, в объективном историческом событии, смерти Христа. Примирение произошло в результате этой смерти. Вот почему примирение — это дар, который надо принять (Рим. 5:11). Оно дается людям Богом и не зависит от их собственных поступков.

Примирение — это послание, которое апостол должен провозглашать людям, и это тоже подтверждает его объективность. Бог во Христе примирил с Собой людей и поручил апостолам служение примирения. Бог дал человечеству весть, которую надо провозглашать; это весть о том, что примирение свершилось. Это весть о том, что Бог сделал нечто для человечества. Именно на основании этого деяния Бога Павел просит людей примириться с Ним. Бог совершил для людей дело примирения, поэтому они в ответ должны в любви принять благодарный дар любящего Бога и примириться с Богом. Нам хочется процитировать здесь классический фрагмент из Джеймса Денни:

Дело примирения, как оно понимается в Новом Завете, — *завершенное* дело, и мы должны отдавать себе отчет, что оно завершено *до того, как началась проповедь Благой Вести*. Евангелие гласит, что Бог во Христе совершил дело примирения, касающееся всего мира и всему миру выгодное. Проповедники призывают: «*Примите примирение; согласитесь с тем, что для вас выгодно*». Работа примирения совершается не в душах людей, хотя и в их интересах, и мы можем сказать, что Бог примирил мир с Собой. Это работа, которая... происходит *вне нас*, Бог во Христе делает так, что грех больше не стоит между Ним и людьми... примирение, в новозаветном смысле, — не то, что делаем мы; это уже завершенное дело.<sup>1455</sup>

### **Необходимость примирения**

Объективный характер примирения откроется нам, когда мы поймем, что его необходимость вызвана не только субъективной враждебностью грешников к Богу, но и объективным отчуждением в наших отношениях с Ним. Еще «будучи врагами» (*echthroi*), мы примирились с Богом через смерть Его Сына (Рим. 5:10). Мы уже видели (см. выше, с. 477<sup>1456</sup>), что этот термин можно понимать в активном смысле: человечество активно враждовало с Богом, — или в пассивном: человечество находилось в состоянии вражды с Богом, поэтому расценивалось Им как враждебное. Так как люди настроены против Бога (Кол. 1:21), Бог смотрит на них как на грешников, Своих врагов. В Рим. 5:10 Павел «имеет в виду скорее отношение Бога, чем лю-

<sup>1455</sup> J. Denney, *The Death of Christ* (1950), 85, 86.

<sup>1456</sup> См. также: J. Denney, «Romans», *Expositor's Greek Testament* (1900), 2:625.

дей». <sup>1457</sup> Так как грешники — враги Бога, Он гневается на них. <sup>1458</sup> В то же время Бог любит Своих врагов. Чудо примирения заключается в том, что мы были еще врагами Бога, когда Он совершил все необходимое для примирения, так что его можно считать Божьим даром любви.

### *Характер примирения*

Объективный характер примирения подтверждается словами Павла, в которых он конкретнее уточняет его содержание: «не вменяя [людям] преступлений их» (2 Кор. 5:19). Примирение прежде всего связано не с отношением людей к Богу, но с отношением Бога к людям и их грехам. Люди греховны с точки зрения этики; и Бог, учитывая их преступления, должен смотреть на них как на грешников, врагов, достойных Его гнева; ибо в этическом и религиозном плане Божья святость должна проявляться в гневе по отношению ко греху. Примирение — Божье деяние, вызванное Его любовью, ибо, совершая его, Бог больше не принимает во внимание преступления людей против Себя; в результате примирения, которое связано с Его отношением к людям, Бог относится к ним не как к врагам. Барьеры греха устранены. Бог освободил людей от вины и греха, и произошло это исключительно по Его инициативе, а не благодаря человеческим усилиям. Таким образом, в результате примирения изменяется положение человечества по отношению к Богу.

Денни указывает, что отеческая готовность простить — это не настоящее прощение. Когда отец прощает ребенка, он не просто любит его, как всегда любил, — его отношение к ребенку изменяется. Это не то же самое, что ожидание возможности простить. И чтобы показать эту разницу, естественно было бы сказать, что отец примиряется с обидчиком. «В момент прощения на самом деле не только мы примиряемся с Богом, но и Бог примиряется с нами. Он примиряется не в том смысле, что мы чем-то завоевали Его расположение против Его воли, но Его воля благословить нас реализуется, как никогда раньше, на основании совершенного Христом и принятия нами Его деяний». <sup>1459</sup> Многие ученые не соглашаются с утверждением Денни, что Бог действительно примиряется с людьми, не считая нужным удаляться от непосредственного значения слов Павла. Однако наша задача — попытаться проникнуть в мысли Павла, мы должны не только пользоваться его терминологией, но и сделать необходимые выводы из его утверждений. Возможно, Павел открыто и не говорил о примирении Бога с нами, чтобы избежать неправильного понимания этого утверждения в языческом мире, где и с гневом богов, и с гневом людей можно было совладать с помощью подкупа. Хоть прямо об

<sup>1457</sup> W.Foerster, *TDNT* 1:814.

<sup>1458</sup> См. выше, глава 30.

<sup>1459</sup> J.Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation* (1917), 238.

этом нигде ничего не сказано, на наш взгляд, вывод о том, что в определенном смысле Бог примиряется с людьми, напрашивается сам собой;<sup>1460</sup> и сам этот акт примирения, самопримирения, ценой смерти Сына, — прекрасное доказательство того, как велика Божья любовь к враждебным Ему грешникам.

### *Субъективный аспект примирения*

Примирение — это прежде всего объективное Божье деяние, посредством которого Бог разрушил барьер греха, отделявший человечество от Него, и сделал возможным восстановление общения человечества с Богом. Этот акт свершился, когда люди еще были объективно врагами Бога, а субъективно — настроены против Него. Но примирения не происходит и общение каждой отдельной личности с Богом не восстанавливается, пока эта личность не примет Божье деяние примирения, т. е. не *примирится с Богом*. Бог совершил объективное деяние и повелел апостолам провозглашать Благую Весть о нем; они в свою очередь призывают людей принять предлагаемое Богом примирение и «примириться с Богом» (2 Кор. 5:20).

Мы готовы согласиться с Ходжем: этот стих не означает, что люди могут примириться с Богом по собственной инициативе, они могут только принять предложение примирения. «Все, что людям нужно сделать, — не отказываться от предложения Божьей любви».<sup>1461</sup> Плотские помышления, т. е. невозрожденная человеческая природа, враждебны Богу (Рим. 8:7). Пока человек остается «отчужденным и врагом» (Кол. 1:21), он будет отвергать предлагаемое Богом примирение и останется непримиренным. Сам выбор слов Ходжем — «принять», «не отказываться» от предлагаемой Богом любви — указывает на субъективную реакцию со стороны человека; и трудно представить себе, почему это действие «принятия, а не отказа» не предполагает, что отношение к Богу может измениться с враждебности на добровольное повиновение. Здесь мы не собираемся проследивать, что в точности подразумевает это изменение в отношении к Богу и аналогично ли оно вере или является результатом рождения свыше. Мы настаиваем только, что пока человек с радостной покорностью не примет Божьего объективного предложения о примирении, он на самом деле не примирен с Богом; он остается грешником и в день последнего суда познает во всей полноте страшный гнев святого Бога. Таким образом, содержание примирения — это в первую очередь объективное деяние Бога, а во вторую — положительная реакция людей на предложение о примирении.<sup>1462</sup> Только тогда примирение

<sup>1460</sup> L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 220.

<sup>1461</sup> C. Hodge, *Corinthians* (repr. 1950), 147. Касаясь темы примирения в своем «Систематическом богословии» (*Systematic Theology* [1873], 2:514-15), Ходж ничего не говорит о субъективной его стороне, очевидно отрицая наличие субъективного элемента в данном учении.



становится результативным для грешника; только тогда он или она примиряются с Богом.

Нам представляется, что именно о таком внутреннем примирении идет речь в Кол. 1:21-22. Как грешники, люди отчуждены от Бога и враждебны Ему *в мыслях своих*; и описание этой враждебности как человеческого отношения предполагает активное значение слова *echthroi* и субъективное понимание примирения.<sup>1463</sup> Те, кто был открыто враждебен Богу, примирен с ним смертью Христа. Враждебные помыслы христиан из Колосс превратились в добровольное и радостное подчинение; и конечным результатом этого внутреннего изменения в отношении к Богу будет совершенство в освящении (Кол. 1:22).

В учении о примирении мы снова сталкиваемся с неразрывностью объективной и субъективной сторон деяний Христа, что аналогично неразрывной связи между оправданием и жизнью во Христе. Примирение одновременно и объективно, и субъективно; и люди не могут принять объективный акт примирения как Божий дар, не примирив в то же время свои собственные помыслы с Богом, что ведет их к освящению жизни, кульминация которого наступит в эсхатологический день, когда Христос представит Богу искупленных, совершенных в святости.

### Результаты примирения

Оправдание — провозглашение Богом невиновности грешника; примирение — это восстановление общения, которое происходит в результате оправдания. Оправдание — этическое условие примирения, дар грешнику, посредством которого он может вступить в общение с Богом.<sup>1464</sup> Как только грешник возобновляет это общение, следуют чудесные результаты, первый из которых — *мир с Богом*. Понятие мира очень глубокое и разностороннее, и здесь мы не сможем осветить его полностью. Коснемся только некоторых из наиболее важных аспектов мира, который проистекает из благословения примирения, основанного на оправдании. «Итак, оправдавшись верою, мы имеем<sup>1465</sup> мир с Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 5:1). Мир, о котором здесь говорится, — это не субъективное ощущение, а скорее противоположность вражды, о которой мы говорили

<sup>1462</sup> Х. А. У. Мейер, который категорически настаивает на объективной стороне примирения, так комментирует 2 Кор. 5:20: «Не мешайте, отказываясь верить, работе примирения в себе, но через веру примите то, что свершилось объективно, чтобы оно могло и субъективно свершиться в вас». Н. А. W. Meyer, *Corinthians* (1881), 2:294.

<sup>1463</sup> Н. А. W. Meyer, *Colossians*, in loc., придерживается другой точки зрения.

<sup>1464</sup> V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, 65.

<sup>1465</sup> Другой вариант прочтения греческого текста, которого придерживаются многие, гласит: «Давайте будем иметь мир»; если понимать этот стих так, то он является призывом наслаждаться миром с Богом в результате оправдания. Суть отрывка от этого не меняется.

раньше. Оправданный человек примирился с Богом и пребывает поэтому в состоянии мира с Ним. Божий гнев ему больше не угрожает; он принят Богом во Христе. Мы имеем мир с Богом, потому что Бог теперь с нами в мире; Он больше не гневается. Мир здесь относится не к душевному состоянию, а к отношениям с Богом.<sup>1466</sup> Мы больше не враги Его, но объекты Его расположения. Хотя мы признаем, что в результате в сердце человека тоже царит мир, здесь речь идет не о внутреннем мире, а о внешних объективных отношениях. Фактически внутренний душевный покой с библейской точки зрения немислим, пока не произойдет объективного примирения человека с Богом. Поэтому мир с Богом основан на искупительной деятельности Христа.

Второе благословение, которое проистекает из примирения с Богом, — это *примирение с людьми*, которые до этого были отчужденными. Так как люди примираются с Богом и объективно, и субъективно, человеческая вражда, возводившая барьеры между людьми, устранена, и примиренные с Богом люди наслаждаются миром и друг другом. Классический отрывок — Еф. 2, где Павел обсуждает отношения между иудеями и язычниками. Язычники когда-то были отчуждены от народа Божьего, не знали завета и обетований, у них не было надежды и не было Бога. Но те, кто был когда-то далек, теперь приближен кровью Христовой, «ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду... дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем» (Еф. 2:14-16). Враждебность иудеев и язычников можно считать символом вообще границ, разделяющих людей. Благодаря примирению с Богом во Христе люди, которые были отчуждены друг от друга, примирились, преграда враждебности исчезла, потому что Христос — это наш мир. Теперь вместо двух отдельных народов, иудеев и язычников, разделенных враждой, есть одна новая личность, сотворенная в мире благодаря примирению с Богом в одном Теле через распятие. Таким образом, вражда между людьми окончена. Примирение иудеев и язычников может считаться примером того, чем вообще заканчивается любая вражда между людьми. Во Христе люди примираются друг с другом.

<sup>1466</sup> С.К. Barrett, *Romans*, 102; L. Morris, *The Apostolic Preaching*, 216; W. Foerster, *TDNT* 2:415.

## 34. Психология Павла

Литература: E.D. Burton, *Spirit, Soul, and Flesh* (1918), 186-98; H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man* (1926), 104-35; R. Bultmann, *Theology of the NT* (1951), 1:190-245; J.A.T. Robinson, *The Body* (1952); W.D. Stacey, *The Pauline View of Man* (1956); W.G. Kümmel, *Man in the NT* (1963); R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms* (1971); M.J. Harris, «2 Corinthians 5:1-10: Watershed in Paul's Eschatology?» *T B* 22 (1971), 32-57; R. Gundry, *Soöma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Theology* (1976); C.F.D. Moule, «St. Paul and Dualism; The Pauline Conception of Resurrection», in *Essays in NT Interpretation* (1982), 200-221.

Павел много говорит о человечестве, но редко — о человеческой природе как таковой. Он прежде всего рассматривает личность как христианина.

Отношение Павла к человеческой личности можно истолковать тремя способами. Ученые старшего поколения считали 1 Фес. 5:23, где Павел молится о сохранении духа, души и тела, психологическим заявлением и полагали, что для Павла дух, душа и тело были тремя отдельными составляющими человеческой личности.<sup>1467</sup> Другие истолковывали Павла на основании греческого дуализма и усматривали у него дихотомию души и тела.<sup>1468</sup> Недавно исследователи признали, что термины «тело», «душа» и «дух» обозначают не разные, отдельные стороны личности, но разные способы отношения к личности в целом.

### Источники

Для того чтобы дать оценку психологии Павла, мы должны иметь в виду основные элементы греческого и еврейского представления о человеческой природе. Одним из мыслителей, оказавших наибольшее влияние на последующую историю древнегреческой философии, был Платон. Платон исходил из дуализма двух миров, ноуменального и феноменального, и антропологического дуализма тела и души.

<sup>1467</sup> F. Delitzsch, *A System of Biblical Psychology* (1867), 103-19.

<sup>1468</sup> G.H.C. MacGregor and A.C. Purdy, *Jew and Greek: Tutors unto Christ* (1936), 335f.

Тело не было злом *ipso facto*, но являлось бременем и препятствием для души. Мудрый человек так воспитывает свою душу, что она преодолевает стремления тела и после смерти, освобождаясь от него, поднимается в высший мир.<sup>1469</sup> В эллинистические времена тело, принадлежащее материальному миру, считалось гностиками злом *ipso facto*. Стейси указывает, что большинство греческих философов вслед за Платоном придерживалось теории тела и души и что идеи эти оказали на цивилизованный мир огромное влияние: «Ни одно сегодняшнее обсуждение отношений тела и души не обходится без некоторого влияния платонизма».<sup>1470</sup>

Евреи представляли себе человеческую природу совсем не так, как греки. У них нет и следа дуализма. Еврейское слово, обозначающее тело (*g'wiyuâ*), встречается в Ветхом Завете только четырнадцать раз<sup>1471</sup> и нигде не противопоставляется душе (*переш*). Чаще (23 раза) для обозначения тела используется слово «плоть» (*bāsār*). Это слово прежде всего обозначает физическое тело человека. В частности, слово «плоть» используется для указания на бренность человека в отличие от Бога. Слово *bāsār* воспринимается как нечто, чем обладают животные и люди в своей слабости, в отличие от Бога. «Не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками; потому что они плоть» (Быт. 6:3). «И Египтяне — люди, а не Бог; и кони их — плоть, а не дух» (Ис. 31:3). *Bāsār* относится к бренности и смертности людской, к их ограниченности, в отличие от бессмертного Бога.<sup>1472</sup>

Душа (*переш*) — это не более совершенная часть человека, превосходящая тело, но жизненная сила человека. Бог вдохнул в Адама дуновение жизни, и тот стал живой *переш* (Быт. 2:7). Тело и божественное дуновение вместе составляют живую и активную *переш*. Таким образом, это слово обозначает не просто принцип жизни, но включает в себя чувства, страсти, волю и даже ум личности.<sup>1473</sup> Это слово становится синонимом самой человеческой природы. Семьи исчислялись количеством душ (Быт. 12:5; 46:27). Нигде не говорится о жизни *переш* вне тела. Смерть касается *переш* (Чис. 23:10) так же, как и тела.

Третий термин — дух (*rû(a)h*). Корень этого слова обозначает «дуновение ветра» и относится к ветру любого рода. Часто слово употребляется по отношению к Богу. Божий *rû(a)h* — это Его дыхание, Его сила, действующая на мир (Ис. 40:7), творящая и поддерживающая жизнь (Пс. 32:6; 103:29-30). Человеческий *rû(a)h* — ды-

<sup>1469</sup>G. E. Ladd, *The Pattern of the NT Truth* (1968), 13-20; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man* (1956), 72-74.

<sup>1470</sup>W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 74. Стейси прекрасно излагает греческий взгляд на природу человека.

<sup>1471</sup>Ibid., 94.

<sup>1472</sup>Ibid., 93.

<sup>1473</sup>См. примеры: *ibid.*, 87.

хание — происходит от *rû(a)h* Бога (Ис. 42:5; Иов 27:3). Таким образом, человек воспринимается как обладатель *rû(a)h*, исходящего от Бога и составляющего часть его собственной личности (Быт. 45:27; 1 Цар. 30:12; 3 Цар. 10:5). Бог — это высший дух (Быт. 6:3; Ис. 31:3). В человеческой природе *rû(a)h* включает в себя весь спектр эмоциональной и волевой жизни, таким образом пересекаясь со сферой *переш*.<sup>1474</sup> Разница между *переш* и *rû(a)h* в человеке заключается в том, что *переш* обозначает личность во взаимодействии с другими личностями в человеческой жизни, в то время как *rû(a)h* определяет личность в ее отношениях с Богом.<sup>1475</sup> Однако ни *переш*, ни *rû(a)h* не воспринимаются как часть человека, способная пережить *bāsār*. Все это разные стороны личности.

В период между двумя заветами наблюдается развитие иной тенденции; *pneuma* и *psychē* считаются способными на самостоятельное существование. В 1 Еноха говорится о душах умерших (1 Ен. 9:3,10), а также их духах (1 Ен. 13:6; 20:3). В описании Шеола упоминаются «духи душ мертвых» (1 Ен. 22:3) и просто их духи (1 Ен. 22:5,7,9, 11,13). В Премудрости Соломона душа и дух — взаимозаменяемые понятия (Прем. Сол. 1:4-5; 15:11; 16:14; см. также 1 Ен. 98:12), а также говорится о существовании души до рождения человека (Прем. Сол. 8:19) и после его смерти (Прем. Сол. 16:14). Более того, тело воспринимается как обременяющее душу (Прем. Сол. 9:15). Несколько раз термины «тело» и «душа» используются вместе для обозначения личности в целом (2 Мак. 6:30; 7:37), а в Прем. Сол. 8:19 и далее говорится об образовании человеческой природы в результате соединения двух частей, тела и души. В Премудрости *psychē* несколько раз упоминается как самостоятельная часть человека (Прем. Сол. 2:22; 3:1), а один раз душа оказывается поработанной после смерти (Прем. Сол. 16:14). После смерти душа, «одолженная» человеку, должна быть возвращена, вероятно, Богу (Прем. Сол. 15:8). Нам представляется, что в Премудрости можно проследить эллинистические влияния, но «эта идея бессмертия души... отлична от тщательно разработанных представлений, которые Филон позаимствовал у греческих философов, чтобы ввести в свой иудаизм».<sup>1476</sup> В Прем. Сол. 15:16 говорится, что люди заимствуют дух на время жизни, что значит: их *pneumata* существовали в присутствии Господа еще до рождения.<sup>1477</sup>

Другое нововведение литературы, написанной в промежутке между заветами, следующее: в то время как в Ветхом Завете *rû(a)h* — это сила Бога, действующая на мир, в более поздних трудах прева­лирует *pneuma* с ее бóльшим личностным акцентом. Происхождение духа как божественного дыхания было забыто, и дух стали рассмат-

<sup>1474</sup> См. примеры: *ibid.*, 89-90.

<sup>1475</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>1476</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>1477</sup> *Ibid.*, 101.

ривать как неотъемлемый элемент человеческой природы. Это не обязательно вызвано греческими влияниями, возможно, просто развитие понятия *ῥû(a)ñ* привело к возникновению *pneuma* в писаниях между двумя заветами.<sup>1478</sup> Бог, Господь всего сущего, — Господь духов (1 Ен. 49:2,4; 67:8). Слово «дух» часто используется по отношению к Богу; «душа» — никогда. Это значит, что *pneuma* представляет собой ту часть человека, которая обращена к Богу,<sup>1479</sup> в то время как *psychē* — чисто человеческую. Кроме того, *pneuma* часто используется для обозначения влияющих на людей сверхъестественных сил, добрых или злых.<sup>1480</sup>

### Psychē

Использование Павлом понятия *psychē* ближе к Ветхому Завету, чем к литературе междузаветного периода. Павел никогда не говорит о *psychē* как самостоятельной части человечества и не утверждает, что *psychē* способна пережить тело. *Psychē* — это «жизнь», судя по еврейским источникам.<sup>1481</sup> В Рим. 11:3 Павел цитирует Ветхий Завет, где Илия жалуется: «Моей *psychē* ищут». Здесь *psychē* явно обозначает его жизнь. Когда Епафродит подверг опасности свою душу, он чуть не погиб (Флп. 2:30). Когда Акила и Прискилла рисковали собой ради *psychē* Павла, они чуть не отдали жизнь за него.

Это лишь два примера использования *psychē* по отношению к отдельной личности, как в Ветхом Завете. «Всякая душа человека, делающего злое» (Рим. 2:9) правильно переводится в RSV как «всякий человек, делающий злое». Когда Павел призывает, чтобы «всякая душа» была покорна властям, он явно имеет в виду: «каждый человек» (Рим. 13:1).

Часто *psychē* обозначает не просто физическую жизнь, но человека как мыслящую, действующую и чувствующую личность. Когда Павел говорит, что все готов отдать за души своих обращенных (2 Кор. 12:15), он имеет в виду не их телесную жизнь. Нет необходимости говорить здесь о противопоставлении души и тела; Павел беспокоится о благополучии человека вообще, со всем, что включает в себя его жизнь; но внутренняя жизнь важнее. Желание Павла поделиться с фессалоникийцами не только Благой Вестью, но и самой своей душой (1 Фес. 2:8), — это не просто готовность умереть за них; это готовность поделиться с ними всем, что он имеет, что входит в состав его искупленной личности. Служение Евангелию от всей души очень близко устоянию в одном духе (Флп. 1:27); здесь *psychē* и *pneuma* почти взаимозаменяемы. Исполнять волю Божью от всего сердца (Еф. 6:6; *ek psychēs*) значит посвящать служению Богу всего себя и

<sup>1478</sup>См. примеры: *ibid.*, 100.

<sup>1479</sup>*Loc. cit.*

<sup>1480</sup>См. примеры: *ibid.*, 99-100.

<sup>1481</sup>R. Bultmann, *Theology of the NT* (1951), 1:207.

все свои возможности. Однако в строгом смысле слова *psychē* и *pneuma* не взаимозаменяемы, но определяют внутреннюю жизнь человека, рассматриваемую с двух разных точек зрения. *Pneuma* — личность в отношениях с Богом и другими людьми; *psychē* — человек как живое существо, личность, жизненность которой рассматривается с точки зрения ее тела, плоти. Павел нигде не говорит о спасении души, у него нет и намека на ее существование до рождения. «*Psychē* — чисто человеческое состояние, жизнь, человек как борющееся, волевое, обладающее целями существо».<sup>1482</sup> Павел нигде не пользуется эллинистическими представлениями о человеке как теле и душе.<sup>1483</sup>

Есть только одно отличие между взглядами Павла на этот счет и Ветхим Заветом. В Ветхом Завете, как и в литературе, написанной в период между двумя заветами, и раввинской литературе, основным термином для определения человеческой природы был *переш*, или *psychē*. У Павла это *pneuma*. Вперед выходит «дух», «душа» отступает на задний план. Стейси считает, что это вызвано не эллинистическими влияниями, но христианским опытом Павла, в котором его знание о *pneuma hagion* стало основой его антропологии и *pneuma* стал играть ведущую роль.<sup>1484</sup>

### Дух

Прежде всего слово *pneuma* используется Павлом для обозначения Божьего Духа. Он часто говорит о *pneuma* Бога (Рим. 8:14; 1 Кор. 2:11; 3:16; 2 Кор. 3:3 и т.д.), о Святом Духе (1 Фес. 4:8; Еф. 1:13; 4:30) и Духе Христа (Рим. 8:9; Гал. 4:6; Флп. 1:19). Мы уже видели, что Павел действительно отождествляет Духа и Христа в деле спасения. Последний Адам стал животворящим Духом (1 Кор. 15:45). (См. выше, с. 493 и далее.)<sup>1485</sup>

Область действия Духа — человечество, и Дух Божий прежде всего заботится о духе человеческом.<sup>1486</sup>

<sup>1482</sup>Ibid., 205.

<sup>1483</sup>Следует заметить, что в других новозаветных книгах слово *psychē* используется не так, как у Павла, а именно: как часть личности, превосходящая тело и способная спастись. Иисус противопоставлял смерть тела гибели души (Мф. 10:28). Сохранение души (Евр. 10:39) относится не только к физической жизни (см. также Иак. 1:21; 1 Пет. 1:9). Иоанн видел души мучеников перед престолом (Отк. 6:9), а в момент славного пришествия Христа души мучеников воскреснут, чтобы войти в тысячелетнее царство (Отк. 20:4). В таком контексте *psychē* — это суть личности, которая продолжает существовать после смерти тела. Такое восприятие не противоречит Павлу, но дополняет его представление.

<sup>1484</sup>W.D.Stacey, *The Pauline View of Man*, 126-27.

<sup>1485</sup>W.D.Stacey, «Pneuma», *TDNT* 6:420-34. Швейцер считает, что Павел понимает под Божьим *pneuma* некую небесную материю или субстанцию; но это не бесспорно. См.: W.D.Stacey, *The Pauline View of Man*, 177. То, что Швейцер пишет о человеческом духе, весьма неадекватно. См.: *TDNT* 6:434-37.

<sup>1486</sup>W.D.Stacey, *The Pauline View of Man*, 132. В другом месте он говорит о нем как о «стороне человека, обращенной к Богу», — в Ветхом Завете такого нет (137).

Именно в духе человек служит Богу (Рим. 1:9). Личность как дух способна наслаждаться союзом с Господом (1 Кор. 6:17). Молитва (1 Кор. 14:14) и пророчество (1 Кор. 14:32) — дела духа человеческого. Благодать, дарованная Богом человечеству, принадлежит к области духа (Гал. 6:18). Рождение свыше происходит в духе (Еф. 4:23). Божественная жизнь, которой наделяется человечество, принадлежит царству духа, в то время как тело тленно (Рим. 8:10). Бог через Духа свидетельствует духу человека, что он является сыном или дочерью Бога (Рим. 8:16). Павел нигде не говорит об этом открыто, но он конечно же повторил бы за Иисусом: «Бог [есть] дух» (Ин. 4:24). Именно потому, что человек тоже — дух, он способен вступить в отношения с Богом, общаться с Ним и наслаждаться Его благословениями.

Другое важное значение *pneuma* мы обнаруживаем в контекстах, где он сопоставляется с телом как внутреннее измерение личности в сравнении с внешним. Нужно стремиться к освящению как тела, так и духа (1 Кор. 7:34; 2 Кор. 7:1).<sup>1487</sup> Явное противопоставление внутреннего и внешнего аспектов личности — Рим. 8:10. Когда Дух пребывает в человеке, хоть его тело и умирает (потенциально «мертво») из-за греха, дух человека оживает в праведности. В этом веке Святой Дух наделяет жизнью только духов людей; в Грядущем Веке Он сможет наделять жизнью и смертное тело (Рим. 8:11). Бультман признает, что этот отрывок сложен для понимания и относит *pneuma* не просто к личности человека, но к божественному *pneuma*, который становится центром существования христианина.<sup>1488</sup> Такое толкование представляется нам подгонкой данных к теории, а не построением теории на основании данных. Противопоставление смертного тела и духа — это не противопоставление людей и Божьего Духа, но контраст между материальной и нематериальной, духовной частью человека. Первая умирает, она тленна; вторая — жива.

Противопоставление внутреннего и внешнего особо заметно, когда о духе говорится как об элементе, диаметрально противоположном плоти. Поклонение Богу в духе (Флп. 3:3) противопоставлено чисто материальному поклонению. Обрезание «в духе» противоположно буквальному физическому обрезанию (Рим. 2:28 и далее).

Когда Павел говорит о глоссолалии, он отделяет дух человека даже от его разума (1 Кор. 14:14). «Ибо, когда я молюсь на [незнакомом] языке, то [хотя] дух мой [и] молится, но ум мой остается без плода». Существует царство общения с Богом, в котором дух наслаждается общением с Духом, и оно превосходит умопостижимое, потому что человеческая личность — дух. Человек может наслаждаться непосредственным общением с Богом как «мистическими» отноше-

<sup>1487</sup> В последнем случае по отношению к телу используется слово *sarx*.

<sup>1488</sup> R. Bultmann, *Theology of the NT*, 1:208.



ниями, которые не противоречат его мыслительной способности, но превосходят ее. Бультман пытается избежать путаницы, понимая дух в этом стихе как Дух Божий, дарованный человечеству. Таким образом, он видит здесь противопоставление человеческого ума и Божьего Духа.<sup>1489</sup> Но это довольно неудачное толкование; если понимать это высказывание в контексте подобных или похожих высказываний в других местах,<sup>1490</sup> неизбежно следует вывод, что дух — это человеческий дух, подлинное внутреннее «я», которое наслаждается непосредственным общением с Богом в молитве.

Так как *pneuma* — это подлинная внутренняя сущность человека, это слово естественным образом используется для определения личности как таковой, ее самосознания как единицы, обладающей волей и знанием.<sup>1491</sup> Действовать в том же духе (2 Кор. 12:18) значит действовать с теми же отношением и намерениями. Держаться единодушно (Флп. 1:27) значит разделять одно и то же мнение и одни устремления воли. Когда Павел говорит об отдохновении духа (1 Кор. 6:17; 2 Кор. 2:13; 7:13), он имеет в виду внутренний покой. Однако это не то же самое,<sup>1492</sup> что отдых умственный (2 Кор. 2:13) или телесный (2 Кор. 7:5). Первое относится только к внутреннему разладу, в то время как второе — к внешним огорчениям, с которыми сталкивался Павел.<sup>1493</sup>

Поднимался вопрос, все ли люди обладают *pneuma* или же он есть только у христиан, потому что они приняли *pneuma* Бога.<sup>1494</sup> Ключевой стих для ответа — 1 Кор. 2:11: «Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?» Нам это утверждение представляется общепсихологическим. *Pneuma* здесь относится к человеческому самосознанию.<sup>1495</sup> Хотя Павел этого не утверждает, логически следует, что все люди — *pneumata* и поэтому они способны вступать в различные отношения друг с другом. Более того, так как Бог — тоже *pneuma*, человеческий *pneuma* — это «орган, воспринимающий Дух Божий».<sup>1496</sup> Именно благодаря обладанию *pneuma* люди способны вступать в отношения с Богом. Кюммель, вероятно, прав, когда настаивает: этот стих не значит, что человечество в особенности приближено к Богу;<sup>1497</sup> здесь имеется в

<sup>1489</sup> Ibid., 207.

<sup>1490</sup> Рим. 1:9; 8:16; 1 Кор. 5:4; 16:18; 2 Кор. 2:13; 7:13; Флп. 4:23.

<sup>1491</sup> Бультман превосходно пишет об этом использовании слова *pneuma*, и здесь мы охотно согласимся с его выводами (*Theology*, 1:206f.) Мы только несогласны, что этим значение данного понятия исчерпывается.

<sup>1492</sup> Бультман считает иначе: *Theology*, 1:206.

<sup>1493</sup> R. Bultmann, *Theology*, 1:203, 204.

<sup>1494</sup> Об этом замечательно пишет W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 141ff.

<sup>1495</sup> E. Schweizer, *TDNT* 6:435.

<sup>1496</sup> Ibid., 436. В немецком тексте употребляется слово «орган», которое Бромилли переводит как «средство».

<sup>1497</sup> W. G. Kümmel, *Man in the NT* (1963), 44.

виду, что поскольку люди — *рнеита*, они способны принять Божий *рнеита*, вступив таким образом в близкие и живые отношения с Богом. Мы согласимся со Стейси, что все люди обладают *рнеита*, но принятие божественного *рнеита* обозначает возрождение *рнеита* человеческого, так что он приобретает новые качества.<sup>1498</sup> В Рим. 8:10, на что ссылается Стейси, Павел утверждает, что, хотя тела ваши мертвы (т. е. смертны, умирают), духи ваши живы в праведности. Мы не можем согласиться с теми учеными, которые воспринимают *рнеита* в этом стихе как божественный *рнеита*.<sup>1499</sup> Нам кажется, что здесь выражена следующая идея: тело по-прежнему смертно и умирает, но божественный *рнеита* наделил человечество даром жизни, который воспринимается на уровне *рнеита* человеческого.<sup>1500</sup> Когда Павел говорит, что люди в своем человеческом положении мертвы, но им дана жизнь во Христе (Еф. 2:1), он должен иметь в виду, что они были мертвы духовно, т. е. их духи не имели живых отношений с Богом. Дарить жизнь значит оживлять дух человека, чтобы он мог вступить в общение с Богом.

Хотя Павел нигде не говорит о жизни души или духа после смерти тела, возникает вопрос, означает ли для него смерть окончание существования, как полагает Стейси,<sup>1501</sup> и верит ли Павел в какого-то рода сохранение личности после смерти. Здесь мы должны согласиться с Уайтли, который говорит о «модификации Павлом унитарного представления» о человеческой природе.<sup>1502</sup> Павел дважды упоминает о жизни после смерти. Лишиться тела значит отправиться домой к Господу (2 Кор. 5:8). Павел побаивается идеи «обнажения», т. е. жизни в качестве невоплощенного духа (см. ниже, с. 633 и далее), потому что полнота существования возможна только телесная; Павел жаждет телесного воскресения. Но его утешает мысль, что он будет с Господом. Та же самая идея выражена в Флп. 1:23-24: «Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше». Мы можем приписать это видоизменение монистического взгляда на человеческую природу не внешнему влиянию эллинистического дуализма, но собственному убеждению Павла, что даже смерть не может отлучить верующего от любви Христовой (Рим. 8:38).

### Sōma

Тема «тело» (*sōma*) весьма проста и очевидна, поэтому не должно возникнуть сложностей в связи с ее толкованием; и тем не менее

<sup>1498</sup> W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 135.

<sup>1499</sup> С. К. Barrett, *Romans* (1957), 17, переводит это как: «Дух (Божий) дает жизнь». См. также: F. F. Bruce, *Romans* (1963), 164.

<sup>1500</sup> См. комментарии W. Sanday and J. Denney in loc. См. также: R. P. Martin in *The New Bible Commentary* (1970), 1031.

<sup>1501</sup> W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 126.

<sup>1502</sup> D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), 38. См. также: S. Laeuchli, «Monism and Dualism in the Pauline Anthropology», *BR* 3 (1958), 15-27.

вопросы появляются, и все оказывается не так просто. Как мы уже говорили, Бультман утверждал: Павел воспринимает человеческую природу не как двухчастную, состоящую из внутренней духовной жизни и внешнего материального тела. Бультман настаивает, что человек не может быть разделен на составляющие, но должен рассматриваться как неразрывное целое; и что *sōma*, *pneuma* и *psychē* представляют собой лишь взгляд на единую личность с разных точек зрения. Следуя этому толкованию, Бультман утверждает, что *sōma* не является некоей внешней принадлежностью подлинной личности (души, например), но обозначает самую сущность человека, так что мы можем сказать: «Человек не обладает *sōma*; он есть *sōma*». <sup>1503</sup> Бультман допускает, что в некоторых высказываниях отражается наивное, расхожее противопоставление *sōma* душе или духу; но такие отрывки не отражают сути богословия Павла. Человек как личность в целом может быть определен словом *sōma*. Если мое тело сожгут (1 Кор. 13:3), я умру. Когда Павел говорит, что подчиняет свое тело (1 Кор. 9:27), он имеет в виду, что контролирует себя. То, что женщина не властна над своим телом (1 Кор. 7:4), значит, что она управляет собой не сама, но подчиняется мужу. Принесение тела в живую жертву (Рим. 12:1) — подчинение личности Богу. Прославление Христа телом своим (Флп. 1:20) — это прославление Христа собой, своей личностью. На этом основании Бультман истолковывает тело как «человека в самом своем существовании, способного совершать самостоятельные действия и воспринимать себя как субъекта происходящего». <sup>1504</sup> Как *sōma* человек может управлять собой.

Здесь нужно подчеркнуть один момент. Ясно, что *sōma* — важнейший элемент человеческой природы, и с этой точки зрения слово *sōma* можно считать равнозначным «Я». Я не могу познать себя в иной форме, кроме телесной. «Я» всегда будет выражать себя в телесной форме, так что контроль над своим телом — это контроль над собой. Отсюда следует одна важная истина: соматическое существование воспринимается как нормальное и естественное. *Sōma* — очень важный элемент человеческого существования. Жизнь души или духа не противопоставляется телесной как подлинная — чуждой или незначительной, и само тело не считается препятствием, мешающим человеку достичь истинной жизни. Мы увидим, что тело может *стать* препятствием, но само по себе им не является. Тело *per se* не вызывает уничижительного отношения.

Об этом свидетельствует то, что искупленное и прославленное существование будет соматическим, а не «духовным», т.е. нематериальным. Прославление предполагает искупление тела (Рим. 8:23). Пришествие Христа принесет с собой преображение наших несовер-

<sup>1503</sup> *Theology*, 1:194.

<sup>1504</sup> *Theology*, 1:195.

шенных тел в подобие Его тела славы (Флп. 4:3-21). Основная тема 1 Кор. 15 — возражение против греческих представлений о бессмертии личности вне телесного существования. Павел говорит, что для полноты жизни тело необходимо. Воскресение включает в себя соматический опыт, хоть это новое существование и не будет *плотским*. «Плоть и кровь», т. е. наши теперешние плотские тела, не могут наследовать Царство Божье (1 Кор. 15:50). Эта невозможность не связана с тем, что тело вообще — зло, а связана с моральным характером плотского тела. Однако есть разные типы тел; жизнь в воскресении будет телесной, и Павел описывает это тело как «духовное» (1 Кор. 15:44). Здесь нужно подчеркнуть, что это будет самое настоящее тело, как бы оно ни отличалось от наших физических смертных тел. (Подробнее о телах воскресения см. на с. 645 и далее.) Искупление предполагает не только спасение души или духа; оно включает в себя искупление тела. Самый совершенный образ жизни, задуманный Богом, — чтобы Его народ мог наслаждаться божественными благословениями в телесном облике. Сохранение личности после смерти, о котором часто говорится как о христианской надежде, на самом деле является греческим учением и не соответствует библейскому упованию на окончательное искупление.

Теперь попытаемся вкратце сформулировать содержание учения Павла об отношении христианина к собственному телу. Во-первых, хотя тело — неотъемлемая часть личности, плоть смертна и недолговечна (Рим. 6:12; 8:11; 2 Кор. 4:11), поэтому не в ней — подлинная жизнь. Это тело по сути своей — «тело смерти» (Рим. 7:24). Во-вторых, тело не только слабо и смертно, но является орудием плоти. Грех и смерть, таким образом, пребывают не собственно в телесности или природном теле, но во плоти.<sup>1505</sup> Так как грех может подчинить себе смертное тело (Рим. 6:12), оно как инструмент греха может быть также названо греховным (Рим. 6:6); поэтому человек, в котором пребывает Дух, должен умерщвлять деяния тела (Рим. 8:13). Однако речь идет не об умерщвлении тела как такового, а о прекращении греховного поведения.

В-третьих, телом нужно управлять. Хотя оно и является неотъемлемой частью человеческого существования, тело смертно и способно грешить, поэтому его нужно воспитывать и не позволять ему преобладать над духовной жизнью. Эта жизнь пребывает во внутреннем человеке, в царстве духа, который оживляется и наделяется энергией от Духа Божьего. Внешний человек, тело, медленно увядает и умирает (2 Кор. 4:16). Высшая цель существования — в духовном царстве, и тело, таким образом, должно служить духу, подлинному

<sup>1505</sup> Как мы увидим далее, «плоть» следует понимать этически, а не физически. В этом контексте она обозначает греховную человеческую природу, а не материал, составляющий тело.

человеческому «я». Тело не может стать главным, потому что не представляет собой подлинную жизнь человека. Павел очень ясно говорит об этом в 1 Кор. 9. В первой части главы он противопоставляет духовную и физическую сферы. Павел проповедует духовное, поэтому настаивает, что имеет право на физические награды и наслаждения. Но он отказывается пользоваться ими свободно, потому что в таком случае материальная сфера подчинила бы его себе. «Тленные», т.е. материальные, телесные радости ему не нужны. Вот почему он тщательно контролирует себя, как спортсмен на тренировках, не позволяя своему телу возобладать над духовной жизнью. Материальная сфера должна быть подчинена духовной, чтобы Павел не дисквалифицировал себя и не утратил своего венка победителя. Здесь не говорится, что физические радости сами по себе являются злом или способствуют деградации человека; напротив, они совершенно естественны и благи. Опасность заключается в том, что они могут превратиться в цель жизни человека, мешая ему намечать более высокие, духовные цели. Тело следует усмирять и дисциплинировать, чтобы оно не мешало духовному.

В-четвертых, контроль над телом достигается посредством посвящения себя Богу. Тело нужно отдать Богу в живую жертву (Рим. 12:1). Путь к этому — не аскетизм и не умерщвление плоти. Напротив, христианин должен понимать, что в его теле пребывает Дух Божий (1 Кор. 6:19), что оно — член Тела Христова (1 Кор. 6:15). Тело должно использоваться для служения Христу. И поскольку тело может быть отчасти освящено еще при жизни, христианин должен заботиться о нем и использовать его для достижения более полной духовной реализации. Связь тела и духа настолько сильна, что телесные грехи затрагивают самые глубокие внутренние струны личности. Вот почему телесные наслаждения должны быть не самоцелью, но оставаться второстепенными по сравнению с духовными задачами.

В-пятых, как мы уже говорили, тела верующих тоже будут искуплены в день окончательного спасения (Рим. 8:23; Флп. 3:21).

### Sarx

Наиболее сложная и неоднозначная сторона психологии Павла — это его учение о *sarx*. Трудность связана с тем, что само это слово имеет у Павла много разных оттенков значения, кроме того, Павел использует его часто, а в других текстах оно встречается очень редко; поэтому эта часть учения Павла о плоти истолковывалась очень по-разному. Мы вкратце проследим здесь, как истолковывали это слово те, кто исследовал терминологию Павла.

Часто *sarx* используется для обозначения тканей, составляющих тело, в отличие от костей и крови. Существуют разные типы плоти: человеческая, животных, птиц, рыб (1 Кор. 15:39). Плоть чувствует

боль и страдания (2 Кор. 12:7); над плотью совершается обрезание (Рим. 2:28). Тело Иисуса состояло из плоти (Кол. 1:22). Однако плоть тленна и не может наследовать Царство Божье (1 Кор. 15:50).

Вследствие естественного процесса переноса значения и генерализации слово *sarx* стало синонимом тела вообще, а не только его тканей. Поэтому Павел может говорить о своем отсутствии как телесном (1 Кор. 5:3), так и во плоти (Кол. 2:5). «Или не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно тело [с нею]? ибо сказано: “два будут одна плоть”» (1 Кор. 6:16). Павел может сказать, что «жизнь Иисусова открылась в теле нашем» или «в смертной плоти нашей» (2 Кор. 4:10-11).<sup>1506</sup>

Вслед за Ветхим Заветом, *sarx* используется для обозначения не только материала, из которого состоит тело, или самого тела, но и человеческой плотской природы. В таком случае оно может относиться к отношениям между людьми, нашему физическому происхождению и естественным узам между личностями. Павел говорит о родственниках «по плоти», иудеях (Рим. 9:3). «Плотские дети» (Рим. 9:8) — те, которые рождены естественным образом, в отличие от рожденных посредством божественного вмешательства. Израиль «по плоти» (1 Кор. 10:18) — это естественный Израиль, те, кто физически является иудеем. Павел может даже называть своих родственников-иудеев «[сродниками] моими по плоти» (Рим. 11:14). Христос по плоти происходит от Давида (Рим. 1:3). Это означает источник не только Его *телесной* жизни, но и всего человеческого существования, включая тело и человеческий дух.

*Sarx* — это человек, что касается его внешности и внешних условий существования.<sup>1507</sup> Термин включает в себя не только телесную жизнь, но и другие неотъемлемые элементы человеческого бытия. «Надежда на плоть» (Флп. 3:3 и далее) — это надежда не на тело, но на внешнюю сторону человеческой жизни во всей ее совокупности. Сюда относится иудейское происхождение Павла, его строгое религиозное воспитание, его рвение и успех в иудейских религиозных кругах. Фразу «хвалиться по плоти» во 2 Кор. 11:18 можно перевести как «хвалиться мирскими вещами», как это сделано в RSV. В Гал. 6:12-14 она практически синонимична мирским успехам. Иудействующие настаивали на обрезании и гордились им как определенным религиозным достижением. Но эти внешние отличия и основания для похвальбы больше не интересовали Павла, потому что мир был распят для него, а он — для мира.

В трех вышеупомянутых местах слово «плоть» относится к общественным отношениям человека с другими людьми, и акцент ставится в частности на религиозных достижениях и связанной с ними

<sup>1506</sup> Другие примеры см.: Еф. 5:28-31; 2 Кор. 7:1; Кол. 2:1; Гал. 4:13; Еф. 2:15.

<sup>1507</sup> E. Schweizer, *TDNT* 7:126ff.

гордости. Кроме того, это слово обозначает внешние социальные отношения между рабом и хозяином (Флм. 16; Кол. 3:22; Еф. 6:5). *En sarki* («во плоти») — это также и отношения в браке, в особенности при наличии определенных серьезных проблем (1 Кор. 7:28).

Эти особенности словоупотребления проливают свет на один трудный для понимания отрывок: «Потому отныне мы никого не знаем по плоти; если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем» (2 Кор. 5:16). В RSV это место правильно передано как «с человеческой точки зрения». Этот стих нельзя использовать как доказательство отсутствия у Павла интереса к историческому Иисусу; из него так же трудно с уверенностью заключить, был ли Павел знаком с историческим Иисусом. Павел говорит об изменении отношения к жизни. Когда-то в его взглядах преобладала «человеческая точка зрения», и для него тогда было очень важно, праведны ли люди, что касается выполнения закона, и в точности ли их поведение соответствует канонам иудейской Торы. С этой точки зрения Иисус, общавшийся с мытарями и грешниками и распятый как обыкновенный преступник, не мог быть Мессией, только самозванцем. Но теперь отношение Павла коренным образом изменилось, и вопросы человеческих отношений и религиозной гордости перестали иметь для него значение. Быть Христом значит быть новым творением и совершенно по-новому относиться к жизни (2 Кор. 5:17).

В нескольких отрывках значение этого слова распространяется на естественное состояние или сферу жизни людей целиком и характеризует обычное человеческое существование. В Коринфе Павла обвиняли в том, что он преследует эгоистичные цели и ведет себя так, как выгодно ему. Его обвиняли в том, что он ведет себя «по плоти»; но Павел отвечает на это, что хоть он и живет «во плоти», борьбу он ведет не «по плоти», ибо оружие его не плотское, но божественное (2 Кор. 10:1-3). Здесь «жизнь по плоти» не может обозначать телесное существование само по себе; это настолько очевидно, что не стоит и говорить об этом. Павел признает, что живет *в мире*, но настаивает на том, что его служение исходит не от мира и не соответствует мирским принципам. И речь идет не о *греховности* мирского порядка; фактически христианин вынужден жить среди мира. Но мир не способен снабдить человека орудиями для достижения божественной цели. То же самое значение этого слова встречается у Павла, когда он говорит, что «не много [из вас] мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных» (1 Кор. 1:26). «По плоти» здесь относится к той области жизни, которая характерна для человеческого существования; она обладает своей мудростью, силой и благородством. Она не греховна полностью, но недостаточна для достижения премудрости и познания Бога. Для того чтобы вступить в мир божественной реальности, нужно выйти на иной, более высокий уровень существования.

### Этическое значение *sarx*

В ряде отрывков, особо характерных для Павла, этот термин используется в так называемом «этическом» значении.<sup>1508</sup> Главное при таком этическом оттенке — противопоставление человечества Духу: оно греховно, будучи плотью, и без помощи Духа не может быть угодно Богу. Самые яркие отрывки такого рода находятся в первой части Рим. 8. Павел резко противопоставляет тех, кто «во плоти», тем, кто «в Духе». Те, кто во плоти, не могут быть угодны Богу. «Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас» (Рим. 8:9). Формально заявление «Живущие по плоти Богу угодить не могут», противоречит Гал. 2:20: «А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия». Очевидно, Павел обозначает одними и теми же словами две совершенно разные вещи. Быть «по плоти» (Гал. 2:20) значит жить в физическом теле, которое способно к вере. В Рим. 8:8 «во плоти», напротив, значит, согласно Рим. 8:9, не быть наделенным Духом, т.е. быть нерожденным свыше. Нерожденные свыше, в ком нет Духа, не могут исполнить закон Божий и поэтому угодить Ему. Это заявление, конечно, не значит, что они не могут сделать ничего угодного Богу. В Рим. 2:15 говорится, что даже в сердцах язычников каким-то образом начертан закон Божий; и, повинувшись этому внутреннему закону, они могут сделать нечто угодное Богу. Рим. 8:8 значит лишь, что нерожденное свыше человечество не может угодить Богу, любя Его и служа Ему так, как Он того заслуживает. Таким образом, закон не способен сделать людей угодными Богу, потому что плоть слаба (Рим. 8:2). Жить по плоти равнозначно смерти; жизнь по Духу — настоящая жизнь (Рим. 8:6). В другом месте Павел говорит: «Ибо знаю, что не живет во мне, то есть, в плоти моей, доброе» (Рим. 7:18). Плоть здесь не может обозначать физическую плоть, потому что плотское тело — храм Духа (1 Кор. 6:19) и член Тела Христова (1 Кор. 6:15), оно должно быть средством прославления Бога (1 Кор. 6:20). Павел имеет в виду, что в его природе, пока он не был рожден свыше, не было того блага, которого требует Бог.

Плоть остается с верующим и после того, как он принимает Духа. Павел пишет христианам, что плоть борется с Духом, «так что вы не то делаете, что хотели бы» (Гал. 5:17). Этот конфликт происходит внутри христианина. Принятие Духа не означает автоматического решения проблемы плоти. Верующий должен учиться подчинять плоть Духу, по мере того как плоть и Дух борются друг с другом.

<sup>1508</sup> H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man* (1926), 114; W. D. Davies, *Christian Origins and Judaism* (1926), 153. Следующий список мест, где слово используется в таком значении, близок к приведенному Дейвисом: Рим. 6:19; 7:5,18,25; 8:3,4,5,6,7,8,9,12,13; 1 Кор. 5:5; 2 Кор. 1:17; 11:18; Гал. 3:3; 5:13,16,17,19,24; 6:8; Еф. 2:3; Кол. 2:11,13,18,23.



### Разные точки зрения

В английских переводах Гал. 5:17 слово «Дух» пишется с заглавной буквы, обозначая Дух Божий, Который дан человечеству. Но многие ученые толкуют учение Павла о плоти в свете эллинистического дуализма, где плоть, т.е. тело, рассматривается как греховное по своей сути.<sup>1509</sup> Источник зла — сама материя. Такое дуалистическое толкование сформулировано в своем классическом виде Флейдерером, который считает, что грех для Павла — демоническое духовное существо, пребывающее в физической плоти; хотя плоть не идентична греху, она является местом обитания и органом греховного демонического принципа. Так как люди состоят из плоти, они могут подчиниться греховной силе, живущей в их материальной субстанции.<sup>1510</sup>

Против этого дуалистического толкования свидетельствует тот неоспоримый факт, что Павел не рассматривает тело как греховное само по себе; поэтому там, где *sarx* описывается как греховная, речь идет не о физической материи тела. Тело сотворено для Господа (1 Кор. 6:13) и должно воссоединиться со Христом (1 Кор. 6:15). В теле пребывает Дух Божий (1 Кор. 6:19), и посредством него прославляется Бог (1 Кор. 6:20). Тело тоже освящается (1 Кор. 7:34) и должно быть отдано Богу в живую жертву, святую и угодную Ему (Рим. 12:1).<sup>1511</sup>

Другие ученые истолковывают *sarx* в свете предполагаемого этического дуализма, свойственного самой человеческой природе. В каждом человеке действует два принципа: высший и низший, *пнеума* и *sarx*, и между ними постоянно ведется борьба. Христианин — это человек, в котором с Божьей помощью побеждает высший духовный принцип. Дух человека — его подлинное «я», его лучшая часть, духовная природа, которая максимально приближает его к Богу, та вечная часть его существа, которая сближает его с миром негленным. В христианах эта высшая жизнь преобладает, человеческий дух развивается и начинает управлять поведением человека.<sup>1512</sup> Этот врожденный этический дуализм хорошо описан Бейшлагом:

Но никто из апостолов не описал, подобно Павлу, могущество плоти, чувственной, эгоистичной природы, и не подчеркивал, как слабо божественное в человеке, которое подобно дымящемуся труту или прорастающему зерну; никто, кроме него, не говорил, что спасение должно

<sup>1509</sup>W.Morgan, *The Religion and Theology of Paul* (1917), 17ff.

<sup>1510</sup>O.Pfleiderer, *Primitive Christianity* (1906), 1:280; см. также: O.Pfleiderer, *Paulinism* (1891), 1:47-67.

<sup>1511</sup>Дж.А.Т.Робинсон утверждает даже, что *sōma* обозначает человечество как сотворенное для Бога (J.A.T.Robinson, *The Body* [1952], 31). Нам кажется, что это слишком далеко идущее утверждение; человек в его отношениях с Богом — *пнеума*.

<sup>1512</sup>G.B.Stevens, *The Theology of the NT* (1899), 343f.

возобладать над этим элементом зла в человеке и природе; ибо спасение, учрежденное Христом как идеал духовного человека, заключается в сокрушении сил плоти и воспламенении слабого огонька духа, превращении его в ясное и святое пламя, питающееся свыше; и что пламя это прежде всего преобразует сердце и поведение, а в конечном итоге изменяет все смертное тело, согласно образу совершенного Христа.<sup>1513</sup>

Против этого толкования свидетельствует тот факт, что конфликт между плотью и духом, о котором пишет Павел, — это конфликт не между плотью и человеческим духом, но между человеческой плотью и Духом Божьим. То, что высшая из конфликтующих сторон в Рим. 8:4-8 — это Святой Дух, а не дух человека, несомненно видно из Рим. 8:9: «Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас». Дух человеческий действительно жив, но благодаря тому, что в человеке пребывает Дух Божий, воскресивший из мертвых Иисуса (Рим. 8:10-11). Павел часто говорит о человеческом духе, как мы уже видели, но не противопоставляет его *sarx*. Конфликт, описанный в Гал. 5:16-26, происходит не в неверующем, а том, в ком пребывает Святой Дух. Тогда в человеке начинается борьба между Духом и *sarx*, завершающаяся только с «распятием» плоти, когда Дух овладевает всем существом человека.

Третье толкование принадлежит Рудольфу Бультману, который настаивает, что понимание плоти у Павла не выходит за рамки вышеупомянутой сферы человеческого земного естественного существования, которое, в отличие от Бога, немощно и бrenно. Когда человек ставит себе задачи, принадлежащие внешней и естественной сфере, он становится не только бrenным и земным, в отличие от вечного и трансцендентного, но и рассматривается как грешник, противящийся Богу. Поведение или отношение, характеризующееся ориентацией на плоть и для которого плоть — норма, — греховно. Преследовать чисто человеческие, земные и бrenные, цели — грех, потому что подлинная жизнь обретается лишь в Боге.<sup>1514</sup>

Это толкование гораздо более привлекательно и более соответствует экзегетическим данным, чем два предыдущих. Но эти данные заводят нас дальше Бультмана. Да и Бультман вынужден признать, что *sarx* иногда персонафицируется и становится практически эквивалентом «я».<sup>1515</sup> Более того, «дела плоти» — это прежде всего не внешний, земной и естественный мир; такие грехи, как вражда, ревность, эгоизм и зависть, — «грехи духа», которые могут проявляться в земных отношениях, а могут и не проявляться (Гал. 5:19-21). Это ориентация на себя, а не на Бога, и плотское стремление к собственным целям, а не к целям Божьего Духа. Толкование Бультмана за-

<sup>1513</sup>W. Beyschlag, *NT Theology* (1895), 2:46f.

<sup>1514</sup>R. Bultmann, *Theology*, 1:233-38. См. также: H. Conzelmann, *Theology of the NT* (1969), 179; J. A. T. Robinson, *The Body*, 25.

<sup>1515</sup>R. Bultmann, *Theology*, 1:245.

ставляет его усматривать во фразах типа «когда мы жили по плоти» (Рим. 7:5) и «вы не по плоти живете, а по духу» (Рим. 8:9) намек на пророческое будущее, упоминание о прославленном состоянии, словно оно уже имеет место.<sup>1516</sup> Но Павел не вкладывает в эти фразы такого значения. Он говорит не о будущем освобождении от плоти, но утверждает, что в настоящее время люди живут в Духе, а не во плоти. Те, кто «в Духе», фактически продолжают жить «во плоти» (Гал. 2:20); но, продолжая жить в теле и в мире природы, они уже не «во плоти», а «в Духе», потому что Дух Божий живет в них. Этически *sarx* — это человеческая природа, человечество в целом, противопоставленное праведности и святости Бога. Как таковое, человечество не только слабо и бессильно, оно также греховно и бунтует против Бога. Павел четко разграничивает сферы Духа и плоти в Рим. 8:4-11. Человек принадлежит либо одному из этих царств, либо другому; его положение определяется пребыванием в нем Божьего Духа. Те, в ком есть Дух, *пребывают* «в Духе»; природный человек — «во плоти». Последний живет «по-человечески», что ведет к смерти. Люди способны служить Богу только тогда, когда Божий Дух входит в них и оживляет их, вводя в царство духа (Рим. 8:10).

Четвертое мнение принадлежит У.Д. Дейвису, который считает, что конфликт между плотью и духом основан на раввинском учении о противоположных наклонностях, склонности к добру (*yēšer haṭṭōb*) и склонности к злу (*yēšer hārā'*), которые свойственны каждому человеку и борются между собой.<sup>1517</sup> Но есть заметная разница между взглядом Павла и раввинов: для них добрые наклонности были врожденным качеством каждого человека, в то время как для Павла Дух, сопротивляющийся плоти, — не человеческий дух, но Божий, и обладают им только верующие.<sup>1518</sup>

### *Sarx как человеческая природа до рождения свыше*

Мы согласны с теми учеными, которые относят «этическое» значение *sarx* не к физической материальности человека и не к его низким свойствам, но к человечеству в целом, рассматриваемому как падшее в противопоставлении Богу. Это естественное развитие ветхозаветного термина *bāsār*, обозначавшего слабость и бренность человечества в сравнении с Богом. Когда этот термин относится к этической области, он обозначает этическую слабость человечества, т. е. его греховность в глазах Бога. *Sarx* представляет не часть человечества, но

<sup>1516</sup>Ibid., 236.

<sup>1517</sup>W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), 17-35.

<sup>1518</sup>Между Павлом и кумранитами есть определенные параллели (K.G. Kuhn, «New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the NT», in *The Scrolls and the NT*, ed. Krister Stendahl [1958], 94-113). Однако Дейвис указывает, что сходство относится в первую очередь к языку, а не к сути богословия. См.: W.D. Davies, «Paul and the Dead Sea Scrolls; Flesh and Spirit», *Christian Origins and Judaism* (1962), 145-78. Другие мнения см. в: W.D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 41-55, 163-73.

человечество в целом — нерожденное свыше, падшее и греховное. «Основная идея *sarx* — это человек в противопоставлении Богу; иначе говоря, природный человек, еще не получивший благодати или еще не поддавшийся ее влиянию». <sup>1519</sup> «Апостол не отождествляет *sarx* с материальным или внешним телом человека». <sup>1520</sup> «Из Гал. 5:19 и далее становится ясно, что когда “плоть” используется в моральном значении, она не обязательно обозначает нечто физическое, так как большинство из грехов, приписываемых этой низшей природе (*sarx*), мог бы совершить и бесплотный дух». <sup>1521</sup>

Грех проявлялся не только в физических желаниях, но во всех областях жизни... Упорство во грехе означало, что грех присутствует в каждом человеке, в его низшей греховной природе; она отождествлялась с плотью. Плоть стала символом низшей природы вообще, противопоставленной высшей природе... Низшая природа была настолько самостоятельна, что даже обладала своим умом (Кол. 2:18; Рим. 8:6). <sup>1522</sup>

Мы не можем вслед за Стейси отождествлять «низшую природу» и плоть, если он имеет в виду именно это. Как мы уже указывали, многие из «этических» грехов не являются физическими. «Все свидетельствует против того, что Павел считал физическую плоть движущей силой зла. Плоть, в которой заключено зло, — не тело и не материя как таковые, но унаследованное стремление ко злу». <sup>1523</sup>

Павел категорически противопоставляет пребывание «во плоти» (нерожденный свыше человек) и пребывание «в духе» (рожденный свыше), но и в верующем борьба плоти и духа продолжается. Если «плоть» означает природу человека до рождения свыше, то верующий продолжает обладать этой природой и после принятия Духа. Даже в христианине плоть борется с Духом, так что верующий не может быть таким (совершенным), каким хотел бы (Гал. 5:17). <sup>1524</sup>

По сути, с тем же мы сталкиваемся в 1 Кор. 2:14 — 3:3, где Павел описывает три типа людей: *psychikos*, природный человек (1 Кор. 2:14); *sarkikos*, плотский человек (1 Кор. 3:3), и *pneumatikos*, духовный человек (1 Кор. 3:1). В этом отрывке «природный человек» — нерожденный свыше, тот, кто «по плоти» (Рим. 8:9), т.е. тот, чья жизнь полностью подчинена плотскому, так что он не способен познать божественное. «Духовный человек» — тот, чьей жизнью управляет Святой Дух. Между ними — третий тип людей, «плотские», младенцы *во Христе*. Поэтому они должны жить «в Духе», но не

<sup>1519</sup> W.P. Dickson, *St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit* (1883), 271. Эта старая книга по-прежнему остается классическим исследованием на данную тему.

<sup>1520</sup> *Ibid.*, 310.

<sup>1521</sup> D.E.H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 39.

<sup>1522</sup> W.D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 163.

<sup>1523</sup> E.D. Burton, *Spirit, Soul, and Flesh* (1918), 197.

<sup>1524</sup> О толковании этого конфликта в Рим. 7 см. главу о законе. В этой главе Павел говорит о конфликте не между плотью и Духом, но между плотью и законом.

вести себя соответственно. Так как они младенцы во Христе, мы вынуждены заключить, что Дух Божий пребывает в них; но Он не контролирует их жизнь полностью, и они по-прежнему ведут себя «по человеческому обычаю» (1 Кор. 3:3), по-плотски ревную и ссорясь. Тот, кто уже «в Духе» и больше не «во плоти», т.е. рожденный свыше человек, в котором живет Святой Дух, все равно должен учиться жить в Духе, а не по плоти.

### *Победа над плотью*

Дух продолжает бороться с плотью внутри христианина, но Павел знает путь к победе Духа. Телесная плоть подвергается освящению (1 Фес. 5:23). Но плоть как человеческая природа, нерожденная свыше, подвержена смерти.

Здесь мы снова сталкиваемся со свойственным Павлу противопоставлением индикатива и императива. (См. ниже, с. 603 и далее.) Павел рассматривает смерть плоти как нечто, произошедшее в момент смерти Христа. Те, кто принадлежат Христу, распяли свою плоть вместе с ее страстями и желаниями (Гал. 5:24). Они должны отказаться от плотского тела<sup>1525</sup> в распятии Христа, т.е. распятии сердца, совершенного Христом (Кол. 2:11). Павел говорит: «Я сораспялся Христу» (Гал. 2:19), и «ветхий наш человек распят с Ним» (Рим. 6:6). Отождествление плоти и «эго» подтверждается учением о распятии, потому что Павел под распятием плоти подразумевает то же самое, что и под словами: «Мы умерли для греха: как же нам жить в нем?.. в смерть Его крестились... мы погреблись с Ним крещением в смерть» (Рим. 6:2-4). Мое «я» умерло вместе со Христом.

Та же самая мысль, но другими словами, звучит в Кол. 3:9-10: «Не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека (*ton palaion anthrōpon*) с делами его и облекшись в нового (*ton neon [anthrōpon]*)». Здесь изменение рассматривается как уже произошедшее. «Ветхий человек» — это «грешное бытие необращенного человека».<sup>1526</sup> Это — другой способ описания прежнего «я» (*anthrōpon*), которое распято вместе с Христом (Рим. 6:6. Курсив мой. — Д. Л.).

Но смерть плоти происходит не автоматически. Это событие должно совершаться в вере. Оно включает в себя два аспекта. Верующие должны признать, что плоть распята со Христом, и поэтому «почитать себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе» (Рим. 6:11). Я не могу считать себя умершим вместе с Христом, если на самом деле не умер и не был распят с Ним; но раз так случилось, это должно отразиться на моем каждодневном существовании. Так как я умер со Христом, я «умертвил дела плотские» (Рим. 8:13). «Плоть» здесь обозначает чувственную жизнь нерожденной свыше

<sup>1525</sup> Фраза «тело плоти» здесь обозначает не собственно плотское тело, но «чувственную личность», эгоистичное, чувственное «я». С. F. D. Moule, *Colossians* (1957), 95.

<sup>1526</sup> J. Jeremias, TDNT 1:365.

природы. Так как я теперь воскрес для новой жизни, я должен «представить... члены свои Богу в орудия праведности» (Рим. 6:13). Так как я умер со Христом, я «умертвил земные члены мои: блуд, нечистоту» (Кол. 3:5). Так как я уже избавился от прежней природы и облекся новой, я должен проявить сострадание, доброту, смирение и тому подобное (Кол. 3:12).

Другой способ описания победы над плотью — это «хождение путями Духа». «Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти» (Гал. 5:16; см. также Рим. 8:4). Поступать по Духу значит жить все время в повиновении Святому Духу. Повиноваться Ему мгновение за мгновением, шаг за шагом; и весь свой земной путь пройти под Его наставлением, управлением и руководством.

### Сердце<sup>1527</sup>

Для характеристики человеческой личности Павел использует и еще несколько слов, наиболее важное из которых — сердце (*kardia*). По сути, у Павла оно обозначает то же самое, что еврейское слово *leb*<sup>1528</sup> — т.е. внутреннюю жизнь человека с самых разных точек зрения. Сердце, или внутренняя сторона личности противопоставляется внешней, видимой стороне. Подлинное обрезание — проблема сердца (Рим. 2:29), а не плоти. Физическое отсутствие может сопровождаться присутствием в сердце (1 Фес. 2:17). Внешняя слава — ничто в сравнении с сердечной (2 Кор. 5:12). Сердце таит секреты, открыть которые может только Святой Дух (1 Кор. 4:5; 14:25). Действительно познать человека можно только познав его сердце (Рим. 8:27).

Именно в сердце гнездятся чувства, благие и дурные. Сердце может жаждать зла (Рим. 1:24); но Павел может сказать, что его сердечное желание — обращение братьев-иудеев (Рим. 10:1). Павел пишет коринфянам «от стесненного сердца» (2 Кор. 2:4); сердце его опечалено тем, что иудеи отвергли Христа (Рим. 9:2). Он говорит коринфянам: «Вы в сердцах наших» (2 Кор. 7:3), что свидетельствует о его к ним любви.

Слово со сходным значением — *splangchna*, которое в KJV ошибочно переводится как «внутренности». Оно обозначает сердце, печень и легкие,<sup>1529</sup> а у Павла используется, чтобы сказать о братской привязанности христиан (2 Кор. 6:12; 7:15; Кол. 3:12; Флм. 7,12,20). В Флп. 1:8; 2:1 оно обозначает любовь.

*Kardia* может относиться к интеллектуальной деятельности человека. В Рим. 1:21 сказано, что сердца безбожников лишены понимания.<sup>1530</sup> Во 2 Кор. 9:7 Павел призывает читателя «[уделять] по распо-

<sup>1527</sup>R. Bultmann, *Theology*, 1:220-26; W.D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 194-97.

<sup>1528</sup>H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 106.

<sup>1529</sup>H. Köster, *T DNT* 7:548.

ложению сердца». «Очи сердца» должны просветиться (Еф. 1:18), чтобы понять надежду христиан.

*Kardia* может быть связано с волей человека. Намерения или цели сердца известны только Богу (1 Кор. 4:5). Сердце может упорствовать в злодеяниях (Рим. 2:5). Но оно может быть и покорным (Рим. 6:17).

*Kardia* — орган этического суждения. У безбожников «несмысленные сердца», потому что грех сделал их неспособными к здравому суждению (Рим. 1:21). У язычников есть закон, начертанный в их сердцах, что позволяет им распознавать добро и зло (Рим. 2:14). Сердце может быть извращенным (Рим. 2:5) или просвещенным (2 Кор. 4:6).

*Kardia* — это также центр религиозного опыта. Бог может озарять наши сердца (2 Кор. 4:6); сердце принимает залог Духа (2 Кор. 1:22); сердце испытывает дар любви Божьей (Рим. 5:5); Христос может пребывать в сердце (Еф. 3:17); мир Христа правит в сердце (Кол. 3:15).

### Ум

Павел часто говорит об уме (*nous*),<sup>1531</sup> когда указывает на человека как на познающее, мыслящее существо, обладающее самостоятельными суждениями. *Nous* относится не к спекулятивным рассуждениям и рефлексии; это слово может обозначать практические суждения.

То, что *nous* — орган понимания, очевидно из рассуждения Павла о даре языков. Когда человек молится на чужом языке, он молится в духе, но ум в этом не участвует (1 Кор. 14:14), т.е. человек не понимает своих собственных слов. Мир Божий превосходит всякое понимание (Флп. 4:7). Павел призывает фессалоникийцев не колебаться умом (2 Фес. 2:2). т.е. не поддаваться умственной сумятице.

*Nous* — не спекулятивные рассуждения, а моральное суждение, потому ум безбожников — «превратен» (Рим. 1:28). Они живут «по суетности ума своего» (Еф. 4:17). Даже плоть обладает своим умом (Кол. 2:18), который ведет к тщетной гордости. Ум верующих должен постоянно обновляться (Рим. 12:2; Еф. 4:23). Ясно, что *nous* — человеческая способность, которая может управляться либо злом, либо Богом.

Религиозный аспект этого слова виден из того, что Павел может говорить об уме Бога (Рим. 11:34) и уме Христа (1 Кор. 2:16), что указывает на проникновение в мысли Самого Бога. «Ум Господа» — это, несомненно, Его тайный замысел спасения, который сейчас явлен.<sup>1532</sup>

<sup>1530</sup> В RSV *kardia* переводится как умы.

<sup>1531</sup> См. R. Bultmann, *Theology*, 1:211-16; E. Würthwein, *TDNT* 4:958-59; W.D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 198-205.

<sup>1532</sup> E. Würthwein, *TDNT* 4:959.

*Nous* может также обозначать «моральное сознание, определяющее волю и поступки».<sup>1533</sup> В Рим. 7 *nous* одобряет закон Божий, признает его духовный характер и желает повиноваться ему (Рим. 7:23). Но плоть подчиняет себе ум нерожденного свыше человека, поэтому, хоть он и служит в уме закону Божьему, по плоти он служит закону греха (Рим. 7:25).

### **Внутренний человек**<sup>1534</sup>

Павел использует фразу *ho esō anthrōpos* в двух разных значениях: по отношению к нерожденному свыше и по отношению к рожденному свыше человеку. В Рим. 7:22 «внутренний человек» — синоним «ума», одобряющего Закон Божий и желающего повиноваться ему, но не способного это сделать. Бем пишет об этом как о «духовной стороне человека, самой личности, осознающей себя, обладающей мыслями, желаниями и волей».<sup>1535</sup> Во 2 Кор. 4:16 внутренний человек противопоставляется «внешнему» — тленному земному существу. Внешний человек погибает, внутренний же каждый день обновляется. «Внутренний человек — это подлинное “я”, которое из плотского тела переходит в тело воскресения».<sup>1536</sup> В обоих случаях «внутренний человек» — существо высшее, более важное, чем внешний, искупленное или подлежащее искуплению, сотворенное для Бога и противостоящее греху.<sup>1537</sup>

### **Совесть**<sup>1538</sup>

Павел использует еще одно слово, не имеющее еврейского эквивалента: *syneidēsis*. Однако хотя этот термин широко используется греческими философами, особенно стоиками, у Павла он обозначает прежде всего то же, что еврейское слово *lēb*, «сердце».<sup>1539</sup> Совесть — всеобщее качество. Павел говорит о своей собственной совести (Рим. 9:1), о совести христиан (1 Кор. 8:1-13; 10:23 — 11:1) и совести язычников (Рим. 2:15). Совесть — это способность к моральному суждению. Слово *syneidēsis* обозначает знание о себе. Это осознание нами нашего собственного поведения,<sup>1540</sup> его правильности или неправильности. Когда Павел говорит: «Я ничего не знаю за собою» (1 Кор. 4:4),<sup>1541</sup> он имеет в виду, что его совесть чиста; она не осуждает его ни за какие дурные поступки. Но совесть — не истина в последней ин-

<sup>1533</sup>Ibid., 958.

<sup>1534</sup>J. Behm, TDNT 2:698-99; W.D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 211-14.

<sup>1535</sup>J. Behm, TDNT 2:699.

<sup>1536</sup>W.D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 211.

<sup>1537</sup>Ibid., 212.

<sup>1538</sup>C. Maurer, TDNT 7:914-17; C.A. Pierce, *Conscience in the NT* (1955); W.D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 206-10; W.D. Davies, IDB 1:674-75; R. Bultmann, *Theology* 1:216-20.

<sup>1539</sup>W.D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 206.

<sup>1540</sup>R. Bultmann, *Theology*, 1:217.

<sup>1541</sup>Здесь он использует глагол *synoida*. См. также 2 Кор. 1:12.



станции. Это не автономный и самодостаточный судья. Далее Павел говорит: «Но тем не оправдываюсь; судия же мне Господь». Таким образом, совесть как судья обладает относительной ценностью. В Рим. 9:1 Павел связывает вердикт совести со Святым Духом; но мысль о связи между этими двумя судьями он нигде не развивает.

Павел призывает коринфян судить о своем поведении по совести. Он ввергает себя «совести всякого человека пред Богом» (2 Кор. 4:2). Это значит, что совесть будет судить о поведении Павла в свете откровения Божьего. Он опять же утверждает, что Богу известны мотивы его поступков, и он надеется, что совесть коринфян его за них не осудит (2 Кор. 5:11). В 1 Тим. 1:5,19 он связывает совесть с искренней верой. Но совесть — не абсолютный руководитель. Когда люди отходят от веры, это извращает их совесть (1 Тим. 4:2), т.е. она ожесточается так, что больше не может быть надежным руководителем. Все это значит, что совесть христиан всегда должна действовать в свете божественного откровения в Иисусе Христе.

Говоря о поедании пищи, предлагаемой в жертву идолам, Павел упоминает людей, совесть которых «неможна», оттого что они не обладают правильным знанием (1 Кор. 8:7). Они не понимают, что «все чисто» (Рим. 14:20). Но даже для таких людей совесть — наставник, которого надо слушаться; и Павел призывает людей со здоровой совестью, т.е. тех, кто понимает, что «Господня земля, и что наполняет ее» (1 Кор. 10:26), вести себя так, чтобы не подавать слабым дурного примера и не ослаблять их совесть (1 Кор. 8:9-13).

Неверующие тоже обладают совестью, как и христиане. Язычники, не имеющие ветхозаветного закона, который наставлял бы их на путь истинный, «показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли [их], то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2:15). Павел не говорит, что совесть может привести к спасению; он говорит только, что благодаря совести люди знают, что хорошо, что плохо.

## 35. Новая жизнь во Христе

Литература: С.А.А.Скотт, *Christianity according to St. Paul* (1927), ch. 4; J.S.Stewart, *A Man in Christ* (1935), chs. 4 and 6; E. Wahlstrom, *The New Life in Christ* (1950); E. Best, *One Body in Christ* (1955); W.D. Davies, «The Lord the Spirit», *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), 177-226; A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism* (1956); N.Q.Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (1957); R.A.Harrisville, *The Concept of Newness in the NT* (1960); M. Bouttier, *Christianity according to Paul* (1966); R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ* (1966); G. Bornkamm, «Baptism and New Life in Paul», *Early Christian Experience* (1969), 71-86; E. Schweizer, «Dying and Rising with Christ», in *NT Issues*, ed. R. Batey (1970), 173-90; L. B. Smedes, *All Things Made New* (1970); M. M. B. Turner, «The Significance of Spirit Endowment for Paul», *Vox Evangelica* 9 (1975), 56-69; G. T. Montague, *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition* (1976); P. W. Meyer, «Holy Spirit in the Pauline Letters: A Contextual Exploration», *Int* 33 (1979), 3-18; A. J. M. Wedderburn, «Some Observations on Paul's Use of the Phrase "in Christ" and "with Christ"», *JSNT* 25 (1985), 83-97; C. H. Talbert, «Paul's Understanding of the Holy Spirit: The Evidence of 1 Corinthians 12-14», in *Perspectives on the NT*, ed. C. H. Talbert (1985), 95-108; S. J. Hafemann, *Suffering and the Spirit* (1986); R. P. Martin, «The Spirit in 2 Corinthians in Light of the "Fellowship of the Holy Spirit"», in *Eschatology and the NT*, ed. W. Gloer (1988), 113-28.

### *Новая жизнь во Христе*

Понятие новой жизни во Христе сформулировано в классической фразе Павла: «Итак, кто во Христе, [тот] новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5: 17).<sup>1542</sup> Обычно этот стих истолковывается с точки зрения субъективного опыта. Все желания и стремления нерожденного свыше человека исчезли, на их место пришли совершенно новые желания и устремления. Однако это высказывание следует толковать в контексте мысли Павла в частности и новозаветной мысли вообще.

Идея новизны явно эсхатологична. Пророки предсказывали тот день, когда Бог сотворит нечто новое (Ис. 43:19; см. также Иер. 31:21). Когда Бог завершит Свою искупительную деятельность, Он заключит новый завет со Своим народом (Иер. 31:31 и далее; Иез. 34:25; 37:27); Он вложит в народ Свой новое сердце и новый дух (Иез.

<sup>1542</sup> Перевод AV «теперь все вещи обновились» основан на Textus Receptus и имеет явно принужденное значение.

11:19; 18:31; 36:26); даст им новое имя (Ис. 62:2), новую песню (Пс. 95:1) и сотворит новую землю и новые небеса (Ис. 65:17; 66:22).<sup>1543</sup>

Идея новизны сохраняет свой эсхатологический характер и в Новом Завете. Бог сотворит новые небеса и новую землю (Отк. 21:1; 2 Пет. 3:13); новый Иерусалим сойдет с небес и будет учрежден среди людей (Отк. 21:2; 3:12); Бог пошлет новое вино для эсхатологического пира (Мк. 14:25); Он даст Своему народу новое имя (Отк. 2:17; 3:12) и новую песню (Отк. 5:9; 14:3); Он обновит все (Отк. 21:5). Новое творение будет славным завершением откровения Божьего спасения;<sup>1544</sup> это — высшая цель всей библейской *Heilsgeschichte* («истории спасения»).

Утверждение Павла о том, что во Христе старое прошло и наступило новое, — эсхатологическое заявление. «Новый век, который пришел вместе со Христом, принес с собой новое творение, сотворение нового человека».<sup>1545</sup> Это следует понимать в свете общей эсхатологической перспективы Павла. Очевидно, «новое творение» относится не к обновлению физического мира; новое творение предполагает эсхатологическое свершение (Рим. 8:21). Это утверждение следует понимать в свете того, что именно нового видит Павел во Христе. Смерть старого — не просто окончание прежнего века; он продолжается вплоть до парусии. Но старый век не остается прежним; уже пришел новый век. Во Христе нам дается избавление от текущего злого века (Гал. 1:4). Во Христе люди больше не должны соответствовать старому веку (Рим. 12:2). Новый завет с Богом уже заключен (1 Кор. 11:25). Бог во Христе сотворил нечто новое, и это новое творение должно выразить себя в добрых делах (Еф. 2:10). Появился «новый человек», состоящий из всех, кто во Христе, будь то язычники или иудеи (Еф. 2:15). То, что это новое творение относится прежде всего не к новой моральной природе, видно из следующего факта: Павел говорит, что те, кто во Христе, должны жить праведно, потому что уже отказались от старого человека<sup>1546</sup> и облеклись в нового, «который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Кол. 3:9-10). Облечение в этого нового человека — глубже, чем просто моральное обновление, но оно требует определенного морального поведения. Обновление это<sup>1547</sup> не означает постепенного изменения характера, но знаменует новую человеческую природу, которая, уже существуя во Христе, постепенно реализуется в христианской церкви.<sup>1548</sup> Несмотря на то что облечение в нового человека рассматривается как нечто уже произошедшее во Христе, оно не является окон-

<sup>1543</sup> F. F. Bruce, «New», *IDB* 3:542.

<sup>1544</sup> J. Behm, *TDNT* 3:449.

<sup>1545</sup> *Loc. cit.*

<sup>1546</sup> В RSV это переводится как «природа», но на самом деле там слово *anthrōpos*.

<sup>1547</sup> В греческом тексте используется причастие настоящего времени.

<sup>1548</sup> C. F. D. Moule, *Colossians* (1957), 120.

чательным, ибо Павел призывает отказаться от старого человека, проявляющегося в языческом образе жизни, и облечься в нового человека, сотворенного по подобию Божьему (Еф. 4:22-24). Основная идея здесь такова: верующие живут в старом веке, но, будучи во Христе, они принадлежат веку новому с его новым творением (индикатив) и должны жить соответственно своему новому существованию (императив).

### Во Христе

Выражение «во Христе» — одна из наиболее характерных для Павла формулировок, и по поводу его точного значения постоянно ведутся ожесточенные споры.<sup>1549</sup> Дейсман привлек внимание ученого мира к богословскому значению этой фразы, подчеркнув ее «мистическую» сторону. Для толкования Дейсмана основополагающим является отождествление Христа и Духа (2 Кор. 3:17). «Дух-Христос» обладает телом, которое нельзя считать земным или материальным, оно состоит из божественного сияния.<sup>1550</sup> Дух-Христос — новая среда обитания христиан. Он аналогичен воздуху. Как мы находимся в воздухе и воздух — в нас, так мы и во Христе, а Христос — в нас. О чем-то подобном говорит и Иоганн Вайсс, который воспринимает учение Павла о Духе-Христе как учение о «флюиде, окружающем и пронизывающем нас... бесформенном, безличном и всепроникающем бытии».<sup>1551</sup> Эта идея может показаться неприемлемой людям, незнакомым с античными представлениями о «духовном» как нематериальном *ipso facto*. Однако и в древнем мире «духовное» мыслилось по-разному. «Дух» мог быть понят как тонкая невидимая субстанция, пронизывающая все видимые материальные формы.<sup>1552</sup>

Основное положение Дейсмана, а именно — представление о пребывании «во Христе» как некоем мистическом единстве, — было принято многими учеными. «Во Христе» обозначает сознательное общение с Ним.<sup>1553</sup> Ничто не может разлучить нас с любовью Бога во Христе Иисусе (Рим. 8:39). Новая жизнь — это праведность, мир и радость во Святом Духе (Рим. 14:17).<sup>1554</sup> Мы находим ободрение во Христе (Флп. 2:1) и кротком служении (Флп. 2:5). Мир Божий охраняет сердца и умы тех, кто во Христе (Флп. 4:7). Павла может радовать любой вид пребывания человека во Христе (Флп. 4:13).

<sup>1549</sup> Один из лучших обзоров проблемы см. в: E. Best, *One Body in Christ* (1955), 8-19. См. также: A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism* (1956), 95ff.

<sup>1550</sup> A. Deissmann, *Paul* (1926), 142.

<sup>1551</sup> J. Weiss, *The History of Primitive Christianity* (1937), 2:464, 405.

<sup>1552</sup> H. Kleinknecht, *TDNT* 6:339, 358; E. Schweizer, *TDNT* 6:392.

<sup>1553</sup> См., например: A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism*, 25ff.; J. Stewart, *A Man in Christ* (1935), 158ff. Стюарт считает это понятие центральным в богословии Павла. C. A. A. Scott, *Christianity according to St. Paul* (1927), 153f.; E. Andrews, *The Meaning of Christ for Paul* (1949), 83; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1958), 87.

<sup>1554</sup> Для наших настоящих целей мы не станем разграничивать «во Христе» и «в Духе». О разнице между ними см.: A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism*, 49-64.

Другие ученые, не отрицая присущего Дейсману мистицизма, указывают, что во многих отрывках преобладает коллективное значение. «Во Христе» — это практически эквивалент пребыванию в Церкви.<sup>1555</sup> Церкви Иудеи находятся во Христе (Гал. 1:22).<sup>1556</sup> Служители, руководящие церковью, делают это во Христе (1 Кор. 4:15). Верующие — единое Тело во Христе (Рим. 12:5). Все верующие — одно во Христе Иисусе (Гал. 3:28). Язычники и иудеи разделяют одни обетования во Христе (Еф. 3:6). Святые и верующие Колосс едины во Христе (Кол. 1:2). В таких фразах налицо корпоративный элемент. Верующие пребывают во Христе не только как отдельные личности, но и как народ.

В недавних трудах «мистическому» толкованию придается меньшее значение.<sup>1557</sup> Помимо высказываний, которые могут быть истолкованы мистически или экклезиологически, есть также множество фраз, предполагающих объективное понимание фактов и констатирующих, что Бог совершил во Христе. Такие факты нельзя отнести ни к мистической, ни к экклезиологической категории. Бог избрал нас (Еф. 1:4) и предузнал во Христе (Еф. 1:7). В Иисусе Христе нам даны искупление (Рим. 3:24) и освящение (1 Кор. 1:2). Примирение мира свершилось во Христе (2 Кор. 5:19). Оправдание дается людям во Христе (Гал. 2:17). Доступ к Богу получается через Него (Еф. 2:12). Прощение грехов дается в Нем (Еф. 4:32). Вообще спасение — тоже во Христе (2 Тим. 2:10). Помимо этих «юридических» высказываний,<sup>1558</sup> много также фраз, относящихся к каждодневному жизненному опыту и служению христиан. Павел говорит правду во Христе (Рим. 9:1). Он гордится во Христе (Рим. 15:17); вся его жизнь проходит во Христе (1 Кор. 4:17); его римское заключение было во Христе (Флп. 1:13); верующие даже умирают во Христе (1 Фес. 4:16).

Для того чтобы понять такое чрезвычайное разнообразие оттенков значения этой фразы, можно сравнить ее с другой — «в Адаме». «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15:22). Здесь выражена двойственная идея: с одной стороны, все люди солидарны, с другой — это эсхатологическое противопоставление двух веков. (О солидарности «в Адаме» см. выше, с. 474.) Павел говорит о двух человеческих расах. Природные люди — в Адаме; обновленные — во Христе. Как Адам — глава и представитель прежней расы, так Христос — глава и представитель нового человечества. В Адаме был грех, непокорность, осуждение и смерть; во Христе — праведность, пови-

<sup>1555</sup> R. N. Flew, *Jesus and His Church* (1943), 152; C. H. Dodd, *Romans* (1932), 87f. Это значение признают также: W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 86; C. A. A. Scott, *Christianity according to St. Paul*, 15ff.

<sup>1556</sup> В RSV этот стих непонятен.

<sup>1557</sup> A. Oepke, *TDNT* 1:541f.; R. Schnackenburg, *NT Theology Today* (1963), 83; H. Conzelmann, *Theology of the NT* (1969), 210. Более подробный критический отзыв см. в: E. Wahlstrom, *The New Life in Christ* (1950), 89-94.

<sup>1558</sup> H. Conzelmann, *Theology of the NT*, 209.

новение, оправдание и жизнь (Рим. 5:12 и далее). Те, кто в Адаме, принадлежат старому веку, который находится под властью греха и смерти; те, кто во Христе, — люди нового века, века свободы и жизни. Лучше всего это можно выразить в терминах истории искупления. «Фраза “во Христе” соотносится с историей спасения (*heilsgeschichtlich*) — с положением тех, кто принадлежит Христу благодаря своему экзистенциальному единению с Его смертью и воскресением».<sup>1559</sup> Ту же самую идею можно выразить в эсхатологическом ракурсе. «Логичнее считать ее основанием не мистицизм, не реалистические представления о таинстве причастия, не идею Церкви как учреждения, но раннюю христианскую эсхатологию. Смерть и воскресение Иисуса были эсхатологическими событиями, осуществлением перехода от этого века к Веку Грядущему. Верующие могли воспользоваться выгодами этого перехода, но сам переход от одного века к другому мог произойти только “во Христе”. Те, кто принадлежит Ему в вере, прошли через смерть и воскресение, так что живы для Бога».<sup>1560</sup> Вот почему быть «во Христе» значит находиться в новой области спасения. Быть во Христе значит испытать новизну нового века. В царстве веры, пусть и не в царстве природы и общества, старое закончилось, новое наступило (2 Кор. 5:17). Некоторым образом верующие по-прежнему в Адаме, потому что смертны; они по-прежнему находятся в старом веке, потому что живут в грешном мире и тленны, как все творение. Но с точки зрения истории искупления, *heilsgeschichtlich*, они вступили в новое существование во Христе — жизнь нового века.<sup>1561</sup>

### В Духе

Личность, которая пребывает во Христе, пребывает также «в Духе». Если противоположность пребыванию «во Христе» — это пребывание «в Адаме», то противоположность пребыванию «в Духе» — это быть «по плоти» (Рим. 8:9). Мы видели, что выражение «во плоти» может иметь несколько значений. (См. выше, с. 541 и далее.) Когда речь идет просто о человеческом телесном существовании (Гал. 2:20), оно имеет только физиологическое и социальное значение, но здесь оно обладает и религиозными коннотациями, означая жизнь на чисто человеческом уровне, без связи с Богом. Это синоним жизни в старом веке греха, рабства и смерти. Те, кто «в Адаме», также «во

<sup>1559</sup> E. Best, *One Body in Christ*, 18.

<sup>1560</sup> C. K. Barrett, *Romans* (1957), 127.

<sup>1561</sup> A. Oepke, *TDNT* 1:542. «*En christō*» — обозначение не мистического единства, но принадлежности верующего Христу. Новое творение во Христе (2 Кор. 5:17) — не мистический, но эсхатологический факт. Во Христе человек обретает праведность (2 Кор. 5:21; Гал. 2:17), свободу (Гал. 2:4); он принадлежит новому веку, новому человечеству, которое возникло благодаря событиям спасения». R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* (1933), 1:257f. Конечно, Бульман истолковывает это экзистенциалистски, а не с *heilsgeschichtlich* точки зрения.

плоти». Человек же, который «во Христе», в веке жизни и свободы, — также и в Духе. Трудно обнаружить какое-либо существенное отличие между двумя этими терминами.<sup>1562</sup> Быть «в Духе» значит пребывать в Царстве, созданном Духом, в котором Дух благословляет и дарует новую жизнь. Трудно усмотреть в данном стихе нечто, касающееся внутреннего опыта верующего;<sup>1563</sup> нам представляется, что значение здесь чисто локальное.<sup>1564</sup> Жизнь «в Духе» — это не благословение, которое даруется определенной категории верующих; она дается им всем. Быть христианином значит принять жизнь в Святом Духе. Это неразрывно связано: внутренняя жизнь, которая дается Святым Духом, и жизнь в новом царстве Святого Духа. «Если же кто Духа Христова не имеет, тот [и] не Его» (Рим. 8:9).

Жизнь в Духе обозначает эсхатологическое существование — жизнь в новом веке. Ибо присутствие Святого Духа в церкви — само по себе эсхатологическое событие. (См. выше, с. 439 и далее.)<sup>1565</sup>

*Heilsgeschichtlich* значение «в Духе» подкрепляется 1 Кор. 6:11: «Омылись... освятились... оправдались... Духом Бога нашего». Омывение включает в себя символический акт крещения, но прежде всего это омывение от греха. Оправдание — это акт прощения, освящение — акт посвящения себя Богу.<sup>1566</sup> Все эти действия рассматриваются как уже совершившиеся в жизни тех, кто в Духе. Подобным образом, язычники, которые раньше были нечисты, освящены в Святом Духе (Рим. 15:16). В Святом Духе верующие запечатлены для дня искупления (Еф. 4:30). Через Христа, но в Духе, люди имеют доступ к Богу Отцу (Еф. 2:18). Именно в Духе верующие все вместе образуют жилище Божье (Еф. 2:22).<sup>1567</sup> Утверждение, что Царство Божье означает «праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14:17), вероятно, надо воспринимать в таком же ключе. Праведность и мир обычно указывают на объективные отношения с Богом.<sup>1568</sup> Быть «в Духе» значит то же, что быть в Царстве Христовом (Кол. 1:13), потому что новый век был ознаменован именно пришествием Святого Духа в мир, сначала в служении Иисуса (Мф. 12:28), а потом в день Пятидесятницы. Быть в Духе значит находиться в сфере вли-

<sup>1562</sup> Дейсман, на основании 2 Кор. 3:17, отождествляет Христа и Духа. Попытки разграничить «во Христе» и «в Духе» см.: E. Best, *One Body in Christ*, 11f.; A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism*, 49ff.

<sup>1563</sup> Опять же см.: E. Best, *One Body in Christ*, 11.

<sup>1564</sup> А. Оерке, *TDNT* 1:540.

<sup>1565</sup> Эту тему тщательно разрабатывает N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (1957).

<sup>1566</sup> См. выше, глава 33.

<sup>1567</sup> Эту фразу следует воспринимать как определяющую Бога; но она может также быть определением всего утверждения целиком и значить: «Это происходит посредством вашего пребывания в Духе». S. D. F. Salmond, *The Expositor's Greek Testament*, 3:301. См. также: J. A. T. Robinson, *Ephesians* (1904), 166.

<sup>1568</sup> С. К. Барретт, *Romans*, 265.

яния Божьего царства искупления, посредником которого является Дух.

Другие высказывания о тех, кто в Духе, посвящены разным сторонам жизни христиан. Молитва должна происходить в Духе (Еф. 6:18), как и любовь (Кол. 1:8). Служение Благой Вести проводится в Духе (1 Фес. 1:5). Поклонение Христу тоже происходит в Духе (1 Кор. 12:3). Другие отрывки имеют более инструментальное значение: Еф. 3:5; 1 Кор. 12:9; вероятно, 1 Кор. 12:13. (См. ниже, с. 622 и далее.)<sup>1569</sup>

### *Не во плоти*

Так как верующие теперь пребывают в Духе, они, соответственно, больше не во плоти. «Вы не по плоти живете, а по духу» (Рим. 8:9). Трудно воспринимать эти слова как пророческое будущее, относящееся к прославленному состоянию.<sup>1570</sup> Та же самая идея выражена в Рим. 7:5: «Когда мы жили по плоти...», из чего с определенностью следует, что те, кто в Духе, больше по плоти не живут. Здесь опять противопоставляются два типа существования — два жизненных царства: старый век — по плоти — греха и смерти; и новый век — в Духе — праведности и жизни. Те, кто пребывает в Духе, продолжают жить во плоти, как смертные люди (Гал. 2:20), но уже вступили в новое царство жизни в Духе. В старом веке тревоги и заботы плоти, мира, природной жизни являлись основными; в новом веке основными становятся заботы Бога и Христа. Каждый человек принадлежит либо одному, либо другому царству. Определяющий фактор — присутствие в человеке Духа Христова. Невозможно перейти из одного царства в другое постепенно, в результате роста или развития, переход происходит в момент принятия Иисуса Христа как Господа.

### *Смерть для плоти*

Другой способ обозначения Павлом той же истины — образ смерти и распятия плоти. Когда человек принимает Духа, он освобождается от власти плоти. Она умирает; она распята (Гал. 5:24). Павел говорит о себе как мертвом: «Я сораспялся Христу» (Гал. 2:19). Это не субъективное событие, происходящее в сознании христианина, но богословская констатация положения человека во Христе; однако она имеет большое значение для совести и жизни христианина. Та же самая идея выражена Павлом в словах о том, что он распят для мира, а мир — для него (Гал. 6:14). Способность Павла сказать, что мир распят для него, доказывает несубъективность этого опыта. Павел живет в мире, но больше ему не принадлежит, потому что вошел в новое существование. Это не мистические заявления, но утвержде-

<sup>1569</sup> Некоторые из отрывков, которые Опке истолковывает как инструментальный падеж, скорее следует воспринимать как местный. TDNT 1:541.

<sup>1570</sup> R. Bultmann, *Theology* (1951), 1:245.



ние богословского факта: верующий в вере принимает то, что составляет самую основу его жизни. Можно по-разному выразить этот эсхатологический факт: человек во Христе — или в Духе — новое творение, для которого закончилась старая жизнь в рабстве греха и смерти и началась новая жизнь свободы и праведности.

### *Смерть и жизнь со Христом*

Павел говорит также о смерти и воскресении Христа, чтобы передать ту же самую истину (Рим. 6:1-11). Креститься во Христа (Рим. 6:3) значит соединиться с Ним в смерти, быть погребенным с Ним, умереть для греха, распять старого человека, уничтожить «тело греховное» (Рим. 6:6). В положительном плане это значит освободиться от греха для жизни в Боге. В этом отрывке воскресение со Христом — будущее и эсхатологическое (Рим. 6:5,7), но в Еф. 2:5-6 говорится о воскресении со Христом в настоящем, а утверждение, что теперь мы живы в Боге (Рим. 6:11), показывает, что та же самая идея содержится и в Рим. 6.

Часто этот отрывок истолковывали в свете индивидуального мистицизма внутреннего опыта человека или же приобщения к благу прошлых событий, смерти и воскресения Христа, посредством таинства крещения. Однако недавние исследования<sup>1571</sup> показали, что этот отрывок следует истолковывать в рамках эсхатологической теории Павла. Смерть и воскресение со Христом означают смерть для старого века греха и смерти и участие в новом веке жизни и праведности. Смерть и воскресение Христа — не просто события истории прошлого, но события эсхатологические. Смертью и воскресением Христос учредил новый век. «Павел воспринимает век или царство как единую сферу, управляемую некими силами, определяющими характер существования в нем».<sup>1572</sup> Адам, с которым в мир вошли грех и смерть, определяет тип существования в старом веке, а Христос «представляет и воплощает новый век целиком, потому что определяет природу существования в нем».<sup>1573</sup> Смерть и Воскресение Христа — не мистический опыт, *ipso facto* изменяющий внутреннюю природу верующего, и не преображение, осуществляемое посредством таинства крещения. Это скорее эсхатологический факт, который совершился в миссии Иисуса Христа, но может быть воспринят только через веру. С момента пришествия Христа существует два царства: Адама и Христа. «Новый мир и его спасение уже здесь, но пока еще скрыты в старом мире».<sup>1574</sup> Так как Бог действует во Христе, человечество стоит перед выбором: идти путем греха и смерти или принять

<sup>1571</sup> R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ* (1967); E. Schweizer, «Dying and Rising with Christ», in *NT Issues*, ed. R. Batey (1970), 173-90.

<sup>1572</sup> R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ*, 39.

<sup>1573</sup> Ibid.

<sup>1574</sup> Ibid., 74.

Христа и в вере вступить в новое царство жизни и праведности. Это — эсхатологический факт, который должен знать каждый верующий (Рим. 6:2,6) и на основании которого верующий считает себя живым в Боге. Это перемена подданства. В старом веке правил грех (Рим. 6:12); а в новом веке власть греха сокрушена (Рим. 6:14). Верующие должны признать эту перемену и *по этой причине* повиноваться теперь не греху, а Богу (Рим. 6:17-18,22). Именно из-за этой перемены, произошедшей во Христе, верующие должны стать праведными (Рим. 6:19).

### Обрезание

Метафора смерти и воскресения дополняется метафорой обрезания в Кол. 2:11-12. «В Нем вы и обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым; бывши погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых». <sup>1575</sup> Это достаточно трудный для толкования отрывок. Многие комментаторы полагают, что обрезание Христово — метафора Его смерти, а «совлечение греховного тела плоти» относится ко Христу в момент распятия. <sup>1576</sup> Но так как Павел упоминает об обрезании сердца, легко представить себе, что обрезание нерукотворенное — это «духовное» обрезание (см. Рим. 2:29), в особенности потому, что обрезание — необычная метафора для обозначения смерти Христа. <sup>1577</sup> С учетом этого, «совлечение тела плоти» — эквивалент отказа от ветхого человека (Кол. 3:9). <sup>1578</sup> Эта группа метафор — обрезание, совлечение плоти, погребение в крещении, воскресение со Христом — поясняется в Кол. 2:13, где Павел говорит, что вне Христа люди мертвы в преступлениях и, подобно язычникам, отчуждены от завета Израиля (см. Еф. 2:11-12); но Бог оживляет их во Христе. Смерть, <sup>1579</sup> погребение и воскресение со Христом; состояние смерти и оживления — это два разных способа сказать одну и ту эсхатологическую истину. Опять же, речь идет в первую очередь не о субъективном опыте отдельного верующего, но о событии, происшедшем в смерти и воскресении Христа. Верующий вступает в новое царство жизни через веру и крещение.

Жизнь, в которую вступает верующий, трактуется как прощение наших прегрешений (Кол. 2:13) и уничтожение «рукописания, которое было против нас» (Кол. 2:14). «Рукописание» — это юридическая долговая расписка, подписанная должником. Иудеи в долгу перед Богом, потому что не исполняют закон; язычники в долгу перед Богом, потому что не замечают света творения (Рим. 1:20) и не обраща-

<sup>1575</sup>См. С. F. D. Moule, *Colossians*, 94-96.

<sup>1576</sup>Таков вывод Моула. См. также: J. A. T. Robinson, *The Body* (1952), 43ff.

<sup>1577</sup>См. R. Meyer, *TDNT* 6:83.

<sup>1578</sup>Е. Schweizer, *TDNT* 7:136.

<sup>1579</sup>Рим. 6:5.

ют внимания на свою совесть (Рим. 2:15). Христос Своим распятием уничтожил этот долг, грех и осуждение, освободив нас от ответственности — избавив от смерти. Таким образом, смерть Христа переводит грешника из царства долгов, осуждения и смерти — старого века — в царство жизни нового века.

### *Смерть для мира*

Союз верующего со Христом в Его смерти означает, что он умирает также и для этого мира (Кол. 2:20). (По поводу *ta stoicheia tou kosmou*, переведенном в RSV как «изначальные духи этого мира», см. выше, с. 473 и далее.) Это не просто пережитый опыт, но факт, на основании которого христиане должны жить. Так как они умерли для мира, они больше не должны жить так, как жили в миру. В данном контексте мирское поведение определяется как подчинение аскетическим правилам для достижения более высокого уровня святости, а не свобода во Христе. Подобное искажение Благой Вести означает отказ от подлинного христианского существования. Христос воскрес и воссел на небесах по правую руку Бога. Он — Господь нового века искупления. Верующий воскрес вместе со Христом, вознесенным на небеса, и теперь его жизнь идет «со Христом в Боге» (Кол. 3:3). Опять же, должно быть очевидно, что это не субъективный опыт; утверждается, что жизнь верующего протекает теперь в новой области. Так как верующие вознесены на небеса, они должны «о горнем помышлять, [а] не о земном» (Кол. 3:2). Понятно, что смысл этого повеления не ограничивается тем, что надо быть равнодушным к человеческим делам и мелочам каждодневного существования. Выражение звучит достаточно двойственно, но это не платоновский дуализм и не гностическое учение о материи как зле. Это дуализм религиозный, а не космологический.<sup>1580</sup> «Горнее» подразумевает Царство Бога, которое уже вошло в человеческую историю в лице и миссии Иисуса и привело людей<sup>1581</sup> в новую сферу существования.

То же самое богословие смерти, оживления со Христом и вознесения с Ним на небеса мы обнаруживаем в Еф. 2:5-6, но без упоминания о крещении в смерть Христа или воскресении. Эта новая жизнь далее описывается как новое творение Бога, созданное для добрых дел (Еф. 2:10).

### *Пребывание Христа в верующем*

Обновленный человек пребывает во Христе и в Духе — но и в нем также пребывают Христос и Дух. Эти два аспекта одной реальности показаны в Рим. 8:9-10: «Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас... А если Христос в вас...» Здесь говорится об объективной и субъективной сторонах одной и той же

<sup>1580</sup> F. Büchsel, TDNT 1:377.

<sup>1581</sup> G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth* (1968), ch. 4.

реальности. Тем не менее удивительно, что, несмотря на частое употребление Павлом слов «во Христе», пребывание Христа в верующем он упоминает редко, предпочитая говорить о пребывании в нем Духа. Ясно, однако, что он считает: Христос пребывает в верующем. Верующий распят со Христом и воскрес к новой жизни, потому что Христос пребывает в нем или в ней (Гал. 2:20). Именно Христос в верующем внушает ему надежду на окончательное искупление (Кол. 1:27). Сам Христос — наша жизнь (Кол. 3:4). Это не раз и навсегда данный опыт, потому что Павел молится о том, чтобы верующие укреплялись внутренне и чтобы «верою вселиться Христу в сердца ваши» (Еф. 3:17).

Гораздо чаще Павел говорит о пребывании в верующих Святого Духа. Бог послал Своего Духа (Рим. 5:5; 2 Кор. 1:22; 5:5; Гал. 3:5; 1 Фес. 4:8), и христиане приняли Его (Рим. 8:15; 1 Кор. 2:12; 12:13; 2 Кор. 11:4; Гал. 3:2) и имеют (Рим. 8:23), а Дух пребывает в них (Рим. 8:9,11; 1 Кор. 3:16; 6:19; 2 Тим. 1:14). Дух работает в христианах, свидетельствует им (Рим. 8:16), помогает в слабостях (Рим. 8:26), наставляет их (Рим. 8:14). Дух — это Дух Христа (Рим. 8:9), «Дух Сына» (Гал. 4:6).

### *Господь есть Дух*

Близкие отношения между Христом и Духом утверждаются во 2 Кор. 3:17: «Господь есть Дух». Некоторые ученые считают, что здесь Павел полностью отождествляет воскресшего Христа со Святым Духом, основываясь на эллинистических представлениях о Духе как о субстанции, окружающей и пронизывающей нас, так что вознесенный Христос воспринимается как «бесформенная, безличная, всепроникающая сущность». Однако это высказывание следует понимать в христианском, а не гностическом контексте. (См. выше, с. 556 и далее.)

Христиане считали, что существует два мира: мир Бога и мир людей. Всю историю новозаветной мысли следует понимать как вмешательство Бога в царство истории ради искупления человечества.<sup>1582</sup> Хотя язык Павла напоминает язык гностического дуализма, основы его богословия совсем иные.<sup>1583</sup> Спасение — не бегство от низшего материального мира в высший духовный мир; это искупление царства человеческой истории, которое поднимается к новому, более высокому уровню существования. «Духовные тела» воскресения — не тонкие эфирные тела из *pneuma* (духа), но *тела*, приспособленные к новому существованию в искуплении, управляемому *pneuma theou* («Духом Божьим»).<sup>1584</sup> Невозможно понять, что конкретно

<sup>1582</sup>G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth*.

<sup>1583</sup>См., что пишет о Духе Э. Швейцер, *TDNT* 6:415-34. Мнение Швейцера достаточно запутанно, потому что он воспринимает *pneuma* Павла как небесную субстанцию.

<sup>1584</sup>E. Schweizer, *TDNT* 6:421.

имеет в виду Павел, ни на основании сравнительного анализа древних религий, ни на основании современного химического анализа. Он считает, что реальное *тело* будет преобразено *решта* так, что обретет совершенно иной состав в сравнении с телом физическим.

Этот тезис Павла очень важен для понимания отношений между историческим Иисусом и вознесенным Господом. Иисус «родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святости, чрез воскресение [из] мертвых» (Рим. 1:3-4). Здесь речь идет не о двух разных трактовках Иисуса, но о двух этапах Его служения. На человеческом уровне Он был Сыном Давида; после воскресения Он вступил в новую сферу существования, в которой явился Сыном Божиим *в силе* «по духу святости». <sup>1585</sup> Это не адопцианская христология, но утверждение, что «после воскресения Дух становится способом или образом существования Иисуса как Господа: ограниченность и слабость плоти уступила место *силе* Духа. Благодаря воскресению Он вошел в существование века Духа, века силы, в котором влияние Христа распространяется на всех верующих». <sup>1586</sup>

Эта истина отчетливее звучит в утверждении Павла, что «первый человек Адам стал душою живущею»; а последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор. 15:45). Здесь Павел рассуждает не о небесном и земном человеке. У Филона первый человек был идеальной личностью, задуманной Богом, — архетипом творения; вторым человеком был настоящий земной Адам. <sup>1587</sup> Первый Адам не сходит на землю как Спаситель и Искупитель, но остается идеальным человеком в представлении Бога. Для Павла последний Адам — это Христос в славе воскресения, вступивший в Царство преобразенного существования. Павел не касается природы этого существования. «Павел, в отличие от гностиков, нигде не говорит о духовной сущности вечного Господа». <sup>1588</sup> Вознесенный Христос не только вошел в Царство Духа; Он Сам стал Духом животворящим, способным благодаря Своему новому существованию наделить жизнью людей, чего не мог сделать, будучи во плоти.

На основании этого мы можем понять вызывающее споры высказывание, в котором Павел отождествляет воскресшего Господа с Духом: «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17). Здесь нет полного личного отождествления, потому что Павел говорит *как о* Господе-Духе, *так и о* Духе *Господа*. В данном контексте Павел противопоставляет старый порядок закона Моисея новому порядку во Христе. Старый порядок был «служением смертоносным буквам» (2 Кор. 3:7); новый порядок — служение Духу животворя-

<sup>1585</sup> С. К. Barrett, *Romans*, 18.

<sup>1586</sup> D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), 281.

<sup>1587</sup> См. J. Jeremias, *TDNT* 1:143 и ссылки.

<sup>1588</sup> E. Schweizer, *TDNT* 6:420. Швейцер настаивает на том, что хотя Павел пользуется эллинистическими терминами, суть его учения — иудейская (*ibid.*, 421).

щему. Этот новый порядок установлен воскресшим Господом, Который вошел в царство духа. Господь и Дух тождественны не полностью, Дух — это способ работы Господа в новом измерении. Дух Христа Сам присутствует в церкви.<sup>1589</sup> Вот почему Павел так свободно заменяет «во Христе» на «в Духе», «Христос в вас» — на «Дух в вас». Вероятно, адекватнее всего было бы сказать: «Христос пребывает в Своем народе в Духе».

Если мы постараемся точнее определить значение пребывания Христа и Духа в нас, то Павел, безусловно, воспринимает его как новую внутреннюю силу, посредством которой Бог осуществляет обновление «внутреннего» человека. Христос пребывает во внутреннем человеке, наделяя его силой (Еф. 3:16-17) и обновляя личность день ото дня (2 Кор. 4:16).

Первая задача Духа — помочь людям понять Божье деяние искупления. Это утверждается с помощью выражений, звучащих весьма по-гностически, но на самом деле богословие Павла не имеет ничего общего с гностическим. Павел говорит о скрытой мудрости Бога — откровении Духа божественных истин — мыслях Бога, познаваемых через Духа, — премудрости, превосходящей человеческую (1 Кор. 2:6-13). Все это можно понять только через внутреннее откровение Духа. «Душевный человек [*psychikos* — «природный»] не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем [надобно] судить духовно» (1 Кор. 2:14). Вне контекста это можно было бы расценить как упоминание о небесных мистериях духовного мира, смысл которых доступен только эзотерическому кругу особо посвященных. Однако контекст отрывка — провозглашение в проповеди исторического события, а также его внутреннего значения. Это слово о кресте (1 Кор. 1:18) — распятии исторического Иисуса. Значение этого события грекам казалось безумием, а иудеев оскорбляло. Но для тех, кто просвещен Духом, — это премудрость Божья. Иначе говоря, Павел видит в историческом событии смерти Христа скрытое значение («Бог во Христе примирил с Собою мир», 2 Кор. 5:19), которое не очевидно для людей, но может быть познано через сверхъестественное откровение. Дух открывает людям не небесную реальность, но подлинное значение исторического события. Он делится не какими-то «гностическими» эзотерическими истинами, но истинным значением происшедшего в истории. Только через откровение Духа люди могут понять значение распятия; только через Духа могут они принять Иисуса распятого как Господа (1 Кор. 12:3). Вот почему Павел называет Духа «Духом премудрости и откровения к познанию Его» (Еф. 1:17).<sup>1590</sup>

<sup>1589</sup> E. Schweizer, *TDNT* 6:433-34; D. Hill, *Greek Words*, 278-81; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, 12-15.

<sup>1590</sup> В RSV эти слова переводятся не как относящиеся к Святому Духу; однако см.: Arndt and Gingrich, *Lexicon*, 683; E. Schweizer, *TDNT* 6:444.

«Откровение» — не абстрактная богословская истина, но значение личности и деяний Иисуса — того, что Бог совершил «во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах» (Еф. 1:20). Дух — это также «дух веры», т.е. Дух, Который наделяет верой (2 Кор. 4:13).<sup>1591</sup> Получить «залог» (*arrabōn*) Духа значит жить в Духе (2 Кор. 5:5, 7).<sup>1592</sup> Очевидное противоречие с идеей Духа, Который дает людям возможность веры, просматривается в Гал. 3:2, где Павел, по всей видимости, утверждает, что вера предшествует принятию Духа. «Чрез дела ли закона вы получили Духа, или чрез наставление в вере?» (Гал. 3:2). Однако Павел здесь прежде всего заботится не об установлении отношений между верой и принятием Духа; он противопоставляет закон Благой Вести. Прежняя эпоха была эпохой дел плоти, нынешняя — веры в Духе.<sup>1593</sup>

Дух не только порождает веру, позволяя людям принять спасительное значение креста; Он пребывает в верующем, позволяя ему или ей жить «по Духу». Он создает «Духа усыновления», наделяя верующих внутренним убеждением в том, что они — дети Божьи (Рим. 8:15-16; Гал. 4:6), и непосредственным доступом к Отцу (Еф. 3:16-17). Он позволяет людям поклоняться Богу (Флп. 3:3).<sup>1594</sup> Он дает им возможность усвоить хоть немного из безбрежной Божьей любви (Еф. 3:16-17). Он помогает молиться (Рим. 8:26; Еф. 6:18). Он дает надежду, которая представляет собой не просто оптимистический взгляд на будущее или эмоциональное состояние, но глубокую убежденность в несомненном эсхатологическом завершении искупительного замысла Бога (Рим. 15:13; Гал. 5:5). Он производит плод Духа, основа которого — любовь. Божья любовь изливается в сердце верующего через Святого Духа (Рим. 5:5). «Любовь Духа» (Рим. 15:30) можно вполне перевести как «любовь, порожденная Духом» (см. Кол. 1:8).<sup>1595</sup> Эта любовь проявляется прежде всего в отношениях с другими людьми: в терпении, доброте, благодати, верности, кротости и дисциплине (Гал. 5:22-23).

Рядом с любовью идут радость и мир (Гал. 5:22; Рим. 14:17; 15:13). Эти термины можно понять неправильно, восприняв их лишь как человеческие эмоции: радость — как чувство счастья, а мир — как чувство покоя. Но это — богословские термины, которые имеют более глубокое значение, хоть и относятся к эмоциональной жизни. Радость — это прежде всего религиозное чувство, находящее свое глубочайшее удовлетворение в Господе. Вот почему человек может радоваться и тогда, когда печален (2 Кор. 6:10) или испытывает фи-

<sup>1591</sup> Опять же, в RSV этот стих переводится не как ссылка на Святого Духа, но см.: Arndt and Gingrich, loc. cit.; E. Schweizer, *TDNT* 6:426.

<sup>1592</sup> E. Schweizer, loc. cit.

<sup>1593</sup> Loc. cit.

<sup>1594</sup> Arndt and Gingrich, *Lexicon*, 682 (5a).

<sup>1595</sup> C. K. Barrett, *Romans*, 279.

зические страдания (Кол. 1:24). Человек может радоваться Благой Вести и при многих скорбях (1 Фес. 1:6). Не случайно, что эсхатологический дар Духа дается нам тогда, когда в душе мы стенаем из-за проклятия греха и бренности этого мира (Рим. 8:23), когда «воздыхаем под бременем» перед лицом смерти (2 Кор. 5:4).<sup>1596</sup>

Таким же образом, мир — это в первую очередь не эмоциональное спокойствие, но спасение человека вообще. «Благовестие мира» (Еф. 6:15) — это Благая Весть о том, что Бог примирился с человечеством, так что мы можем теперь иметь мир с Богом (Рим. 5:1). Мир — это практически синоним спасения (Рим. 2:10) и та сила, которая защищает людей изнутри (Флп. 4:7) и правит в их сердцах (Кол. 3:15).<sup>1597</sup>

### Итоги

Подводя итоги, мы хотим сказать, что союз со Христом в смерти и воскресении, пребывание Христа в Духе и благословение вечной жизни<sup>1598</sup> — это разные способы описания одной и той же реальности: положения верующего, который становится новым творением во Христе и вступает в новую эру спасения и жизни.

Мы увидим далее, что эта новая жизнь во Христе — пребывания Христа в Духе — означает с точки зрения антропологии Павла. Мы уже видели, что она предполагает определенный когнитивный элемент. Только через внутреннее откровение Святого Духа человек может понять истинное значение креста. (См. выше, с. 566.) Однако нигде не говорится, что обновленный ум обладает более совершенными интеллектуальными способностями в сравнении с прежним.

Новая жизнь проходит в Царстве Духа. (См. выше, с. 558 и далее.) Когда Павел говорит, что вне Христа люди мертвы (Еф. 2:1), он имеет в виду духовную смерть. Он не может под этим подразумевать, что у неискупленных людей нет духа; что дух — это дар новой жизни во Христе. То, что эти люди мертвы духовно, значит, что они не живут в общении с Богом. Их возрождение означает вступление в общение с Богом живым.

Это утверждается в стихе, по поводу толкования которого ведутся споры, но смысл которого совершенно очевиден в данном контексте: «Если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности» (Рим. 8:10). Более того, если наши души живы, так как в нас

<sup>1596</sup> Полное освещение темы см.: R. Bultmann, *Theology*, 1:339.

<sup>1597</sup> W. Foerster, *TDNT* 1:413-14.

<sup>1598</sup> Возможно, Павел лишь случайно, в отличие от Иоанна, нигде не говорит о вечной жизни как текущей реальности. Обычно это выражение у него относится к жизни в эсхатологическом свершении (Рим. 2:7; 6:22; Гал. 6:8; 1 Тим. 1:16; Тит. 1:2; 3:7). В непосредственном контексте (Рим. 5:21; 6:23) эта фраза может быть понята только как эсхатологическая. Однако так как новый век во Христе — это век жизни (Рим. 5:18; 6:4; 8:2; Кол. 3:4; 2 Тим. 1:10), ясно, что Павел воспринимает вечную жизнь как принадлежащую верующим уже сейчас, хоть и не акцентирует этого так, как это делает Иоанн.



пребывает Святой Дух, Тот же Самый Дух однажды возродит наши смертные тела. Часто этот стих истолковывается с точки зрения пребывания Святого Духа в человечестве,<sup>1599</sup> но, согласно контексту учения Павла, логичнее воспринимать его как возрожденный человеческий дух.<sup>1600</sup> Тело по-прежнему смертно и обречено на гибель, но человеческий дух жив.

Другой способ сказать то же самое — обновление ума (Рим. 12:2). (См. выше, с. 551 и далее.) В то время как *nous* иногда может обозначать когнитивные способности человека, здесь это слово относится к «внутреннему ходу мыслей человека, ориентации его воли, морали и совести».<sup>1601</sup> Внутреннее воздействие Христа — это не полное преобразование человеческой личности и не замена человеческого божественным, но приток Божьей силы, переориентация воли в направлении Бога. Теперь человек способен совершить то, чего не мог совершить закон; он может теперь любить Бога, поклоняться и служить Ему, исполняя высшее из требований закона (Рим. 8:4).

Практический результат этой новой жизни — противоречивое отношение между индикативом и императивом. Так как верующий *есть* новое творение и вступил в новый век спасения, этот человек умер вместе со Христом (Рим. 6:5); он распят со Христом (Гал. 2:19); старое «я» распято вместе с ним (Рим. 6:6); плоть его распята (Гал. 5:24); плотское тело было покинуто в обрезании сердца (Кол. 2:11). Это индикатив. Здесь нет ничего субъективного, автоматического и спонтанного; это — новый способ существования, который должен проявиться в новом образе жизни. Человек должен умертвить все деяния тела (Рим. 8:13) — «земные члены ваши» (Кол. 3:5). Ясно, что Павел не сторонник физического аскетизма (см. выше, с. 540); деяния тела в данном случае — «земные члены» — это синоним плоти как старой, природной, бунтарской человеческой природы с ее грехами: «блудом, нечистотой, страстью, злой похотью и любостыжанием» (Кол. 3:5). Павел сравнивает эту смерть также с переодеванием: «...отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях» (Еф. 4:22). «Ветхий человек» — это «греховное бытие необращенного человека».<sup>1602</sup> Важно отметить напряженность в отношениях между индикативом и императивом: ветхий человек — старая природа: старое «я» умерщвлено — от него в принципе отказались; но верующих призывают осуществлять на практике то, что уже совершилось в принципе. Павел говорит не о том, что греха больше нет, но что верующие умерли для греха. Он говорит не о том, что с плотью покончено, но что мы больше не живем

<sup>1599</sup> C. K. Barrett, *Romans*, 159; F. F. Bruce, *Romans* (1963), 164.

<sup>1600</sup> W. Sanday and A. C. Headlam, *Romans* (1896), in loc.; G. W. H. Lampe in *IDB* 2:636; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man* (1956), 135.

<sup>1601</sup> J. Behm, *TDNT* 4:958.

<sup>1602</sup> J. Jeremias, *TDNT* 1:365.

по плоти и поэтому не должны вести себя по-прежнему. Он нигде не говорит: «Не грешите», скорее: «Не позволяйте греху править собой».<sup>1603</sup>

Положительная сторона новой жизни проявляет себя разными способами. Павел призывает «обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф. 4:23-24). Это возможно только благодаря тому, что в принципе уже совершилось во Христе (Кол. 3:10). Та же самая идея обозначена как хождение в обновленной жизни (Рим. 6:4), хождение в Духе (Рим. 8:4; Гал. 5:16). Сила пребывающего в нас Духа — не спонтанная, всепобеждающая сила; она требует от человека отклика. Ходить в Духе значит каждый момент принимать решения согласно наставлениям пребывающего в тебе Духа.

Хождение в Духе предполагает напряженность, противостояние между Духом и плотью. В то время как плоть в принципе распята вместе со Христом, она может оказывать активное воздействие на жизнь христианина, поэтому он должен постоянно стараться жить под контролем Духа. «Ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы» (Гал. 5:17). Распятие и смерть плоти не означают, что она больше не принимает никакого участия в жизни христианина. Христианин никогда не будет таким, каким хотел бы — свободным от искушений, борьбы, конфликтов. Старая природа не уничтожена насовсем; только посредством постоянного хождения в Духе власть плоти может быть свергнута.

---

<sup>1603</sup> G. Bornkamm, *Early Christian Experience* (1969), 80-82.

## 36. Закон<sup>1604</sup>

Библиографию см.: А. J. M. Wedderburn, «Paul and the Law», *SJTh* 38 (1985), 613-22; J. M. G. Barclay, «Paul and the Law: Observations on Some Recent Debates», *Themelios* 12 (1986), 5-15; D. Moo, «Paul and the Law in the Last Ten Years», *SJTh* 40 (1987), 287-307; F. F. Bruce, «Paul and the Law in Recent Research», in *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, ed. B. Lindars (1988), 115-25; T. C. Geer, Jr., «Paul and the Law in Recent Discussion», *ResQ* 31 (1989), 93-107; A. J. Bandstra, «Paul and the Law: Some Recent Developments and an Extraordinary Book», *CTJ* 25 (1990), 249-61.

Литература:<sup>1605</sup> C. H. Dodd, «The Law», *The Bible and the Greeks* (1935), 25-41; C. L. Mitton, «Romans VII Reconsidered», *ET* 65 (1953/54), 78-81; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1958), 147-76; H. J. Schoeps, *Paul* (1961), 168-218; G. A. F. Knight, *Law and Gospel* (1962); W. G. Kümmel, *Man in the NT* (1963); R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty* (1964); G. von Rad, «The Law», *OT Theology* (1965), 2:388-409; H. L. Ellison, «Paul and the Law», in *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque and R. P. Martin (1970), 195-202; J. A. Fitzmyer, «Paul and the Law», *To Advance the Gospel* (1981), 186-201; C. T. Rhyne, *Faith Establishes the Law* (1981); W. D. Davies, «Paul and the Law: Reflections on Pitfalls in Interpretation», in *Paul and Paulinism*, ed. M. Hooker and S. Wilson (1982), 4-16; E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (1983); J. D. G. Dunn, «The New Perspective on Paul», *BJRL* 65 (1983), 95-122; H. Hübner, *Law in Paul's Thought* (1984); R. Badenes, «Christ the End of the Law: Romans 10:4», *Pauline Perspectives* (1985); H. Räisänen, *Paul and the Law* (1987<sup>2</sup>); K. R. Snodgrass, «Spheres of Influence: A Possible Solution to the Problem of Paul and the Law», *JSNT* 32 (1988), 93-113; S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (1988); B. L. Martin, *Christ and the Law in Paul* (1989); F. Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans* (1989); T. R. Schreiner, «The Abolition and Fulfillment of the Law in Paul», *JSNT* 35 (1989), 47-74; J. D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law* (1990); P. J. Tomson, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (1990); M. Winger, *By What Law? The Meaning of Nomos in the Letters of Paul* (1991); R. B. Sloan, «Paul and the Law: Why the Law Cannot Save», *NT* 33 (1991), 35-60; T. R. Schreiner, «"Works of Law" in Paul», *NT* 33 (1991), 217-44; F. Thielman, «The Coherence of Paul's View of the Law: The Evidence of First Corinthians», *NTS* 38 (1992), 235-53; N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (1992).

Отношение Павла к закону трудно понять, потому что на первый взгляд он делает множество противоречивых заявлений. Он утвер-

<sup>1604</sup> Эта глава была впервые опубликована в *Soli Deo Gloria*, ed. J. McDowell Richards. © М. Е. Bratcher 1968. Используется с разрешения John Knox Press.

<sup>1605</sup> \* Приведенная здесь обширная библиография показывает, насколько популярны были в последние годы темы, связанные с Павлом и законом.

ждает, что исполняющие закон будут оправданы (Рим. 2:13) и обретут жизнь по закону (Рим. 10:5; Гал. 3:12); и в то же время говорит, что никто не будет оправдан по закону (Рим. 3:20), но только осужден на смерть (2 Кор. 3:6), ибо закон не может дать жизни (Гал. 3:21). Он заявляет, что безусловно исполнял закон (Флп. 3:6), и в то же время — что безусловно не способен исполнить никто (Рим. 8:7).

Учение Павла о законе часто рассматривали с точки зрения исторического опыта либо самого Павла как иудейского рабби, либо обычного иудея I века, исполняющего закон. Однако эти мысли Павла следует воспринимать не как его духовную автобиографию и не как описание номистического характера фарисейства I века, но как богословское толкование христианским мыслителем двух видов праведности: номизма и веры. Это становится ясно из Рим. 10, где Павел оплакивает судьбу Израиля, не сумевшего узнать в Иисусе Мессию и принять безвозмездный Божий дар спасения. Почему Израиль остался глух к словам Христа? Павел отвечает: есть два вида праведности, и Израиль, шедший по одному пути, не смог принять другой. Израиль следовал «законам праведности» (Рим. 9:31), т.е. закону, в котором была явлена воля Бога и показано, каковы правильные отношения с Ним; но Израилю не удалось достичь своей цели, потому что он злоупотреблял законом, превратив его в средство достижения праведности собственными делами, а не верой (Рим. 9:32). Вот почему они не смогли распознать праведности, исходящей от Бога и принимаемой через веру; вместо этого они попытались насадить свою собственную праведность дел, не повинаясь праведности Бога в вере (Рим. 10:1-3). Этими словами Павел прекрасно объясняет суть проблемы: можно следовать путем собственной праведности (дел), а можно подчиниться праведности Бога (верой).

Отзываясь таким образом о законе, Павел выступает с явно христианской точки зрения. Его опыт оправдания верой во Христе и последующий конфликт с иудействующими позволили ему взглянуть на проблему с такой стороны, с какой он не мог увидеть ее, будучи иудеем, и это привело его к фундаментальному пересмотру роли закона в истории искупления.

### *Источники концепции закона у Павла*

Для того чтобы понять концепцию Павла о роли закона, мы должны рассмотреть ее на тройном фоне ветхозаветной веры, иудаизма и его собственного опыта. Суть ветхозаветной веры нельзя назвать законничеством, и закон был дан не как средство достичь правильных отношений с Богом через повиновение. Напротив, контекстом закона был завет, который предшествовал ему и лежал в его основе; завет же был заключен в результате благодатного деяния Бога. Израиль стал народом Божиим не из-за своих заслуг, в результате исполнения закона, но по доброй воле и выбору Бога.<sup>1606</sup> Израиль принадлежит

Богу, потому что Бог явил Себя народу, избавив его из египетского плена. Закон был создан для того, чтобы скрепить узы между Богом и Израилем. Выполнение закона не делало Израиль Божьим народом; напротив, закон снабжал Израиль правилами повиновения, с помощью которых должны были поддерживаться отношения завета. «Таким образом, задача закона — установить отношения народа завета и отдельной личности с Богом и другими участниками того же завета». <sup>1607</sup> Наградой за соблюдение закона было сохранение хороших отношений с Яхве. Таково значение Лев. 18:5: «Соблюдайте постановления Мои и законы Мои, которые исполняя, человек будет жив», т. е. будет наслаждаться благословениями Божьими. <sup>1608</sup> Однако жизнь — это не награда за добрые дела; она сама — дар Божий. Это видно из Вт. 30:15-20, где Моисей предлагает людям выбор: жизнь или смерть, в зависимости от того, выберет ли Израиль Слово Божье. «Только в вере, т. е. уповая на спасение от Бога, праведный может обрести жизнь (см.: Авв. 2:4; Ам. 5:4,14; Иер. 38:20). Очевидно, что жизнь здесь понимается как дар». <sup>1609</sup> Более того, повиновение, которого требовал закон, не могло сводиться к чистому законничеству, потому что сам закон требовал любви к Богу (Вт. 6:5; 10:12) и ближнему (Лев. 19:18). Повиновение закону Божьему было проявлением веры в Бога; и только те, кто так верил в Него, действительно принадлежали к Его народу.

Один из наиболее важных моментов Ветхого Завета — это его двойное понимание народа Божьего. С одной стороны, это была теократия — народ; но был и народ духовный. Принадлежность к этому народу требовала внешнего соблюдения заповедей, например обрезания; но обрезание плоти не делало человека угодным Богу; требовалось еще и обрезание сердца (Иер. 4:4; Вт. 10:16). Когда народ не исполнял требований завета, пророки объявляли, что Бог отвергает его и на его место избирает тех преданных, кто праведен не только в делах, но и в сердце. Итак, и в Ветхом Завете присутствует разграничение между народом и «церковью», между физическим Израилем и подлинным, духовным Израилем, <sup>1610</sup> у которого закон начертан в сердце (Иер. 31:33).

<sup>1606</sup> W. Eichrodt, *Theology of the OT*, 1:ch. 2; G. A. F. Knight, *Law and Gospel* (1962), 25f.

<sup>1607</sup> H. Kleinknecht, *Bible Key Words: Law* (1962), 27. «Закон Моисея сам по себе был дан не как свод законов, соблюдение которых было необходимо для спасения, но как набор правил, которыми должен был руководствоваться Божий народ». R. McL. Wilson, «Nomos», *StTh* 5 (1952), 39.

<sup>1608</sup> Основное значение понятия «жизнь» в Ветхом Завете — это не жизнь Века Грядущего, как в Дан. 12:2, но наслаждение благими дарами Бога в общении с Ним при этой жизни.

<sup>1609</sup> G. von Rad, *TDNT* 2:845. См. также его очерк «Law» in *OT Theology* (1965), 2:388ff., где он показывает, что отступничество Израиля заключалось не в нарушении отдельных заповедей, но в неумении откликнуться на спасительные деяния Бога для Его народа.

<sup>1610</sup> J. Bright, *The Kingdom of God* (1953), 94.

В период между двумя заветами роль закона в жизни людей коренным образом изменилась. Закон по важности вытесняет завет и превращается в условие принадлежности к Божьему народу. Еще важнее, что соблюдение закона становится основой Божьего вердикта по поводу человека. Воскресение будет наградой для тех, кто был предан Закону (2 Мак. 7:9). Закон — основа надежды верных (Зав. Иуды 26:1), оправдания (Апок. Вар. 51:3), спасения (Апок. Вар. 51:7), праведности (Апок. Вар. 57:6), жизни (3 Езд. 7:21; 9:31). Повиновение закону даже приблизит Божье Царство и преобразит весь мир, подверженный проклятию греха (Юб. 23). Таким образом, закон постепенно занимает положение посредника между Богом и человечеством.

Такая новая роль закона характерна для раввинского иудаизма; и это значит, что «сама суть Ветхого Завета коренным образом изменилась и утратила прежнее значение». <sup>1611</sup> Тора становится единственным посредником между Богом и человечеством; все прочие отношения между Богом и человечеством, Израилем или миром подчинены Торе. Как праведность, так и жизнь в мире основаны на соблюдении закона. «Больше изучения закона — больше жизни...» «Если (человек) соблюдает слова закона, он заслужил жизнь в веке грядущем» (Пирке Авод 2:7). <sup>1612</sup>

Это не значит, что иудаизм, из которого вышел Павел, был полностью лишен каких бы то ни было духовных ценностей. В иудаизме существовали круги, в которых высшие элементы внутренней преданности и благочестия сопровождались строгим повиновением закону. <sup>1613</sup> Не следует забывать также, что в центре личного иудейского поклонения в I веке стояло, помимо поклонения в синагоге, чтение *š'ma'* с ее призывом любить Бога от всего сердца. <sup>1614</sup> Однако тенденция к внешнему поклонению заметна и здесь, ибо само повторение *š'ma'* считалось необходимым для того, чтобы войти в царство Бога. <sup>1615</sup>

<sup>1611</sup> H. Kleinknecht, *Bible Key Words: Law*, 69.

<sup>1612</sup> Другие ссылки см. в: H. Kleinknecht, *Bible Key Words: Law*, 76; Strack and Billerbeck, *Kommentar*, 3:129ff., 237. Шепс признает, что понятие закона изменяется в апокрифических писаниях и Септуагинте, но не в классическом иудаизме. Он утверждает, что возражение Павла против закона вызвано отчасти этим искажением и непониманием закона в эллинистическом иудаизме. Schoeps, *Paul* (1961), 215ff.

<sup>1613</sup> См. такие тексты, как «Заветы двенадцати патриархов», «Гимны кумранской общины». См.: R. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty* (1964), ch. 3, где разграничивается «законничество», с его акцентом на соблюдении закона как действиях человеческих, и «номизм», который предлагает повиновение закону как реакцию на благость и спасительные деяния Бога — как выражение веры в Него.

<sup>1614</sup> E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ* (1890), II, 2:77-115; G. F. Moore, *Judaism* (1927), 1:291.

<sup>1615</sup> G. F. Moore, *Judaism*, 2:465.

Действительно, покаяние играло большую роль в иудейском благочестии. Иудеи никогда не сомневались в «исполнимости закона», поэтому никакой реальной проблемы для них в этом не было.<sup>1616</sup> Все заповеди, как в устной, так и в письменной форме, должны были соблюдаться. «Нарушать одну из них все равно что отвергать весь закон и отказываться от Божьего ига (Комментарии к Чис. 15:22)».<sup>1617</sup> Однако спасение не зависит от безупречного исполнения закона. Человечеству свойственны не только добрые побуждения, но и злые, поэтому безгрешности и совершенства достичь не может никто.<sup>1618</sup>

Поэтому «праведник» — это не тот, кто безупречно исполняет закон, но человек, который *стараётся* жить в соответствии с законом. Признаки праведника — искренность и первостепенная важность подобных намерений, а также усердное стремление добиться цели.<sup>1619</sup> Так как Бог знает, что люди не способны в совершенстве соблюдать закон из-за своей склонности ко злу, которую Сам Бог попускает в Своем творении, Бог предусмотрел покаяние как средство прощения грехов. Поэтому покаяние стоит в одном ряду с законом и представляет собой одну из семи вещей, существовавших до сотворения.<sup>1620</sup> Покаяние играет такую важную роль в иудаизме, что Мур называет его «иудейским учением спасения».<sup>1621</sup> Поэтому праведный человек — не тот, кому всегда удастся соблюдать закон, но тот, кто хочет этого, борется за это и кается, когда ему это не удастся. Такое покаяние — единственное и неотменяемое условие Божьего прощения, оно эффективно, каким бы серьезным ни был грех и как бы поздно человек ни покался.<sup>1622</sup> Покаяние — это очищение внутреннего человека, оно аннулирует прошлое грешника, так что он или она действительно становятся новым творением.<sup>1623</sup> Жертвоприношения нужны были, потому что о них говорится в законе; но в иудаизме не было понятия искупления. Результативность жертвы обеспечивало именно покаяние.<sup>1624</sup>

На основании этих положений иудейской мысли Шепс утверждает, что соблюдение человеком закона на самом деле не имеет значения, уже одно только желание его исполнить приближает верующего к Богу. Добрые намерения — это «утверждение завета, предшествующего закону».<sup>1625</sup> Однако Павел совершенно не знал иудейского

<sup>1616</sup> H. J. Schoeps, *Paul*, 177, 193.

<sup>1617</sup> J. Bonsirven, *Palestinian Judaism in the Time of Jesus Christ* (1964), 95.

<sup>1618</sup> G. F. Moore, *Judaism*, 1:467f. Следующие выводы мы взяли у Мура.

<sup>1619</sup> *Ibid.*, 1:494.

<sup>1620</sup> *Ibid.*, 1:266, 526.

<sup>1621</sup> *Ibid.*, 1:114, 117, 500.

<sup>1622</sup> *Ibid.*, 1:520-21.

<sup>1623</sup> *Ibid.*, 1:532f.

<sup>1624</sup> *Ibid.*, 1:500-504, 508.

<sup>1625</sup> *Paul*, 196.

учения покаяния. Он не смог понять, как соотносятся между собой завет и закон, ибо отделял закон от управляющего им контекста Божьего завета с Израилем.<sup>1626</sup>

Шепс основывается на ветхозаветном представлении об отношениях между заветом и законом, приписывая эти доводы иудаизму.<sup>1627</sup> Но исторические факты свидетельствуют об обратном: а именно, что иудаизм действительно подменил законом завет или же отождествил завет с законом. Шепс признает это, когда говорит: «Под заветом понимается не что иное, как Тора».<sup>1628</sup> Неслучайно понятие завета играет столь малую роль в раввинских писаниях,<sup>1629</sup> и существует тенденция отождествлять его с обрезанием и соблюдением субботы.<sup>1630</sup> Мур на основании Мишны Санхедрин 10:1 утверждает, что вечная жизнь в конечном итоге была обеспечена каждому израильтянину<sup>1631</sup> «на основании избрания народа в безвозмездной благодати Божьей, без учета заслуг, коллективных или индивидуальных, но исключительно по Божьей любви».<sup>1632</sup> Трудно согласиться с таким выводом, хотя бы потому, что в следующих параграфах из вечной жизни исключаются определенные группы израильтян. Его можно опровергнуть, обращаясь к судьбе праведников, грешников и промежуточного разряда, чья праведность и грехи уравнивают друг друга. Праведники тут же войдут в жизнь вечную. Самые закоренелые грешники будут навсегда заточены в аду для наказания. Другие, чьи грехи не столь тяжкие, вместе с грешниками других народов будут наказываться в аду в течение года, а потом будут уничтожены.<sup>1633</sup> В вопросе о судьбе большинства израильтян, которые были «наполовину праведны, наполовину грешны», школы Гиллель и Шаммай расходились во мнениях. Представители школы Гиллель считали, что Бог по милости Своей пожелает вообще не посылать их в ад, в то время как представители школы Шаммай утверждали, что они попадут в ад, но потом будут прощены.<sup>1634</sup> Действительно, Бог

<sup>1626</sup> Ibid., 213.

<sup>1627</sup> Эта точка зрения не получила распространения благодаря труду Э.П.Сэндерса (E.P.Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* [Philadelphia, 1977]), трактующего иудаизм как «заветный номизм», т.е. законоцентричную систему, но в более широких рамках благодати завета. Иудаизм следует оценивать на основании трудового лучших представителей и его лучшего богословия. Не следует изображать его как религию праведности дел и превращать во врага Благой Вести. Если среди иудеев были плохо информированные законники, то есть они и среди христиан.

<sup>1628</sup> Ibid., 216.

<sup>1629</sup> J.Behm, *TDNT* 2:128-29.

<sup>1630</sup> G.F.Moore, *Judaism*, 2:16-21.

<sup>1631</sup> «Все израильтяне — сонаследники грядущего мира». См.: H.Danby, *The Mishnah* (1933), 397.

<sup>1632</sup> *Judaism*, 2:95. Краус истолковывает это высказывание в свете Сан. 6:2, где говорится, что и самые большие грешники будут сонаследниками грядущего мира, если раскаются в своем грехе. S.Krauss, *Die Mischna* (1933), IV, 4/5:264.

<sup>1633</sup> *Judaism*, 2:387.



дал Израиллю закон именно по доброте Своей, предоставив Своему народу возможность спасения, но само спасение зависит от добрых дел, в том числе — от доброго дела покаяния. Этот вывод подтверждается многочисленными ссылками в иудейских текстах на книги, в которых описываются добрые дела праведников;<sup>1635</sup> сокровищницы, в которых копятя добрые дела;<sup>1636</sup> весы, на которых взвешиваются заслуги и просчеты.<sup>1637</sup> Божья благодать гарантирует прощение раскаявшимся преступникам, но преданный человек, исполняющий закон, не нуждается в благодати, пока его исполняет.

В любом случае, ясно, что Павел, будучи иудеем, повиновался закону как номист. Он сам говорит, что был преданным иудеем, фарисеем, безусловно исполнявшим букву закона (Флп. 3:5-6). Его рвение распространялось не только на письменный закон, но и на устную фарисейскую традицию (Гал. 1:14).

Принимая во внимание эти вполне понятные заявления, мы не можем истолковывать Рим. 7 в автобиографическом контексте,<sup>1638</sup> как описание внутренней борьбы Павла, сеявшей в его душе смятение и разброд, заставлявшей его чувствовать себя нарушителем закона, не имеющим надежды.<sup>1639</sup> Фактически, ключ к пониманию представлений Павла о законе лежит в том, что сама его преданность закону была для него источником гордости (Флп. 3:4,7) и похвальбы (Рим. 2:13,23). Похвальба — противоположность веры (Рим. 4:2), потому что она свидетельствует о попытке достичь праведности своими силами, совершая добрые дела (Рим. 3:27), о стремлении к славе, а не к Богу; уповании не на Бога, а на себя. Человеческие гордость и похвальба — оскорбление для Бога, потому что только Он достоин славы, а люди не имеют права хвалиться (1 Кор. 1:29). Единственным объектом человеческой хвалы должен быть Сам Бог (1 Кор. 1:31; 2 Кор. 10:17).<sup>1640</sup>

Поразительно, что привело Павла к полной переоценке закона. Само ревностное исполнение им закона ослепило его и не позволило

<sup>1634</sup> Ibid., 2:318. Текст из Тосефты Санхедрин 13:3 и далее цитируется по: J. Bonsirven, *Palestinian Judaism*, 250.

<sup>1635</sup> 1 Ен. 47:3; 81:4; 89:61-70; 90:20; 98:7-8; 104:7; Апок. Вар. 24:1; 3 Езд. 6:20; Возн. Ис. 9:22; Юб. 30:22; Авод 3:17.

<sup>1636</sup> 3 Езд. 7:77; 8:33; Апок. Вар. 14:12; Пс. Сол. 9:9.

<sup>1637</sup> Зав. Ав. 13; 1 Ен. 41:1; 61:8; Пс. Сол. 5:6; Псикта 26. См.: J. Bonsirven, *Palestinian Judaism*, 239; F. Weber, *Jüdische Theologie* (1897), 279ff.

<sup>1638</sup> W. Gutbrod, *Bible Key Words: Law*, 119.

<sup>1639</sup> См. С.Н. Dodd, *The Meaning of Paul for Today* (1920), 71, 73. Другие сторонники автобиографического толкования Рим. 7: A. Deissmann, *Paul* (1926), 92ff.; W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), 24ff.; J. Klausner, *Paul* (1944), 498f.; A. С. Purdy, *IDB* 3:685, 692. J. Murray, *Romans* (1959), 1:255, считает, что любой нерожденный свыше человек убежден в своей греховности. J. Клох, «Romans», *IB* 9:499, полагает, что Павел описывает свой опыт в прошлом и настоящем.

<sup>1640</sup> О богословском значении похвальбы см.: R. Bultmann, *TDNT* 3:649; *Theology*, 1:242.

увидеть откровение Божьей праведности во Христе. То, что он, будучи иудеем, считал праведностью, теперь стало для него самой сутью греха, потому что его гордость от собственной праведности (Флп. 3:9) не позволила ему видеть Божье откровение праведности во Христе. Только божественное вмешательство на пути в Дамаск поколебало его гордость и дало ему возможность кротко принять праведность Бога.

### *Закон в мессианскую эпоху*

Многие особенности понимания закона Павлом не только не имеют параллелей в иудаизме, но отличаются от иудейской мысли настолько, что современные ученые-иудеи отказываются соглашаться с Павлом, заявлявшим, что он был палестинским рабби, и настаивают, что он воспитывался в диаспоре, получив искаженное представление об иудаизме.<sup>1641</sup> Напротив, Павел дает свежее христианское толкование иудаизма, которое понять можно только в свете его общей эсхатологической перспективы. С пришествием Христа началась мессианская эпоха. Во Христе «древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17). До того как Павел принял Христа, он понимал закон *kata sarka*, с человеческой точки зрения, согласно правилам старого века, и так же относился ко всей своей жизни вообще (2 Кор. 5:16). Рассматриваемый *kata sarka* закон был основой для добрых дел, которые вели к гордости и похвальбе. Рассматриваемый же *kata pneuma*, с точки зрения нового века во Христе, закон получал совершенно иную роль в искупительном замысле Бога. Пророки предсказали, что однажды Бог заключит новый завет со Своим народом, когда закон перестанет быть внешним, записанным кодексом, но будет запечатлен внутри людей, в их сердцах (Иер. 31:33). Обещание нового внутреннего измерения закона не означает полного отказа от закона Моисея. На основании таких ветхозаветных обетований иудеи спорили, какую роль будет играть закон в мессианскую эпоху и грядущем мире. Мур приходит к выводу, что в мессианскую эпоху закон подвергнется более тщательному изучению и лучше будет применяться, чем в этом мире; а в Веке Грядущем, хотя большая часть закона больше не будет применяться из-за изменившихся условий жизни на новой земле, закон продолжит выражать волю Божью, но учителем будет Сам Бог.<sup>1642</sup>

<sup>1641</sup> См.: C.G. Montefiore, *Judaism and St. Paul* (1914), 93; S. Sandmel, *A Jewish Understanding of the NT* (1956), 37-51; H.J. Schoeps, *Paul*, 198, 206, 218.

<sup>1642</sup> G.F. Moore, *Judaism*, 1:271f. См. также: W.D. Davies, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come* (1952), где приводятся свидетельства о том, что иудеи ожидали модификации Торы в мессианскую эпоху. Шепс цитирует раввинские высказывания о прекращении действия закона в мессианском Царстве как основание слов Павла об упразднении закона (*Paul*, 171-72). Однако эта точка зрения не была распространена среди иудеев, и Павел не говорит о полном упразднении закона. См. также: R.N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, 128-32.

С пришествием Христа настала новая эпоха, в которой закон играет новую, иную роль. Павел говорит о двух эрах действия закона и Благой Вести как о двух заветах. Ветхий завет — это завет «буквы» (*gramma*) и служение (*diakonia*) осуждения и погибели, в то время как новый завет — это завет Духа, служение жизни и праведности (2 Кор. 3:6 и далее). Здесь не следует видеть два способа толкования Писания: буквальный и духовный, или аллегорический. Речь идет о противопоставлении эпохи закона и Христа как эпох действия двух разных форм закона. При прежнем завете закон был письменным сводом внешних правил, объяснявшим людям волю Бога. Когда они не смогли ему соответствовать, они были приговорены к смерти. Из данного отрывка неясно, сохраняется ли закон при новом завете. Отличие нового века в том, что людям был дан Святой Дух, чтобы запечатлеть закон в их сердцах, как предрекал Иеремия, таким образом, теперь закон — уже не письменный свод внешних правил, а внутренняя, житнетворная сила, ведущая к праведности.<sup>1643</sup>

Большинство толкователей этого отрывка упускают из внимания, что Святой Дух — эсхатологический дар, поэтому весь отрывок имеет эсхатологическое значение. Новый век, т. е. век Христа и Духа, настал, исполнилось предсказание Иер. 31,<sup>1644</sup> хоть старый век и продолжается.

Во 2 Коринфянам ничего не говорится о продолжении действия закона, римлянам же Павел пишет: «*Telos gar nomou Christos eis dikaiosynēn panti tō pisteuonti*» («Потому что конец закона — Христос, к праведности всякого верующего», Рим. 10:4). Значение этого стиха можно передать двояко. «Христос — конец закона в целях праведности каждого верующего». То есть Христос положил конец закону, чтобы праведность основывалась только на вере и была доступна каждому. Или: «Христос — конец закона, потому что праведность — удел каждого верующего». То есть сам закон не упразднен, но больше не ведет к праведности, так как во Христе праведность достигается верой, а не делами.

Так как перед этим Павел противопоставлял праведность Божью праведности закона и сразу после говорит о праведности закона (Рим. 10:5), предпочтительнее второе прочтение.<sup>1645</sup> Павел не говорит, что закон отменен вообще, чтобы посредством его отмены верующие могли стать праведниками. (См. ниже, с. 586 и далее, о продолжении действия Закона.) Он утверждает, что закон больше не является для верующего путем к праведности. Это неверно с исторической точки

<sup>1643</sup>G. Schrenk in *TDNT* 1:765ff.

<sup>1644</sup>R. A. Harrisville, *The Concept of Newness in the NT* (1960), 60. Это признает также W. D. Davies, *Paul*, 225. Дейвис указывает, что в раввинском иудаизме этот момент обычно отсутствует.

<sup>1645</sup>R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, 144ff.

зрения; иудеи продолжали исполнять закон. Но это истинно с точки зрения *Heilsgeschichtlich* — для верующих.

Это истинно, потому что Христос — конец закона. *Telos* может обозначать как конец, так и цель, и здесь проявляются оба значения. Христос завершил эпоху закона, потому что исполнил все его требования.

Павел по-разному объясняет, как должен жить верующий в новом веке. Новый век — это век жизни; так как верующий отождествил себя со Христом в Его смерти и воскресении, он умер для прежней жизни, в том числе и для повиновения закону. Павел приводит в пример женщину, которая освобождается от мужа в момент его смерти, и говорит, что верующий, умирая вместе с Христом, подобным образом освобождается от закона (Рим. 7:4). Вот почему для служения Богу нам больше не обязательно выполнять письменный свод внешних правил, достаточно новой жизни в Духе (Рим. 7:6). Сам закон стал основанием для похвальбы, т.е. греха, и это убедило Павла в том, что он должен умереть для закона (Гал. 2:19).

В рассуждениях Павла возникает явное противоречие, когда он настаивает, с одной стороны, на том, что верующий больше не подчинен закону, но в то же время, согласно Книге Деяний, одобряет исполнение закона обращенными иудеями (Деян. 21:20 и далее) и даже подвергает Тимофею обрезанию, когда тот начинает свое служение с Павлом, потому что Тимофей по матери иудей (Деян. 16:3). Но и это противоречие соответствует эсхатологической перспективе Павла. Верующие пользуются во Христе свободой нового века, но живут они в настоящем, греховном веке. Закон с его обрядовыми требованиями принадлежит этому миру — старому порядку. Люди нового века должны относиться к старому не отрицательно, а нейтрально: «Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь», потому что обрезание принадлежит миру, а человек во Христе распят для мира (Гал. 6:15).

Следствием этого принципа можно считать то, что сам Павел соблюдал закон как иудей, когда находился среди иудеев (1 Кор. 9:20). Как христианин он больше не подчинялся закону, поэтому, когда того требовали обстоятельства и он находился среди язычников, он становился «как чуждый закона» (1 Кор. 9:21). Мы согласны, что такое поведение можно назвать непоследовательным; но сама эта непоследовательность основана на вполне последовательном применении глубокой богословской истины: христиане принадлежат двум мирам одновременно и имеют обязательства перед обоими.<sup>1646</sup>

<sup>1646</sup> R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, 245ff., приходит к похожему выводу на основании учения свободы у Павла.

### Закон как воля Божья

Павел нигде не говорит, что конец закона вызван его несовершенством. Закон остается законом Божиим (Рим. 7:22,25). Закон не греховен (Рим. 7:7), он свят, справедлив и благ (Рим. 7:12), потому что исходит от Бога («духовен», Рим. 7:14).

Здесь важно отметить, что Павел может судить о Законе с нескольких точек зрения. Греческое слово *nomos* — не эквивалент еврейского *tôrâ*. *Nomos* — это прежде всего «обычай», он исходит от человека. *Tôrâ* же — «наставление» и обозначает не только данное Богом законодательство, но и все Его учение. В самом широком плане — это все божественное откровение целиком.<sup>1647</sup> Под влиянием Ветхого Завета Павел использует слово *nomos* не только по отношению к законодательству — «закон заповедей» (Еф. 2:15), но, подобно *tôrâ*, относится и к тем частям Ветхого Завета, в которых нет собственно законов.<sup>1648</sup> В других местах Павел употребляет слово *nomos* по-гречески, для обозначения принципа (Рим. 3:27; 7:23,25; 8:2).<sup>1649</sup>

Таким образом, мы вполне понимаем, как Павел может выражать иудейскую точку зрения о законе — правилах жизни, которым он следовал безупречно, как фарисей (Флп. 3:6). Такое толкование привело его к гордости и похвальбе своими праведными достижениями. В то же время у закона есть и более серьезные требования, потому что он выражает Божию волю вообще. Сам закон — свидетельство о праведности Бога (Рим. 3:21). Требования закона таковы, что только любовь способна им соответствовать (Рим. 13:8).

Когда Павел говорит, что «плотские помышления [суть] вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут» (Рим. 8:7), он говорит не просто о выполнении правил. Враждебность к Богу — это на самом деле отвержение закона Божьего, который требует не только внешнего повиновения, но кроткого и покорного сердца. Проблема Израиля была связана именно с этим. Согласно «закону праведности», т. е. закону, который оправдывает людей перед Богом, им не удалось достичь этой праведности, потому что они отказались подчиниться Божьей праведности веры, а вместо этого стали стремиться к праведности дел, которая на самом деле вовсе не праведность (Рим. 9:31-32; 10:1-2). Человеческая праведность, которая достигается через дела (Флп. 3:9), — отрицание подлинной праведности; это «своя праведность» (Флп. 3:9), т. е. основание для похвальбы (Рим. 2:23; Еф. 2:9); а похвальба по сути своей — грех, потому что это превознесение себя над Богом. Похвальба собственной праведностью приравнивается к вере в плоть (Флп. 3:3). Формальная праведность

<sup>1647</sup> Н. Kleinknecht, *Bible Key Words: Law*, 46.

<sup>1648</sup> В Рим. 3:10-18 отрывки из Исаии и Псалтири цитируются как выражение *nomos* (Рим. 3:19). В 1 Кор. 14:21 как *nomos* упоминается Ис. 28:11.

<sup>1649</sup> С. Н. Dodd, «The Law», in *The Bible and the Greeks* (1935), 25-41.

ведет к этой греховной, эгоистичной гордости, препятствуя подлинной праведности, которой требует Бог. Когда иудеи хвалятся законом и превозносят себя над теми, у кого закона нет, они самим этим фактом демонстрируют, что неправедны (Рим. 2:17-21). То, что они судят других, делает их грешниками (Рим. 2:1). Грех — это человеческие амбиции, которые занимают место Бога и начинают управлять человеком. Судьи грешны, когда считают, что имеют право осуждать своих собратьев.<sup>1650</sup> Когда Павел обвиняет иудеев в непоследовательности за нарушение как раз тех пунктов закона, на основании которых они обвиняют других, — за воровство, прелюбодеяние, храмовые хищения, — вероятнее всего, он исходит из направленности закона на внутреннюю праведность помыслов, ибо такое преступное поведение было не характерно для иудеев I века, уважаемых язычниками за высокоморальный образ жизни. Должно быть, Павел говорит о лишении Бога тех почестей, которых Он достоин; о духовном прелюбодеянии и оскорблении Бога тем, что иудеи превозносят себя как судей и господ над другими людьми (Рим. 2:17 и далее).<sup>1651</sup> Непосредственно после этого Павел говорит, что обрезание — символ соблюдения закона вообще — должно происходить в сердце, а не во плоти, и что быть истинным иудеем значит отличаться правильным отношением к Богу (Рим. 2:25-29).

Если, таким образом, закон воплощает в себе волю Бога вообще, получается, что полное соблюдение закона действительно ведет к жизни (Рим. 7:10). Те, кто верен закону, будут оправданы (Рим. 2:13). Но здесь Павел идет дальше иудеев. В иудаизме спасение основывалось на соблюдении закона, но признавалось, что большинство людей на самом деле его не соблюдает. Поэтому приходилось дополнять учение о спасении посредством повиновения закону учением о прощении и покаянии, в котором Бог в Своей милости дарует спасение тем, кто отчасти праведен, а отчасти — грешен. (См. выше, с. 575.)

Павел считает, что думать так — значит признавать два противоположных принципа: дел и благодати. Поэтому он настаивает на том, что было бы неприемлемо для иудейского раввина,<sup>1652</sup> а именно: если праведность — это исполнение закона, то оно должно быть совершенным, без малейшей погрешности. Человек, подчиняющийся закону, должен соблюдать *весь* закон (Гал. 5:3). Тот, кто не соблюдает *всего*, написанного в законе, проклят (Гал. 3:10). Павел согласился бы со словами Иакова, что тот, кто соблюдает весь закон, но грешен в чем-то одном, виновен как нарушитель закона и подлежит осуждению (Иак. 2:11).

<sup>1650</sup>С.К. Barrett, *The Epistle of the Romans* (1957), 44.

<sup>1651</sup>*Ibid.*, 56ff. См.: сходное толкование в: L. Goppelt, *Jesus, Paul and Judaism* (1964), 137.

<sup>1652</sup>G. F. Moore, *Judaism*, 3:150-51.

Проблема совершенного исполнения закона в особенности усложняется, когда речь идет не просто о соблюдении внешних правил. Это становится ясно, когда Павел говорит: человек может подвергнуться обрезанию, но не соблюсти закона (Рим. 2:25). На первый взгляд это высказывание не имеет смысла, потому что сам акт обрезания — акт покорности закону. Но далее Павел говорит, что подлинное обрезание происходит в сердце человека, оно не является внешним и физическим (Рим. 2:28-29), и отсюда следует, что «исполнять закон значит не просто соблюдать точные предписания, зафиксированные в Пятикнижии, но поддерживать определенные отношения с Богом, на которые указывает закон; в конечном итоге, это вопрос не формальной покорности, но веры».<sup>1653</sup>

### *Несостоятельность закона*

Хотя закон для Павла остается праведным и святым выражением воли Божьей, ему не удалось сделать людей праведными перед Богом. Человек не может оправдаться делами закона (Гал. 2:16). Фактически, никакой закон не может сделать человека праведным перед Богом (Гал. 3:21). Причина этой неудачи двоякая.

Самая главная причина — слабость и греховность людей, которая делает их неспособными исполнять требования закона. Состояние человеческого сердца таково, что никакой закон ему не поможет. Слабость плоти (Рим. 8:3) и греховность человеческой природы (Рим. 7:23) законом не изменить. Павел не согласился бы с представлением некоторых раввинов о том, что закон способен преодолеть человеческие дурные наклонности.<sup>1654</sup>

Закон не может сделать грешников праведниками, потому что он — внешний свод правил, в то время как грешные сердца нуждаются во внутреннем преображении. Закон — это всего лишь свод правил, а не жизнь, которую дает Дух Святой (Рим. 7:6). Вот в чем разница между Ветхим и Новым Заветами. Старый завет закона представляет собой каменные скрижали, запечатлевшие волю Божью, но грешным людям эти скрижали не дают силы, способной исполнить эту волю. Вот почему письменный закон, хоть он и славен, ведет грешников только к осуждению и гибели. «Буква убивает», в то время как людям нужна жизнь (2 Кор. 3:6).

### *Переосмысление закона*

Говоря о неспособности закона, в отличие от деяний Христа, дать ему знание о праведности Божьей, Павел по-новому истолковывает роль закона в искупительном замысле Бога вообще. Во-первых, он объясняет, что закон не ведет ко спасению, показывая, что у Бога не было таких намерений. Закон вторичен по отношению к обетовани-

<sup>1653</sup> С.К. Barrett, *Romans*, 58.

<sup>1654</sup> G.F. Moore, *Judaism*, 1:491.

ям, и Божий путь к спасению — вера, которую мы обретаем в обетованиях.

Галатам Павел пишет, что Бог заключил завет с Авраамом задолго до того, как дал закон Моисею (Гал. 3:15-18). С помощью игры слов (*diathēkē* обозначает как завещание, так и завет) Павел указывает, что как нельзя оспорить, изменить или снабдить добавлениями заверенное завещание человека, так и обещание, данное Богом Аврааму, не было отменено законом, данным позже.<sup>1655</sup> А так как завет с Авраамом был обетованием, возможность праведности дел исключается, ибо обетование и закон исключают друг друга. Обещание перестает быть обещанием, когда имеет что-то общее с законом.<sup>1656</sup>

Эта идея далее в Римлянам подкрепляется доводом, что у Авраама не было закона, но вера его вменилась ему в праведность (Рим. 4:1-5). Павел указывает, что эта праведность была достигнута через веру еще до знамения об обрезании. Таким образом, истинное значение обрезания относится не к закону, но является признаком и символом оправдывающей веры (Рим. 4:9-12).

Современных исследователей Павла и иудаизма разочаровывает, что Павел не разработал последовательной схемы отношений между заветом и законом. Так, слово *diathēkē* он использует по отношению к завету-обетованию, заключенному с Авраамом (Гал. 3), но также и по отношению к завету закона (2 Кор. 3:14) и завету Христа. Мы можем быть уверены, что когда Павел называет закон служением смерти, он не имеет в виду, что все, кто жил при законе ветхого завета, были обречены на смерть. Напротив, ход мыслей в Гал. 3 и Рим. 4 показывает нам, что все израильтяне, верившие в Божий завет с Авраамом и не полагавшиеся на закон как путь к спасению делами, могут быть уверены в своем спасении. Это становится в особенности ясно в случае с Давидом, который, хоть и жил по закону, провозглашал благословение тому, кого Бог считает праведным независимо от дел (Рим. 4:6-7). Когда Павел говорит о *пришествии* веры (Гал. 3:25), он не имеет в виду, что раньше никто не испытывал этой спасительной веры. Напротив, для Павла первым верующим был Авраам; но закон, став основанием человеческой праведности и похвалы, мог препятствовать ей.

Если спасение обретается посредством веры в обещание, а не посредством закона, то какова роль закона в искупительном замысле Бога? Отвечая на этот вопрос, Павел приходит к совершенно новому и неприемлемому для иудеев выводу.<sup>1657</sup> Закон был добавлен (*parei-sēlthen*) не для спасения людей от грехов, но затем, чтобы показать им, в чем заключается грех (Рим. 3:20; 5:13,20; Гал. 3:19). Провоз-

<sup>1655</sup> J. Behm, *TDNT* 2:129.

<sup>1656</sup> J. Schniewind, *TDNT* 2:582.

<sup>1657</sup> H. J. Schoeps, *Paul*, 174, 183. Однако это переосмысление вызвано христианской точкой зрения, а не эллинистической философией, как считает Шепс.



глашая волю Бога и показывая, что Он запрещает, закон показывает, что такое грех. Запрещая зависть, он показывает, что зависть — грех (Рим. 7:7). Итак, сила греха — закон (1 Кор. 15:56), потому что только в законе дается четкое определение греха. Высказывания о том, что закон ведет к росту греха (Рим. 5:20), не означают, что закон действительно порождает грех и делает человечество более греховным, чем если бы его не было. Сам по себе закон не греховен и не ведет ко греху (Рим. 7:7). Напротив, закон показывает человеку его истинное положение, его ответственность перед Богом как грешника (Рим. 3:19).

Таким образом, закон — это орудие осуждения (Рим. 5:13), гнева (Рим. 4:15) и смерти (Рим. 7:19; 2 Кор. 3:6). Не сам закон порождает эту трагическую ситуацию; греховность человечества делает закон орудием смерти (Рим. 7:13). Служение закона может быть названо служением смерти (2 Кор. 3:7), рабством мира (Гал. 4:1-10), заветом рабства (Гал. 4:21-31), периодом детства, когда человек не способен действовать самостоятельно (Гал. 3:23-26).<sup>1658</sup>

Без сомнения, Павел не имеет в виду, что все, кто жил в период между Моисеем и Христом, обречены на грех и смерть, и что до Христа спасения не было. Его ссылка на Давида (Рим. 4:6-8) свидетельствует об обратном. Обетования были даны раньше закона, действовали до него и действуют после своего исполнения во Христе. Павел не хочет также сказать, что такова была его жизнь, когда он был иудеем и исполнял закон. Таково его понимание истинного значения закона, вне зависимости от обетований. Павел в посланиях к римлянам и галатам не собирается научить иудеев, как им следует понимать закон; он объясняет обращенным язычникам, не связанным с законом национальными узами в отличие от обращенных иудеев, чтобы они не подменяли спасения благодатью спасением делами.<sup>1659</sup>

С такой же, христианской, точки зрения надо рассматривать спорный отрывок в Рим. 7:13-25. Очень трудно принять здесь автобиографическое толкование, в свете собственных отзывов Павла о своей жизни как иудея в Гал. 1:14 и Флп. 3:5-7. (Об этом толковании см. выше, с. 432 и далее.) Не менее трудно нам будет объяснить этот отрывок, если видеть в нем опыт христианина-неудачника, который продолжает уповать на плоть, в отличие от успешного христианина, научившегося полагаться на Духа (Рим. 8).<sup>1660</sup> Павла в этом отрывке

<sup>1658</sup> Эти стихи описывают незрелое состояние и зависимость, в отличие от зрелости и свободы. *Eis Christon* (Гал. 3:24) должно переводиться как «до пришествия Христа» (RSV), а не «ведет нас ко Христу» (KJV).

<sup>1659</sup> L. Goppelt, *Jesus, Paul and Judaism*, 147. См. также G. F. Moore, *Judaism*, 3:151.

<sup>1660</sup> W. Sanday and A. C. Headlam, *Romans* (1896), 184ff.; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man* (1956), 212. C. L. Mitton, «Romans VII Reconsidered», *ET* 65 (1953/54), 78ff., 99ff., 132ff., считает, что речь идет о христианине, который отпадает от веры и начинает полагаться на закон. F. F. Bruce, *Romans* (1963), 150, говорит о христианине, который живет одновременно в двух веках.

волнует не жизнь по плоти, а природа закона. «Неужели [от] закона грех?» (Рим. 7:7). Нет, потому что грех коренится в самом человечестве, тогда как святой закон изобличает грех, тем самым превращаясь в орудие смерти. Но к смерти ведет сам грех, а не закон (Рим. 7:10-11).

Эта тема дальше развивается в Рим. 7:13-24. Вся глава отражает христианское понимание борьбы человечества за соблюдение закона, осознана она или нет. Как фарисей Савл был полностью удовлетворен своим исполнением закона, и это стало для него поводом для гордости и похвалы. Но, став христианином, Павел понимает, как ошибался, неправильно используя закон. Только в свете своей жизни во Христе он смог понять, каким на самом деле было его положение по закону; и только как христианин он понял, почему закон действительно может привести человека только к осуждению, хоть сам он свят, справедлив и благ. Дело не в грешной природе закона, но в греховности человечества. Таким образом, в Рим. 7 описывается существование под властью закона, истолкованное с христианской точки зрения.<sup>1661</sup> Воля Божья — наслаждение для человека, который желает исполнить высшие требования закона, любить Бога и ближнего своего. Вспоминая свою собственную жизнь как иудея, исполнявшего закон, Павел понимает, вопреки своей прежней уверенности, что не исполнял закона. Так как плоть его была греховна, он был не способен соответствовать праведным требованиям Бога, потому что закон требовал не только внешнего блага, формальной покорности, но и подлинной праведности перед Богом.<sup>1662</sup> А человек не способен на это — настолько, что все совершаемое через человеческую волю — грех, и грех управляет его жизнью (Рим. 7:17,20). Свобода от этих уз греха и смерти обретается только через Иисуса Христа.

### *Продолжение действия закона*

Христос, исполнив данные Аврааму обещания, положил конец эпохе закона и начал новый век, век Христа, который ознаменовал свободу от рабства и конец закона для верующего. Но для нас ясно, что Павел относится к закону как к святому, благому и справедливому и не считает его совершенно упраздненным. Закон остается выражением Божьей воли.

<sup>1661</sup> С этим соглашается J. Denney, *Romans: Expositor's Greek Testament*, 3:639. Самый важный труд на эту тему сегодня: W.G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (1929), с ним согласно большинство немецких ученых. См. ссылки в: Kümmel, *Man in the NT* (1963), 51f. Читайте также: С.К. Barrett, *Romans*, 140, 152; L. Goppelt, *Jesus, Paul and Judaism*, 146. R.N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, 114ff., называет это толкование «воплем души... духовно восприимчивого человека».

<sup>1662</sup> R. Bultmann, «Romans 7 and the Anthropology of Paul», in *Existence and Faith*, ed. S. Ogden (1960), 145ff.

Это очевидно из частого упоминания им о том, что искупление во Христе дает верующим способности в определенном смысле реально исполнять закон. Во Христе Бог совершил то, чего закон сделать не смог, а именно: осудил грех во плоти, чтобы те, кто ходит путями Духа, могли исполнить справедливые требования закона (Рим. 8:3-4). Здесь налицо парадокс: освобожденные от закона, мы можем его выполнять (Рим. 3:31). Очевидно, что новая жизнь во Христе дает христианину силы соблюдать закон не как свод внешних правил, но как высшие Божьи требования, на что сам закон как письменный свод правил не был способен. Итак, Павел повторяет, что христианская этика любви, дар Святого Духа (1 Кор. 13; Гал. 5:22), является исполнением закона. Весь закон можно свести к одной фразе: «Люби ближнего твоего, как самого себя» (Гал. 5:14). Вместо письменного свода правил теперь — закон Христа. Этот «новый закон» — не конкретные правила, он больше, чем законодательство. Набор правил никогда не научит человека принимать на себя бремя другого (Гал. 6:2); на это способна только любовь. Закон Христа, закон любви — это исполнение закона. Любовь не прелюбодействует, не лжет, не ворует, не завидует, не делает ничего дурного ближнему (Рим. 12:8-10).

Вероятно, Павел говорит о том же самом законе Христа, когда объясняет свое личное отношение к закону. Как человек во Христе, он больше не подчиняется закону, поэтому может проповедовать язычникам, словно сам он — язычник, чуждый закону (*anomos*). Однако от этого он становится не антиномистом (*anomos theou*), но *ennomos Christou* — «подчиненным закону Христа». <sup>1663</sup> Движимый любовью, он готов служить всем людям, неся им Благою Весть. <sup>1664</sup>

Продолжение действия закона следует также из того, что Павел указывает на конкретные заповеди закона как нормы христианского поведения. Он упоминает несколько правил (*entolai*) из десяти заповедей, которые исполняются благодаря любви (Рим. 13:8-10). Его ссылка на «любую другую заповедь» указывает на все остальные заповеди закона, связанные с отношением к ближнему. Но именно определение закона как *entolai* говорит о его внешнем характере. Опять же, Павел цитирует заповедь любви к отцу и матери как первую заповедь с обетованием (Еф. 6:2). Понятно, что Закон продолжает быть выражением воли Бога, связанной с нашим поведением, и касается это даже тех, кто больше не подчинен закону.

<sup>1663</sup> BAGD, 267.

<sup>1664</sup> С. Н. Dodd, «Enomos Christou», in *More New Testament Studies* (1968), 134-48, а вслед за ним R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, 183-90, считают, что закон Христа — это не закон любви, но совокупность высказываний Иисуса из предания, создающих основу христианского поведения. Существование такого предания доказано, но мы не согласны, что «закон Христа» — это именно предание, которое представляет собой новый закон христианского общества.

Поэтому вполне понятно, что закон продолжает действовать, но как этические, а не обрядовые нормы. «Обрезание ничто и необрезание ничто, но [все] — в соблюдении заповедей Божиих» (1 Кор. 7:19). Большинство исследователей богословия Павла подчеркивают, что Павел не проводит четкого разграничения между этической и церемониальной сторонами закона. Это так; но подспудно такое разграничение все равно проводится, и его нужно акцентировать. Хотя обрезание — заповедь Божья и часть закона, Павел рассматривает его отдельно от заповедей, т.е. разделяет этическую и церемониальную стороны — вечное и временное. Итак, он может рекомендовать язычникам *entolai theou* и столь же непреклонно отвергать церемониальные *entolai*, такие как обрезание, правила питания, праздники и даже соблюдение субботы (Кол. 2:16), ибо это — лишь тень той реальности, которая пришла к нам во Христе.

Таким образом, Христос положил конец закону как пути к праведности и церемониальному своду правил; но закон как выражение воли Божьей вечен; человек, в котором пребывает Святой Дух, надеясь его любовью, способен соблюсти закон так, как люди, жившие по закону, сделать этого не могли.

## 37. Жизнь христианина

**Литература:** C. H. Dodd, «The Ethics of the Pauline Epistles», in *The Evolution of Ethics*, ed. E. H. Sneath (1927); M. S. Enslin, *The Ethics of Paul* (1930); C. A. A. Scott, *NT Ethics* (1930); F. V. Filson, *St. Paul's Conception of Recompense* (1931); E. H. Wahlstrom, *The New Life in Christ* (1950); W. A. Beardslee, *Human Achievement and Divine Vocation in the Message of Paul* (1961); R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT* (1965); R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ* (1967), 77-83; C. F. D. Moule, «Obligation in the Ethic of Paul», in *Christian History and Interpretation*, ed. J. Knox, W. Farmer, et al. (1967), 389-406; V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (1968) — with extensive bibliography; idem. *The Love Command in the NT* (1972); E. Schweizer, «Traditional Ethical Patterns in the Pauline and Post-Pauline Letters and Their Development (Lists of Vices and House-Tables)», in *Text and Interpretation*, ed. E. Best (1979), 195-209; L. E. Keck, «The Law and "the Law of Sin and Death" (Rom. 8:1-4): Reflections on the Spirit and Ethics in Paul», in *The Divine Helmsman*, ed. J. Crenshaw (1980), 41-57; J. D. G. Dunn, «Salvation Proclaimed, 6: Rom 6:1-11: Dead and Alive», *ET* 93 (1982), 259-64; P. Perkins, «Paul and Ethics», *Int* 38 (1984), 268-80; S. Westerholm, «Letter and Spirit: The Foundation of Pauline Ethics», *NTS* 30 (1984), 229-48; M. D. Hooker, «Interchange in Christ and Ethics», *JSNT* 25 (1985), 3-17; R. B. Hays, «Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ», *CBQ* 49 (1987), 268-90; R. Banks, «"Walking" as a Metaphor of the Christian Life: The Origins of a Significant Pauline Usage», in *Perspectives on Language and Text*, ed. E. Conrad and E. Newing (1987), 303-13; W. Schrage, *The Ethics of the NT* (1988); J. M. Gundry Volf, *Paul and Perseverance: Staying In and Falling Away* (1990); V. P. Furnish, «Belonging to Christ: A Paradigm of Ethics in First Corinthians», *Int* 44 (1990), 145-57; W. A. Meeks, «The Circle of Reference in Pauline Morality», in *Greeks, Romans and Christians*, ed. D. Balch (1990), 305-17; E. Lohse, *Theological Ethics of the NT* (1991).

Мы уже говорили, что думал Павел о положении человека во Христе. Сейчас мы хотим задать вопрос, как представлял себе Павел христианский образ жизни, поведение христианина и христианскую этику. Как он представлял себе благую жизнь? Как новая жизнь во Христе должна проявляться на практике?

Мы говорим об «этике» в самом широком смысле слова, куда входит личностная составляющая поведения христианина и его социальные аспекты.

Когда ищешь у Павла ответ на этот вопрос, сразу же становится очевидно, что этической системы у него нет. Это легко продемонстрировать, выборочно посмотрев, какие добродетели он перечисляет. «Плоды Духа» в Гал. 5:22-23 часто воспринимаются как норматив-

ное представление Павла о том, что такое христианский образ жизни, но сравните этот список с Флп. 4:8 и Кол. 3:12-15.<sup>1665</sup> Список в Послании к филиппийцам и другие два не пересекаются; и только четыре добродетели упоминаются больше одного раза: любовь, доброта, кротость и долготерпение. Эти списки — не формальная этика и не образец поведения, к которому должен стремиться каждый христианин.<sup>1666</sup> Просто Павел по-разному рассматривает определенные исторические ситуации, объясняя, как должна проявляться новая жизнь во Христе.

### Источники

С проблемой природы этики Павла тесно связана проблема источников, на которые он опирался, и влияний, сказавшихся на его представлении о поведении христиан. Маловероятно, чтобы он разработал ее сам или получил в результате божественного откровения. Напротив, здесь можно выявить разные влияния, которые весьма трудно разграничить.<sup>1667</sup> Нам кажется несомненным, что одно из наиболее сильных влияний — Ветхий Завет. Хотя Павел категорически утверждает, что для тех, кто во Христе, наступил конец закона (Рим. 10:4), он все-таки считает Ветхий Завет откровением воли Божьей. (См. выше, с. 463 и далее.) Несколько конкретных примеров из десяти заповедей он упоминает как правила, которые христианин выполняет по любви (Рим. 13:8-10). Заповедь любить отца и мать он называет нормой христианского поведения (Еф. 6:2). Будучи христианином, он продолжает считать Ветхий Завет книгой, «написанной нам в наставление» (Рим. 15:4). Однако следует отметить, что Павел нигде не цитирует Ветхий Завет дословно как норму этического поведения. «У нас нет свидетельств того, что апостол считал эту книгу источником подробных моральных наставлений или даже учебником этических норм».<sup>1668</sup> Он нигде не пытается возвести этические и моральные учения Ветхого Завета в норму или истолковывать их формально. Никакого прямого влияния литературы, написанной в период между двумя заветами, не выявлено.

Некоторые ученые находят у Павла сильное раввинское влияние. Так, У.Д. Дейвис полагает, что Павел желал представить себя как «христианского рабби», учителя новой Торы.<sup>1669</sup> Нам следует ожидать, что у Павла присутствуют какие-то раввинские влияния, но было бы слишком смело видеть в нем сознательного носителя и тол-

<sup>1665</sup> L. Dewar, *NT Ethics* (1949), 143.

<sup>1666</sup> V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (1968), 87.

<sup>1667</sup> См., в частности, V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, часть первая; M. Enslin, *The Ethics of Paul* (1930), часть первая.

<sup>1668</sup> V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 33.

<sup>1669</sup> W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), 45.

кователя этой традиции или утверждать, что его этическое учение представляет собой переформулировку раввинских материалов.<sup>1670</sup>

В терминологии и стиле Павла явно прослеживается влияние эллинизма.<sup>1671</sup> Один раз Павел цитирует греческую поговорку: «Худые сообщества развращают добрые нравы» (1 Кор. 15:33), но это не доказывает какую-либо литературную преемственность. Греческое влияние заметно в использовании Павлом военных (2 Кор. 10:3 и далее; 1 Фес. 5:8), спортивных метафор (1 Кор. 9:25) или выражений типа «как подобает» (Флм. 8; Кол. 3:18; Еф. 4:5), «как кажется» (Еф. 5:3), «что постыдно» (Еф. 5:12), а в особенности — в списке добродетелей в Флп. 4:8. Слова «любезно» (*prospilēs*), «достопавно» (*euphēmos*), «добродетель» (*aretē*, что означает моральное превосходство) и «похвала» (*epainos*) взяты из эллинистического этического словаря. Мы не сомневаемся, что эти выражения Павел почерпнул из философии эллинизма того времени, но использует он их не так, как греки. Он не стремится изобразить идеал человека; его интересует новая жизнь во Христе и ее проявления. Так, он использует два распространенных эллинистических понятия: «свобода» (*eleutheria*) и «довольство» (*autarkeia*), но придает им совершенно другое значение. Свободный человек — раб Христа, а довольство — не самодостаточность, а умение довольствоваться тем, что дает для жизни Бог.

Влияние эллинистической мысли проявляется в двух конкретных моментах. Павел часто упоминает совесть (*syneidēsis*; одиннадцать раз в посланиях к коринфянам). Здесь важно то, что в еврейском языке такого слова не было. С тем же значением, что у Павла, оно появляется в Септуагинте единственный раз — в Прем. Сол. 17:10, под влиянием греческой философии. Совесть для Павла, как и для эллинистического мира, — способность каждого отдельного человека оценивать свои действия.<sup>1672</sup> Но Павел не воспринимает совесть как авторитетного руководителя моральных поступков или норму поведения. Совесть подсказывает человеку, что хорошо, что плохо; но на нее нельзя уповать как на конечную инстанцию.<sup>1673</sup>

Другой характерный термин эллинистической философии — «природа» (*physis*). Павел утверждает, что язычники, у которых нет закона Божьего, «по природе» делают то, чего требует закон (Рим. 2:14). Некоторые ученые полагают, что это соображение взято из древнегреческой философии.<sup>1674</sup> Хотя сам термин, вероятно, заимст-

<sup>1670</sup>V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 42.

<sup>1671</sup>См. *ibid.*, 45-49; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT* (1965), 303-6. О попытках проследить прямое литературное влияние древнегреческих писателей см.: V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 45. О параллелях со стоицизмом см.: J. B. Lightfoot, «St. Paul and Seneca», *Philippians* (1878), 270ff.

<sup>1672</sup>См. V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 229. См. также: R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT*, 287ff.; C. A. Pierce, *Conscience in the NT* (1955); W. D. Davies, *IDB* 1:671-76.

<sup>1673</sup>R. Bultmann, *Theology of the NT* (1951), 1:218.

вован из древнегреческой философии, Павел использует его в другом значении. Он думает не об универсальном законе природы, неотъемлемо свойственном человеку, но о Боге Творце, Который вложил в человека знание о добре и зле. Когда человек следует своей совести, он «по природе», т. е. инстинктивно, поступает праведно. Павел, однако, взывает к природе и совести не для того, чтобы объяснить: люди обладают внутренним этическим наставником. Он скорее говорит о том, что даже люди, не имеющие закона, обладают внутренним пониманием добра и зла, но им не удалось следовать этому озарению, как иудеям не удалось исполнять закон.

Другой важный источник этического учения Павла — учение Иисуса. Некоторые ученые полагают, что этика Павла в своей основе представляет собой новое истолкование этического учения Иисуса для совершенно иной среды,<sup>1675</sup> другие же говорят, что этика Павла представляет собой радикальное искажение учения Иисуса.<sup>1676</sup> Это непростой вопрос. Несколько раз Павел взывает непосредственно к авторитету Господа: когда речь идет о проблеме развода (1 Кор. 7:10-11), поддержке христианских служителей (1 Кор. 9:14), соблюдении вечера Господней (1 Кор. 11:22 и далее), пришествии Господа (1 Фес. 4:15) и в общем плане (1 Кор. 14:37). В других местах Павел явно вторит учению Иисуса, не ссылаясь на него: Рим. 12:14 = Мф. 5:44; Рим. 12:17 = Мф. 5:39 и далее; Рим. 13:7 = Мф. 22:15-22; Рим. 14:13-14 = Лк. 17:1-2; Рим. 14:14 = Мк. 7:15; 1 Фес. 5:2 = Мф. 24:34; 1 Фес. 5:13 = Мк. 9:50; 1 Фес. 5:15 — Мф. 5:39-47. Из этих мест понятно, что Павел знал суть этического учения Иисуса. Его заявление об отсутствии у него указаний от Господа по поводу холостяков (1 Кор. 7:25) подтверждает это. То, что он всегда старается разграничивать его собственное мнение и слово Господа (1 Кор. 7:12), подкрепляет этот вывод.

Поразительно, однако, что Павел ссылается на этическое учение Иисуса весьма нечасто и еще реже непосредственно цитирует Его. «Мы немного удивлены, что учение земного Иисуса — по крайней мере, нам так представляется — играет в конкретных этических наставлениях Павла не столь жизненно важную роль, как Ветхий Завет».<sup>1677</sup> Более того, Павел нигде не говорит об Иисусе как учителе, а о Его последователях — как учениках.

Некоторые исследователи считают, что упоминание Павла о «законе Христа» (Гал. 6:2) отражает более или менее фиксированное предание, исходящее от Иисуса;<sup>1678</sup> а когда Павел утверждает, что

<sup>1674</sup>Список литературы см.: M. Enslin, *The Ethics of St. Paul*, 102ff.; V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 49.

<sup>1675</sup>C. A. A. Scott, *NT Ethics* (1930).

<sup>1676</sup>J. Knox, *The Ethics of Jesus and the Teaching of the Church* (1961).

<sup>1677</sup>V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 55.

<sup>1678</sup>W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1953), 136ff.; *IDB* 2:175. О существовании



«подзаконен Христу» (*ennomos Christou*, 1 Кор. 9:21), он имеет в виду, что связан этической традицией, исходящей от Иисуса.<sup>1679</sup> Трудно согласиться с этим выводом.<sup>1680</sup> У нас нет никаких доказательств того, что Павел полностью знал все этическое предание, исходящее от Иисуса. Скорее, закон Христа — это закон любви, который, по словам Иисуса, воплощает в себе весь ветхозаветный закон (Мф. 22:40).<sup>1681</sup>

На основании данного обзора источников этической мысли Павла можно сделать несколько выводов. Понятно, что Павел не против номизма. Он не пытается заменить ветхозаветный закон новым христианским сводом этических правил. С другой стороны, он придерживается ряда твердых убеждений по поводу правильного христианского поведения. Источники его этических воззрений сложны. Его мысль основывается на Ветхом Завете. Он, не колеблясь, пользуется эллинистическими понятиями, но они всегда истолковываются в контексте новой жизни во Христе. Павел использует все известные ему этические представления, чтобы выразить свое понимание того, как должен жить христианин.

### Мотивация

Какой должна быть мотивация христианского образа жизни?<sup>1682</sup> Обычно считается, что самый главный фактор — это **пребывание в верующем Святого Духа**. Говорят, Павел учил, что «Святой Дух воздействует на сердце человека, наставляя его этически, и человек под влиянием Духа знает внутри себя, какова воля Бога, и становится способен исполнить ее...»<sup>1683</sup> Маршалл идет дальше, утверждая: Павел понимал, что зрелых христиан очень мало, а большинство их — еще младенцы. Но такая точка зрения вводит нас в заблуждение, потому что Павел говорит не только о пребывании Духа в нас как мотивирующей силе, но и о других принципах. Более того, не вполне понятно, до какой степени, по мнению Павла, Дух наделяет верующих интуитивным пониманием добра; и мы увидим, что учение о пребывании Духа в верующем воспринимается не как спонтанно воздействующая внутренняя сила, но как противоречие между индикативом и императивом. Отсюда нельзя с очевидностью заключить, что Дух воспринимается как самый важный мотивирующий момент.

допавловской устной *didachē* см.: D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), 207f.

<sup>1679</sup> C. H. Dodd, «*Ennomos Christou*», in *Studia Paulina* (1953), 96ff.

<sup>1680</sup> См. его критику в: V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 56-65.

<sup>1681</sup> См. *ibid.*, 64 и ссылки.

<sup>1682</sup> Некоторые из ранее выраженных точек зрения см.: M. E. Andrews, «The Problem of Motive in the Ethics of Paul», *JR* 13 (1933), 200-215; C. A. A. Scott, *NT Ethics*, ch. 4.

<sup>1683</sup> L. H. Marshall, *The Challenge of NT Ethics* (1947), 220. Уэлстром считает, что пребывание Христа внутри христианина позволяет ему узнать, что в его поведении хорошо, а что плохо. См.: E. H. Wahlstrom, *The New Life in Christ* (1950), 152.

Иногда Павел взывает просто к разуму и здравому смыслу.<sup>1684</sup> Пьянство — это преступление и погибель (Еф. 5:18). Христианин должен жить так, чтобы окружающие его уважали (1 Фес. 4:12), относились к нему с одобрением (Рим. 14:18). Христиане должны избегать всего постыдного (Еф. 5:12). Весьма характерен список добродетелей в Флп. 4:8-9 — здесь Павел взывает к здравому смыслу читателей.

Но все эти мотивы — второстепенны; важнее всего мотивация богословская. Павел иногда думает о подражании Христу, но открыто упоминает о нем только один раз. Фессалоникийцы стали «подражателями нам и Господу» (1 Фес. 1:6). Но акцент ставится на другом — они приняли Благоую Весть «при многих скорбях». Та же самая идея встречается в 1 Коринфянам: «Будьте подражателями мне, как я Христу» (1 Кор. 11:1). Контекст этого *imitatio Christi* — жертвенное служение. Павел не преследует собственных целей, но стремится к благосостоянию тех, кому служит. «Я угождаю всем во всем, ища не своей пользы, но [пользы] многих, чтобы они спаслись» (1 Кор. 10:33). Та же самая идея содержится в великом христологическом отрывке в Флп. 2:5 и далее, где Павел говорит о примере жертвенного повиновения Христа Отцу, чтобы показать христианам: они должны действовать не в своих собственных интересах, но в интересах других. Павел указывает, кстати, на пример Христа, Который, будучи богат, «обнищал ради вас, дабы вы обогатились» в Своем воплощении (2 Кор. 8:9), и коринфяне должны подобным образом служить своим братьям в Иерусалиме, помогая им в беде. Павел не говорил о земной жизни Иисуса как образце морального совершенства.<sup>1685</sup> Однако Христу надо подражать в бескорыстной любви и готовности пойти на страдания и смерть ради других.<sup>1686</sup>

Часто признают, что этика Павла прочно опирается на его богословие. Павел считал, что корнем всех зол является неверие.<sup>1687</sup> Причина резко негативного отношения Павла к изображаемому им языческому обществу, с его развращенностью и пороками, явно проистекает из нежелания язычников принять Бога (Рим. 1:28). Безбожие оборачивается преступлением и является его источником (Рим. 1:18). Отказ от веры ведет во тьму и к всяческого рода этическим безумствам.

С положительной стороны, одна из основных богословских мотиваций — союз со Христом. Эта истина выражена несколькими способами. В Коринфе Павлу пришлось иметь дело с весьма расплывчатым представлением о морали, что, вероятно, объяснялось гностическими влияниями, в результате которых некоторые коринфяне утвер-

<sup>1684</sup> С. А. А. Scott, *NT Ethics*, 101, называет это «интуицией воспитанной совести».

<sup>1685</sup> W. Michaelis, *TDNT* 4:672.

<sup>1686</sup> V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 218-24; L. Dewar, *NT Ethics*, 134.

<sup>1687</sup> L. H. Marshall, *The Challenge of NT Ethics*, 234; L. Dewar, *NT Ethics*, 122ff.; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 205-9.

ждали, что происходящее с телом не имеет никакого отношения к духу; тело не имеет никакого значения для духовного человека. Они провозглашали: «Все мне позволительно» (1 Кор. 6:12), в том числе и сексуальный разврат. Павел в ответ на это искажение напоминает коринфянам, что они едины со Христом не только в духе, но во всем своем бытии. «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?» (1 Кор. 6:15). Здесь возникает противоречие между индикативом и императивом. Благодаря определенным фактам искупления произошло нечто неизбежное. Я соединился со Христом (индикатив); поэтому я должен вести себя соответственно (императив). Я соединился со Христом; поэтому не могу вступать в незаконные отношения с блудницами.

То, что в основе богословия Павла лежит именно такой образ мыслей, доказывается Рим. 6, где та же истина, союз со Христом, излагается несколько иными словами. Если человек оправдан и чист от всех грехов в глазах Бога, не может ли он теперь свободно грешить? Павел говорит, что это невозможно. «Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6:4). Крещение — это символ союза со Христом в Его смерти и воскресении. «Быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых» (Кол. 2:12). Верой люди соединяются со Христом в Его смерти и воскресают к новой жизни (индикатив); поэтому они должны жить по-новому (императив), и в этой новой жизни верующий не должен терпеть грех. Поэтому позиция, отраженная в вопросе: «Оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать?» (Рим. 6:1) — содержит явное внутреннее противоречие.

Этическое значение союза со Христом видно также из Еф. 2, где этот союз объясняется как новая жизнь, полученная через отождествление со Христом в Его воскресении и вознесении. Верующий воскресает к новой жизни и даже возносится на небеса, чтобы воссесть со Христом одесную Бога. Контраст между старой и новой жизнью прежде всего выражается в этических терминах. Вне веры во Христа люди мертвы — но мертвы из-за преступлений и грехов, они живут «по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов» (Еф. 2:3). Новая жизнь во Христе, новое творение, проявляется в добрых делах (Еф. 2:10). Здесь опять присутствуют индикатив и императив: верующий, мертвый во грехе, теперь жив со Христом (индикатив); поэтому он должен жить по-новому, совершая добрые дела (императив).

Другая мотивация поведения, угодного Богу, — **пребывание в человеке Христа и Святого Духа.** (См. выше, с. 563 и далее.) Как мы уже говорили, некоторые толкователи Павла считают эту мотивацию основной. Маршалл уделяет большое внимание противопоставлению

Павлом старого порядка и нового века с его воздействием Духа. Павел настаивает, что христианину больше не нужен закон, место которого занял Дух. Закон упразднен как принцип спасения и как принцип поведения. «Павел настаивает, что христианство — не закон (внешний контроль), но “Дух” (внутренний контроль)». <sup>1688</sup> Павел обнаружил, что секрет благой жизни — благое отношение, а благое отношение возникает в результате воздействия Святого Духа на внутреннюю жизнь человечества. <sup>1689</sup> Это толкование Павла противоречит тому факту, что сам Павел говорит о законе как откровении Божьей воли, относящейся к поведению христианина. (См. выше, с. 581 и далее.) Противопоставление письменного свода внешних правил и новой жизни в Духе (Рим. 7:6; 2 Кор. 3:3) не означает, что Павел считает пребывание Духа в верующем воздействием спонтанной силы, которая позволяет людям автоматически делать добро, или что Павел отвергает ветхозаветный закон *in toto*. Но Павел разграничивает закон как свод юридических правил и закон как откровение Божье (см. с. 586 и далее) и не раз утверждает, что новая жизнь Духа позволяет христианину полнее соблюдать закон (Рим. 8:3-4; 13:10; Гал. 5:14).

Ясно, что Павел воспринимает Духа как новую силу, которая пребывает в человеке и обязательно должна проявиться в его поведении. Новая жизнь — это дар Духа (2 Кор. 3:6; Гал. 6:25), и эта жизнь являет себя в «плоде Духа» (Гал. 5:22), который Павел воспринимает как христианские добродетели. Плод явно противопоставлен делам: человеческие усилия — и действие внутренней духовной силы. Пребывание Духа в человеке означает новый опыт любви (Рим. 5:5), свободы (Рим. 8:2) и служения (Рим. 7:6).

Однако мы не можем с уверенностью утверждать, что Павел воспринимает Духа, пребывающего в верующем, как спонтанную внутреннюю силу, ведущую к постепенному развитию и росту христианских добродетелей. <sup>1690</sup> То, что Павел ожидает морального роста, понятно. «Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3:18). Однако в этом отрывке Дух — не пребывающая в человеке сила новой жизни, но вознесенный, прославленный Господь. Интерес христиан к вознесенному Господу проявится в том, что они все более и более будут походить на образ Христа. Контекст этого отрывка — служение. «Посему, имея по милости [Бо-

<sup>1688</sup> L. H. Marshall, *The Challenge of NT Ethics*, 229.

<sup>1689</sup> Ibid., 231.

<sup>1690</sup> V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 240-41; M. Bouttier, *Christianity according to Paul* (1966), 22ff. Говоря о «развитии, росте и совершенствовании», У.А. Бердсли очень редко упоминает о преобразующем влиянии пребывающего в человеке Духа. См.: W. A. Beardslee, «Progress, Growth, and Perfection», in *Human Achievement and Divine Vocation in the Message of Paul* (1961), 66-78.

жией] такое служение...» (2 Кор. 4:1). «То, что здесь описывается, — это *doxa* служения, провозглашения, *kēryssomen* (2 Кор. 4:5)»,<sup>1691</sup> а не моральное совершенство вообще.

Поразительно, что Павел не говорит о Духе как о непосредственном источнике морального просвещения. Павел понимает, что Святой Дух открывает людям божественное (1 Кор. 2:10), но это не значит, что сам Павел считает себя независимым от Ветхого Завета и учения Иисуса.<sup>1692</sup> Только в одном месте Павел упоминает Духа как морального наставника, да и там, говоря о совете Духа, он лишь сообщает его как мнение (1 Кор. 7:40). В самом большом увещательном отрывке (Рим. 12:1 — 15:13) Дух упомянут только трижды, вскользь (Рим. 12:11; 14:17; 15:13), и роль Духа как морального наставника ни из чего не следует. Мы сомневаемся в том, что Павел воспринимал Духа как источник спонтанного знания о добре и зле. Фактически, он нигде не предлагает нам теории о том, как познается благо.<sup>1693</sup> Дух — это пребывающая в человеке сила, позволяющая ему жить в соответствии с волей Бога.

И здесь присутствует противоречие между индикативом и императивом. «Если мы живем духом [индикатив: новая жизнь в Духе. — Д.Л.], то по духу и поступать должны [императив. — Д.Л.]» (Гал. 5:25). Однако новая жизнь в Духе — это не свободная, внутренняя, спонтанная сила, но сила, которой плоть сопротивляется. Плоть и Дух противостоят друг другу, «так что вы не то делаете, что хотели бы» (Гал. 5:17). Это противоречие может разрешиться только в жизни человека. Для этого нужно постоянно подчинять свою плоть и «ходить в Духе». «Как вы всегда были послушны... гораздо более ныне... со страхом и трепетом совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение и действие» (Флп. 2:12-13). Вот что такое следовать наставлениям Духа (Рим. 8:14; Гал. 5:18).

С пребыванием Духа в верующем тесно связано учение освящения.<sup>1694</sup> Преобладающее мнение гласит, что оправдание знаменует начало христианского образа жизни, в то время как освящение — признак развития этой жизни посредством внутренней работы Духа.<sup>1695</sup> Однако это слишком упрощенный взгляд на учение Нового Завета, и одна важная истина здесь упущена из вида. Фактически, идея освящения — понятие не столько моральное, сколько сотериологическое.<sup>1696</sup> Сама идея «святости» прежде всего культовая, а уж потом — моральная. Прощ даже заявляет, что святость в Новом За-

<sup>1691</sup>G. Kittel, *TDNT* 2:251. П. Рэмси считает, что это относится к полному повиновению в любви. P. Ramsey, *Basic Christian Ethics* (1950), 259.

<sup>1692</sup>E. F. Scott, *The Spirit in the NT* (1923), 172-73.

<sup>1693</sup>V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 231-33.

<sup>1694</sup>O. Procksch, *TDNT* 1:107-15; E. C. Blackman in *IDB* 4:212f.; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation* (1941), section 5; V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 153ff.

<sup>1695</sup>G. B. Stevens, *The Theology of the NT* (1906), 437.

<sup>1696</sup>V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 155.

вете обозначает не этическое поведение, а условие этической невинности.<sup>1697</sup> Освящение — не синоним морального совершенствования.<sup>1698</sup> Свято то, что посвящено Богу или каким-то образом принадлежит служению. Израиль как народ даже в неверии оставался святым из-за патриархов (Рим. 11:16). Дети от смешанных браков святы, благодаря тому, что один из родителей — верующий (1 Кор. 7:14). Церковь целиком — святой храм (Еф. 2:21). Когда Павел говорит о незамужней девушке, которую волнуют дела Господа, как быть чистой телесно и духовно (1 Кор. 7:34), он не имеет в виду этическую сторону или что брак нечист сам по себе; это полностью противоречит его мысли. Святость — полная и безусловная преданность божественному. В RSV правильно приводится глагол «посвящать», когда Павел упоминает о пище, воспринимаемой некоторыми людьми как нечистая по культовым причинам, но то, что посвящено Богу, не может считаться нечистым (1 Тим. 4:5; 2 Тим. 2:21).

Применительно к христианам святость, или освящение, — это в первую очередь не этическое понятие, хоть оно и включает в себя этический аспект. Прежде всего здесь важна сотериологическая истина: христиане принадлежат Богу. Они — Божий народ. Вот почему слово *hagios* чаще всего используется Павлом для определения всех христиан как святых — народа Божьего. (См. ниже, с. 625.) Христиане святы еще при жизни, потому что посвятили себя Богу (Рим. 12:1). Верующие язычники вошли в состав святого Божьего народа, «будучи освящены Духом Святым» (Рим. 15:16). Еще важнее, что все верующие рассматриваются как уже освященные во Христе. В этом плане освящение обозначает не этический рост, но искупительную истину. Павел называет коринфян, которые пользовались скандальной славой грешников, не только святыми, но и освященными во Христе Иисусе (1 Кор. 1:2; см. также 1 Кор. 1:30). Очищение, освящение, оправдание — фактические события прошлого. Освящение здесь означает включение в состав народа, который Бог считает Своим собственным.<sup>1699</sup> «Освящение — не конкретное качество морали, которого нужно достичь, но особые отношения с Богом, которые нам даются».<sup>1700</sup> Освящение ориентировано на эсхатологию. Бог хочет, чтобы Церковь предстала перед Ним во всем великолепии, «не имеющую пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и беспорочна» (Еф. 5:27; Кол. 1:22; 1 Фес. 3:13; 5:23).

Так как верующие принадлежат Богу — так как они освящены — они призваны осуществлять освящение на практике и избегать греха. Освящение — работа Святого Духа (2 Фес. 2:13), но оно предпола-

<sup>1697</sup> O. Procksch, *TWNT* 1:110. Немецкий текст в данном случае очень труден, и английский перевод (*TDNT* 1:109) неясен.

<sup>1698</sup> E. Blackman, *IDB* 4:212.

<sup>1699</sup> C. K. Barrett, *First Corinthians* (1968), 142.

<sup>1700</sup> V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 155.

гает и отклик со стороны человека. Павел призывает коринфян очиститься от любой скверны телесной или духовной и стать совершенными в святости, в страхе Божьем (2 Кор. 7:1). Верующие больше не должны предаваться нечистоте, но стремиться к праведности для освящения (Рим. 6:19). Бог желает не греха, а святости (1 Фес. 4:7).

Нужно заметить, что когда подчеркивается этическая сторона освящения, она прежде всего касается чистоты. Противоположность святости — нечистота (*akatharsia*, 1 Фес. 4:7). Освящение в особенности связано с сексуальной непорочностью (1 Фес. 4:4), но с сексуальной нечистотой связано также понятие любостяжания (букв. «желания иметь больше»). Это жадность, стремление к наживе, любовь к вещам. Прелюбодеяние греховно, потому что люди хотят обладать чем-то, что им не принадлежит, на что они не имеют права. И прелюбодеяние, и жадность рассматриваются как нечистота или скверна. Любостяжание может также обозначать ненасытность, ведущую к полному забвению духовных ценностей.<sup>1701</sup>

То, что Павел уделяет большое внимание моральной чистоте, несомненно, вызвано распространением блуда в эллинистическом мире, в особенности там, где были сильны языческие культы. Христианин, преданный Богу, продемонстрирует эту преданность, отказываясь от грехов, типичных для языческого общества. Освящение обозначает не добродетельную жизнь как таковую, но верность христиан Богу, а не злу, преобладающему в их обществе.

Важно указать, что здесь тоже присутствует противопоставление индикатива и императива. Освящение — фактическое событие прошлого (индикатив); поэтому оно должно отразиться на жизни здесь и сейчас (императив). Верующие уже освящены; поэтому они должны очиститься от всего, что их оскверняет. Вот почему неправильно было бы говорить, что оправдание — это начало, а освящение — продолжение христианского образа жизни. И то, и другое предполагает противопоставление индикатива и императива. Так как мы оправданы верой, мы имеем<sup>1702</sup> мир с Богом (Рим. 5:1). Так как мы освящены — выделены как Божий народ, — мы должны жить как Божий народ и отказываться от всего, что может нас осквернить. Вот почему факт совершенного освящения — одна из мотиваций этического поведения, на которые указывает Павел, в особенности что касается сексуальной сферы.

Другая мощная мотивация, влияющая на поведение, — эсхатологическая. Христиане, как и весь мир, предстанут перед судом Божиим (Рим. 14:10) и Христовым (2 Кор. 5:10), «чтобы каждому получить [соответственно тому], что он делал, живя в теле, доброе или худое». Верующие получили Духа не для того, чтобы бояться (Рим.

<sup>1701</sup> C.A.A.Scott, *NT Ethics*, 112ff.; G.Delling, *TDNT* 6:271-73.

<sup>1702</sup> Рекомендуется читать: «Давайте будем иметь».

8:15), однако они должны «совершать святую в страхе Божию» (2 Кор. 7:1). Рабы обязаны повиноваться со страхом и трепетом (Еф. 6:5), и христиане должны отрабатывать свое спасение со страхом и трепетом (Флп. 2:12); грешникам же воздастся то зло, которое они совершили (Кол. 3:25).

В связи с эсхатологической мотивацией возникает две проблемы: награды и наказания для верующих.<sup>1703</sup> Что касается награды, то мысль Павла совершенно ясна. Он использует мотивацию награды скорее для того, чтобы призвать к преданному и эффективному служению, чем к нравственному образу жизни; но эти два момента невозможно полностью разделить. В судный день служение Христу каждого верующего подвергнется проверке. Те, кто построил свою жизнь на Христе, получают награду. «А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня» (1 Кор. 3:15). Те, кто строил на правильном фундаменте, но совершал при этом что-то недостойное, не будут исключены из Царства, но утратят привилегии и высокое положение в нем. Мы вынуждены заключить, что Павел задумывался о некой системе рангов в Царстве, места в которой будут распределяться в зависимости от преданности христиан.<sup>1704</sup>

Более трудная проблема — считал ли Павел, что верующие утратят спасение, если будут сильно грешить. Судя по нескольким отрывкам, кажется, что считал. Когда он пишет к галатам: «Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление» (Гал. 6:8), трудно представить себе, что для христиан эти слова интересны только теоретически и что все верующие *ipso facto* сеют в Духе. Суровое предостережение, что те, кто разрушает церковь лжеучениями и расколами, обречены на гибель (1 Кор. 3:17), явно относится к руководителям церкви. Увещевание к коринфянам — не подражать грехопадению Израиля в пустыне (1 Кор. 10:6 и далее) и не вести себя безнравственно — предполагает, что спасение должно отразиться в реальной жизни, если оно истинно. Слова о том, что нечистые, аморальные люди и идолопоклонники не наследуют Царство Божье (Еф. 5:5), обращены к христианам. Трудно избежать вывода, что Павел, описывая свою собственную жизнь как гонку для достижения бесценного приза (*brabeion*), являющуюся целью всех христиан, имеет в виду приз вечной жизни. В другом отрывке то же самое слово относится к воскресению (Флп. 3:11).<sup>1705</sup> Венец, который он надеется получить в конце гонки, — это венец жизни, эсхатологический дар Божий.<sup>1706</sup> Поэтому, когда Павел говорит: если он будет бежать не так, его дисквалифицируют (*adokimos*, 1 Кор. 9:27), трудно не прийти

<sup>1703</sup> F. V. Filson, *St. Paul's Conception of Recompense* (1931), 83-115.

<sup>1704</sup> *Ibid.*, 108, 115.

<sup>1705</sup> E. Stauffer, *TDNT* 1:638-39.

<sup>1706</sup> W. Grundmann in *TDNT* 7:630.



к выводу, что он считает возможным для христианина не достичь цели своей жизни.<sup>1707</sup>

На основании этих и других подобных отрывков мы можем заключить, что Павел использует в качестве мотивации для преданного и верного христианского поведения окончательное достижение спасения в Царстве Божьем. Неслучайно Павел не использует этическое одобрение в теоретических построениях, уводящих его к обсуждению возможной утраты спасения; одобрение он связывает с моральной искренностью, чтобы Евангелие благодати не было искажено эллинистическим энтузиазмом, либертинизмом или равнодушием к вопросам морали.<sup>1708</sup> В моральных увещаниях Павла присутствует намеренное противопоставление: совершайте свое собственное спасение... потому что в вас работает Бог (Флп. 2:13). Вечная жизнь — безвозмездный дар Бога (Рим. 6:23), но в то же время — награда тем, кто стойко претерпел гонения и лишения (2 Фес. 1:4 и далее). Те, кто сеет в Духе, пожнет урожай вечной жизни (Гал. 6:8).

Самая важная мотивация христианского образа жизни — **любовь**. Любовь — это закон Христа (Гал. 6:2).<sup>1709</sup> (Другое толкование «закона Христа» см. выше, с. 592 и далее.) Это значит, что все этическое поведение должно быть подчинено принципу любви, как учил Иисус (Мк. 10:30-31). Любовь исполняет требования закона. (См. с. 586.) Дух — это Дух любви (Рим. 15:30; Кол. 1:8), Который несет Божью любовь в наши сердца (Рим. 5:5). Плод Духа — не что иное, как указание на первый плод, показывающий, как действует любовь (Гал. 5:22-23). Самая замечательная *charisma*, которой должны жаждать все, — любовь (1 Кор. 13). «Любовь движет всем поведением человека (Кол. 3:14)... Благородный гимн 1 Кор. 13 — центр всего учения Павла, относящегося как к индивидуальной, так и к социальной этике».<sup>1710</sup>

Один из наиболее ярких примеров того, как любовь должна работать в христианском обществе, — решение проблемы с пищей, приносившейся в жертву идолам. В каждом эллинистическом городе было большое количество храмов, и значительную часть мяса, продававшегося в *macellum* или на рынке (1 Кор. 10:25), привозили из храма, где животных приносили в жертву языческим божествам. Вероятно, часть мяса съедалась в храме на празднике, а остальное продавали на рынке. Иудеям было запрещено есть мясо, посвященное идолам. Ранняя церковь рекомендовала христианам Азии воздерживаться от употребления в пищу этого мяса, не для спасения, но

<sup>1707</sup> F. V. Filson, *St. Paul's Conception of Recompense*, 93, 103; C. K. Barrett, *First Corinthians*, 218.

<sup>1708</sup> H. Preisker, *TDNT* 4:722.

<sup>1709</sup> V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 64 и ссылки к №111; R. N. Flew, *Jesus and His Way* (1963), 104ff.; L. Dewar, *NT Ethics*, 27ff., 128.

<sup>1710</sup> A. S. Herbert, «Biblical Ethics», in *A Companion to the Bible*, ed. H. H. Rowley (1963), 434.

как *modus vivendi* с обращенными иудеями, которых глубоко оскорбляла данная практика (Деян. 15:20).

В таких городах, как Рим и Коринф (Рим. 14:1-23; 1 Кор. 8:1-13; 10:14-33), отношение к этой проблеме было разным. По-видимому, Павел не насаждал иерусалимских правил вне городов Малой Азии. Христиане европейских городов по-разному относились к этому вопросу. Некоторые считали такую пищу нечистой, потому что она была связана с языческим культом, другие же считали, что пища сама по себе чиста и ее можно беспрепятственно есть. В связи с этим в церквях начались споры. Те, кто ел это мясо, ругали тех, кто не ел, за узость мышления; а те, кто воздерживался от еды, сурово критиковали тех, кто ел (Рим. 14:2-4).

Павел, решая данную проблему, противопоставляет свободу и любовь. Он настоятельно запрещает активное участие в храмовых праздниках (1 Кор. 8:10). Однако при этом он явно становится на сторону тех, кто считает: эта пища не является нечистой и христиане свободны во Христе принимать любую пищу; ничто не может считаться нечистым само по себе (Рим. 14:14). Он говорит, что те, кто придерживается крайних взглядов в этом отношении, верят недостаточно (Рим. 14:1). Он явно рекомендует христианам есть все, что продается на рынке, не испытывая угрызений совести (1 Кор. 10:25). Более того, если друг-язычник приглашает христианина к себе на обед, он спокойно может общаться с этим человеком и есть все, что подают, не задавая вопросов (1 Кор. 10:26). Те же, кто воздерживается от потребления подобной пищи, должны проявить любовь и не осуждать тех, кто ее ест (Рим. 14:3). С другой стороны, те, кто считает, что может есть такую пищу, должны проявить любовь, не презирая тех, кто ее не ест (Рим. 14:3). Те, кто испытывает угрызения совести, не должны есть (Рим. 14:22); те же, кто не испытывает, могут есть. Но любовь требует, что те, чья совесть позволяет им это делать, в обстоятельствах, когда их свобода оказалась бы оскорбительной для других христиан, побудив их поступить против своей совести и согрешить, из любви воздерживались бы. Очевидно, подобное воздержание рекомендуется только в тех случаях, когда более слабый христианин действительно мог бы согрешить; иначе правила поведения в подобных случаях вообще определялись бы строгими требованиями более слабых членов церкви. «Если бы совесть более слабых братьев управляла поведением всех христиан вообще, христианская мораль неизбежно оказалась бы скованной цепями законничества».<sup>1711</sup> Основной принцип ясен: личную свободу ограничивает только любовь к братьям-христианам. Понятно, что эта любовь — не чувство, а христианская деятельная забота о ближнем.

<sup>1711</sup> L. Dewar, *NT Ethics*, 173.

### Индикатив и императив

В некоторых из мотиваций для христианского образа жизни у Павла мы обнаруживаем противопоставление индикатива и императива. Это отражает общее строение его богословия: напряженность между двумя веками. (См. выше, с. 437 и далее.) Христиане принадлежат двум векам. Они — граждане нового века, но по-прежнему живут в старом. Новый век настал (2 Кор. 5:17), а старый еще не завершился. Индикатив предполагает утверждение того, чтобы Бог совершил открытие нового века; императив указывает на необходимость жить по-новому в рамках старого мира. Новое приходит не спонтанно и не неотвратно. Оно сосуществует со старым в сложных диалектических отношениях. Вот почему просто индикатива недостаточно; всегда должен быть и императив — отклик человечества на деяния Бога.

Это имеет глубокое значение для этики Павла,<sup>1712</sup> что замечательно видно из увещательного раздела самого богословского из посланий Павла — Рим. 12:1 — 15:21.<sup>1713</sup> «Итак умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, [для] разумного служения вашего; и не сообразуйтесь с веком (*aiōn*) сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что (есть) воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. 12:1-2). Милосердие Божье (индикатив) — это все, что совершилось в откровении праведности Божьей (Рим. 1:17, индикатив). На основании совершенного Богом Павел призывает христиан поклоняться Ему и принести себя самих в жертву (императив).

В значение этого императива входит также призыв не сообразовываться с веком сим. Христиане живут в этом веке, но их образ жизни, правила их поведения, их цели и задачи принадлежат не этому веку, который предельно эгоистичен и исполнен гордости. Задача человека, испытавшего жизнь нового века, — сообразовываться с волей Божьей. Однако воля Божья — это не решение, возникающее внутри человека в ответ на необходимость морального выбора; ее следует «познать» — открыть, обнаружить. Воля Божья не есть правильное поведение в конкретной ситуации; это искупительный замысел Бога, касающийся человечества. «Божья воля в том, чтобы человек полностью предоставил себя в распоряжение Бога. Полностью “подчиняя” себя Ему, человек служит благу».<sup>1714</sup>

Этого можно достичь только посредством обновления ума. Только обновленный ум способен познать волю Бога. В библейском представлении ум (*noûs*) обозначает не эмоции человека и не его интеллекту-

<sup>1712</sup> В. Ферниш подвел это богословское основание под этику Павла так, как никто другой. См.: V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*.

<sup>1713</sup> С. Е. В. Cranfield, *A Commentary on Romans 12-13* (1965).

<sup>1714</sup> V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 189.

альные и мыслительные способности; это прежде всего воля. «Под этим словом (*nous*) подразумевается не разум или интеллект как некая способность, но познание, понимание и суждение человека как такового, определяющие его позицию».<sup>1715</sup> Обновление христиан не значит, что «древнее прошло; теперь все новое» (2 Кор. 5:17). Оно значит скорее, что новое ворвалось в контекст старого. Обновляется — или оживает — прежде всего дух человека (Еф. 2:1; Рим. 8:10) и его ум или воля. Верующие теперь исполняют волю Бога; они посвятили себя Богу в живую жертву в ходе акта духовного поклонения. Обновленный ум с очевидностью противопоставляется «превратному уму» (*adokimon nous*) Рим. 1:28, что явно обозначает не ошибочные представления или ложное богословие, но извращенную волю, которая проявляется в грехе и порочном поведении. Обновленный же ум — это, напротив, соответствие воле Божьей. Полное внутреннее этическое преобразование здесь не имеется в виду, и то, что Павел посвящает описанию подобающего христианам этического поведения целых три главы, это с определенностью доказывает. «Даже обновленный ум нуждается в большом количестве наставлений».<sup>1716</sup>

### Аскетизм

Часто несообразие этому миру воспринималось как аскетизм либо неучастие в социальной жизни. Павел действительно учил необходимости придерживаться самодисциплины и строго контролировать свое тело. «Усмиряю и поработаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным» (1 Кор. 9:27). Но это не значит, что Павел пытался подавлять стремления своего тела потому, что они сами по себе — зло. Напротив, тело прославляет Бога (1 Кор. 6:20), и христианин ест и пьет во славу Божью (1 Кор. 10:31). Но так как тело — это среда, в которой может действовать грех, верующий должен его контролировать, чтобы не поддаться этому греху (Рим. 6:12). «Дела плотские» — потенциальные телесные грехи — следует умерщвлять (Рим. 8:13; Кол. 3:5). С другой стороны, Павел явно отвергает аскетические практики. Он упрекает колоссян за то, что они следуют дуалистическому учению и пытаются подавлять святые потребности тела, говоря: «Не прикасайся. Не вкушай. Не дотрагивайся», ибо считают, что преданность духовной реальности требует сурового обращения с телом, когда на самом деле «небрежение о насыщении плоти» не имеет ценности (Кол. 2:23). Понятно, что «плоть» здесь — не телесное существование, но гордое человеческое «я», которое находит удовлетворение в соблюдении внешних форм религии, вместо того чтобы верить в Бога и быть Ему верным. (О значении слова «плоть» см. с. 541 и далее.) Фактически, Павел считает

<sup>1715</sup>R. Bultmann, *Theology of the NT*, 1:211.

<sup>1716</sup>C. K. Barrett, *Romans* (1957), 233.

подобный аскетизм мирским, так как в его основе — человеческая гордость, а не кроткая вера в спасение во Христе. Христианское отношение таково: «Господня земля, и что наполняет ее» (1 Кор. 10:26). Сам Павел был аскетом в вопросах сексуальных отношений (1 Кор. 7:8), но признавал, что это — особый дар, данный ему для того, чтобы он ни на что не отвлекался и мог всецело посвятить себя служению благовестия. Далее он высказывает пожелание, чтобы все христиане обладали подобным даром (1 Кор. 7:1), но не потому, что секс греховен сам по себе и безбрачие свидетельствует о более высоком уровне святости и морали, чем брак. Его соображения сугубо практические: «Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене» (1 Кор. 7:32-33). Павел считает, что в идеале все христиане должны были бы быть такими, как он, и полностью посвящать себя служению, ни на что не отвлекаясь; но не ради известности, а для провозглашения Благой Вести.

### *Отдельность от мира*

В социальных отношениях Павел велит верующим «не преклоняться под... ярмо» с неверными (2 Кор. 6:14). Это не значит, что нужно порвать все связи и отношения, обычно связывающие верующих и неверующих в обществе. Павел явно одобряет общение христиан с язычниками на бытовом уровне; и в подобных обстоятельствах верующий не должен спрашивать, не принесено ли мясо, которое подается на стол, из языческого храма (1 Кор. 10:27). С другой стороны, он строго запрещает участвовать в языческих храмовых праздниках (1 Кор. 8:10), потому что христианин должен быть равнодушен к идолопоклонству. Предостережение от «преклонения под ярмо» относится к более тесным связям христиан и неверующих, которые могли бы побудить первых к языческому поведению и образу мысли. Тот факт, что Павел связывает этот запрет с идолами (2 Кор. 6:16) и осквернением тела (2 Кор. 7:1), означает, что он имеет в виду прежде всего поклонение в языческих храмах с сопровождавшими его разнuzданными оргиями и блудом. Неприспособление к этому веку — это не аскетизм и не отказ от общения с неверующими, но отказ от идолопоклонства и греховного поведения. Христианин принадлежит и своей родной культуре, и Веку Грядущему одновременно.

### *Пороки*

То, как не должен себя вести рожденный свыше человек, отражено в нескольких списках пороков (Рим. 1:29-32; 1 Кор. 5:11; 6:9; 2 Кор. 12:20; Гал. 5:19-21; Еф. 4:31; 5:3-4; Кол. 3:5-9). Эти грехи можно разделить на пять групп: относящиеся к сексуальной сфере — блуд, нечистота, похоть, прелюбодеяние, содомия, гомосексуализм; эгоизм — любостяжание, вымогательство; греховные речи — сплетни, злословие, ссоры, похвальба, постыдные разговоры, глупые ре-

чи, насмешки, обвинения; грехи, связанные с отношениями между людьми, — недоброжелательность, раздоры, клевета, ревность, гнев, разногласия, ересь, зависть; грехи опьянения — пьянство, кутежи, а также идолопоклонство.<sup>1717</sup> Грехи, связанные с сексуальной сферой, преобладают в списках не потому, что они считались самыми тяжкими, но по причине общей аморальности греко-римского мира. Популярное высказывание того времени гласило: «У нас есть блудницы для удовольствия, любовницы — для каждодневных физических усад, жены — для воспитания законных наследников и управления домом».<sup>1718</sup> Кроме того, повсеместно была распространена храмовая проституция. В храме Афродиты в Коринфе были тысячи священных блудниц. В каждом из списков блуд стоит на первом месте. Любостяжание и идолопоклонство встречаются в пяти из списков, гнев — в четырех. Павла волновало также то, как христиане ведут себя в деловых отношениях. Эгоистичные амбиции, проявляющиеся в любостяжании (буквально «желании иметь больше»), не должны иметь места в жизни христианина.

Достаточно интересно, что подобные списки пороков есть и в языческих философских текстах.<sup>1719</sup> Павел не оригинален, когда говорит о грехах, которых следует избегать, и его идеи совпадают с идеями лучших языческих мыслителей. Однако основополагающая мотивация совершенно иная. Древние греки считали, что добродетельный человек должен избегать всего, что повредило бы его моральному облику; пороки, которые перечисляет Павел, принадлежат старому веку и несовместимы с той новизной, которую принес Христос. Древние греки интересовались человеческими достижениями; Павел — искупительным деянием Бога в Иисусе Христе.

### *Социальная этика*

Павел немало говорит об отношениях христиан с социальными институтами того времени. Согласно современным христианским представлениям, социальная этика занимает важнейшее место в общей структуре этики. Под социальной этикой мы понимаем систему взглядов, в соответствии с которыми социальные структуры должны основываться на принципах гуманизма и заботы о благе человека. У Павла трудно обнаружить ясно прослеживаемую социальную этику. Невозможно избежать вывода, что эсхатологическая перспектива Павла влияет на его отношение к социальным структурам. Кажется, что его не волнует историческая перспектива или влияние Благой

<sup>1717</sup> По поводу этих списков см.: L. Dewar, *NT Ethics*, 147-48. См. также: L. H. Marshall, *The Challenge of NT Ethics*, 278ff. Полные списки приведены в: E. Wahlstrom, *The New Life in Christ*, 281-87.

<sup>1718</sup> TDNT 1:778.

<sup>1719</sup> A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (1911), 320ff.; M. Enslin, *The Ethics of Paul*, 160ff.

Вести на современные социальные структуры. Фактически, он явно говорит: «По настоящей нужде за лучшее признаю, что хорошо человеку оставаться так» (1 Кор. 7:26). Женатые не должны стараться порвать брачные узы, иудеи не должны вести себя как язычники — и наоборот: рабы не должны стремиться к свободе, даже если такая возможность представится.<sup>1720</sup> Контекст этого отрывка — равнодушные к положению человека в социальной структуре старого века. «Каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Кор. 7:20), потому что «проходит образ мира сего» (1 Кор. 7:31). «Настоящая нужда» (1 Кор. 7:26) и то, что время коротко (1 Кор. 7:29), толковались по-разному. Настоящая нужда может обозначать неизбежное столкновение между новым творением во Христе и старым веком,<sup>1721</sup> или же речь идет об эсхатологических тяготах (периоде великой скорби), которые неизбежны и предвосхищаются уже сейчас в страданиях христиан.<sup>1722</sup> В любом случае, Павел определенно считает, что парусия и конец века сего так близки, что социально-этические проблемы сравнительно неважны. «С точки зрения Нового Завета период между пришествиями короток, каким бы долгим он ни был с точки зрения истории».<sup>1723</sup> Из этого Мюррей делает вывод: «Наше отношение к временным и преходящим вещам всегда должна определять эсхатологическая перспектива».<sup>1724</sup> В нашем современном мире трудно придерживаться такого подхода, предполагающего безразличие к влиянию Благой Вести на социальные структуры. Положение и структура церкви слишком отличаются от положения христианства в I веке, и современный христианин не может применять учение Писания в отношениях с людьми буквально, но должен искать истины, которые лежат в основе конкретных правил Нового Завета.

### Женщины

Этот принцип становится очевиден, когда мы рассматриваем учение Павла о положении женщин. Говоря о месте женщины в глазах Бога, Павел, по сути, формулирует новый христианский принцип. «Нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Перед Богом женщина ничуть не ниже мужчины.

<sup>1720</sup> Язык 1 Кор. 7:21 достаточно неоднозначен. «Лучшим воспользуйся» в RSV передано как «воспользуйся возможностью освободиться», что является одной из возможных интерпретаций греческой фразы. Но, судя по контексту, это, скорее всего, значит: «Лучше воспользуйся своим положением раба» (NEB mg.). См.: L. H. Marshall, *The Challenge of NT Ethics*, 328; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 226-27.

<sup>1721</sup> W. Grundmann, *TDNT* 1:346.

<sup>1722</sup> C. K. Barrett, *First Corinthians*, 175; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT*, 190.

<sup>1723</sup> J. Murray, *Principles of Conduct* (1957), 72.

<sup>1724</sup> Loc. cit.

Более того, Павел велит мужчинам любить своих жен так, как Христос любит церковь (Еф. 5:25). Ввиду того что и в иудаизме,<sup>1725</sup> и в греко-римском мире<sup>1726</sup> к женщинам относились как к существам низшего порядка, это был революционный принцип. Тем не менее Павел придерживается иудейского представления о том, что женщина должна повиноваться мужчине. Глава каждого мужчины — Христос, а глава каждой женщины — ее муж (1 Кор. 11:3). Как мужчина — образ и слава Бога, так женщина — слава мужчины (1 Кор. 11:7). Это значит, что «мужчина — происхождение и *raison d'être* женщины».<sup>1727</sup> Женщины должны показывать, что находятся в подчиненном положении, — не принимать участия в публичном поклонении с непокрытой головой; только мужчины могут молиться без головного убора (1 Кор. 11:4 и далее).<sup>1728</sup> Кроме того, Павел говорит, что женщинам не дозволено публично выступать на молитвенных собраниях (1 Кор. 14:34 и далее).<sup>1729</sup>

### Брак

Сам Павел был не женат и считал безбрачие даром Божиим, которого должен желать каждый (см. выше, с. 604), но при этом он признавал, что не всем людям дан подобный дар, так что лучше жениться, чем бороться с сексуальной неудовлетворенностью (1 Кор. 7:9). Очевидно, что он относился к браку как к отношениям не особо почетным, но явно не был сторонником аскетизма. В брачных отношениях Павел рекомендует проявлять бескорыстие и самопожертвование. Ни муж, ни жена не должны отказывать супругу в сексуальных удовольствиях (1 Кор. 7:4-5), но и тот, и другая должны стараться как можно лучше удовлетворить партнера. Секс рассматривается не просто как средство продолжения рода, но и как средство доставить друг другу наслаждение.

К разводу Павел относится отрицательно, на основании слов Самого Господа. Если развод произошел, женщина не должна вступать в повторный брак (1 Кор. 7:10-11). Если один из супругов обратился в христианство, и неверующий не хочет больше с ним жить, развод допустим (1 Кор. 7:12-15): «брат или сестра в таких случаях не связаны» (1 Кор. 7:15). Эта фраза неоднозначна, и ее можно истолковать либо как «не обязаны продолжать жить с неверующим», либо как

<sup>1725</sup> J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (1969), 359ff.

<sup>1726</sup> A. Oepke in *TDNT* 1:777-80.

<sup>1727</sup> H. Schlier, *TDNT* 3:679.

<sup>1728</sup> Проблема молитвы с покрытой или непокрытой головой отражает определенную общественную ситуацию в Коринфе, которую мы не можем в точности восстановить. Понятно одно: головной убор символизировал подчиненное положение женщины. См.: W. Foerster, *TDNT* 2:573ff. и комментарии.

<sup>1729</sup> О явном противоречии между этим местом и 1 Кор. 11:4 см.: С.К. Barrett, *First Corinthians*, 331f. Вайтли полагает, что этот запрет касается обращения женщин к собранию. D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 223.



«не связаны брачными узами», т.е. могут вступить в повторный брак. Однако, принимая во внимание отрицательное отношение Павла к разводу, скорее всего верно первое толкование. Если мужчина умирает, вдова его может снова выйти замуж за верующего (1 Кор. 7:39). Павел не говорит, может ли жениться вдовец; вероятно, это тоже дозволялось.<sup>1730</sup>

### Рабство

Одним из наиболее греховных установлений греко-римского мира было рабовладение. Оно буквально пронизывало все общество. Считается, что во времена Павла в Риме рабов было столько же, сколько свободных людей, а в Италии в целом количество рабов соотносилось с количеством свободных в пропорции три к одному.<sup>1731</sup> В результате войн население городов целиком продавали в рабство, и часто рабы были образованнее, чем их хозяева. Часто с ними обращались по-доброму и с уважением, но юридически они принадлежали хозяевам — они были вещами, а не людьми. Их судьба полностью зависела от прихотей рабовладельцев.

Институт рабства как таковой Павел не критикует. В этом отношении «социальная этика» — влияние Благой Вести на социальные структуры — его не интересует. Фактически он призывает рабов не обращать внимания на свое социальное положение (1 Кор. 7:21), потому что раб становится свободным в Господе. Христианская вера существует в контексте текущего общественного строя, потому что христиане принадлежат этому миру, хоть он и уходит (1 Кор. 7:31). Вот почему рабы, как христиане, должны повиноваться своим хозяевам, прилежно служить им (Кол. 3:22-25; Еф. 6:5-8), а хозяева должны относиться к рабам справедливо и с уважением (Кол. 4:1; Еф. 6:9). Когда беглый раб Онисим встретился в Риме с Павлом и обратился в христианство, Павел отправил его обратно к владельцу, Филимону, веля хозяину принять его как брата во Христе (Флм. 16). Об освобождении рабов Павел ничего явно не говорит. Однако в рамках церковного общения социальные различия преодолеваются (1 Кор. 12:13; Гал. 3:28), хотя в обществе избежать их невозможно.

Отношение Павла к государству — центральная тема Послания к римлянам.<sup>1732</sup> Хотя государство и было авторитарной структурой, в которой важную роль играла языческая религия, оно было также носителем закона и порядка и как таковое являлось «Божьим слугой, отмстителем в наказание делающему злое» (Рим. 13:4). Даже христиане — в особенности христиане — должны повиноваться государству, потому что оно послано свыше, и поддерживать его, платя

<sup>1730</sup> По поводу сложного отрывка 1 Кор. 7:31-38, а также его значения для современной жизни см.: D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 218-22.

<sup>1731</sup> G. H. C. MacGregor and A. C. Purdy, *Jew and Greek: Tutors unto Christ* (1936), 264.

<sup>1732</sup> G. E. Ladd, «The Christian and the State», *His* (Dec. 1967), 2ff.

положенные налоги. Поддержка закона и порядка основана на физической силе: «Он не напрасно носит меч» (Рим. 13:4). Вероятно, здесь Павел имеет в виду силу, сдерживающую беззаконие антихриста (2 Фес. 2:6), — римское правительство как орудие закона и порядка. (См. ниже, с. 642 и далее.)

Ясно, что Павла не интересовали социальные структуры, он думал только о том, как христиане должны жить при современном общественном порядке. Поэтому он ввел принципы христианского поведения, которые, если их неукоснительно соблюдать, неизбежно должны были оказать большое влияние на социальные структуры, как только христиане обрели бы влияние в обществе. Но он считал социальные структуры принадлежащими к уходящему старому веку. У нас нет свидетельств того, что Павел считал церковь организацией, которая займет свое место среди других социальных структур и изменит их к лучшему.

## 38. Церковь

**Литература:** F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia* (1897); G. Johnston, *The Doctrine of the Church in the NT* (1943); J. A. T. Robinson, *The Body* (1952); E. Best, *One Body in Christ* (1955); L. Cerfaux, *The Church in the Theology of Paul* (1959); P. S. Minear, *Images of the Church in the NT* (1961); E. Schweizer, *Church Order in the NT* (1961); N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (1963); A. Cole, *The Body of Christ* (1964); E. Schweizer, *The Church as the Body of Christ* (1964); B. Gärtner, *The Temple and the Community in the NT* (1965); R. Schnackenburg, *The Church in the NT* (1965); R. Morgan, «The One Fellowship of Churches in the NT», in *Tensions between the Churches*, ed. V. Elizondo (1981), 24-33; R. Y.-K. Fung, «Some Pauline Pictures of the Church», *EQ* 53 (1981), 89-107; idem, «The Nature of the Ministry according to Paul», *EQ* 54 (1982), 129-46; J. D. G. Dunn, «Models of Christian Community in the NT», in *Strange Gifts*, ed. D. Martin and P. Mullen (1984), 1-18; R. Y.-K. Fung, «Ministry, Community and Spiritual Gifts», *EQ* 56 (1984), 3-20; A. T. Lincoln, «The Church and Israel in Ephesians 2», *CBQ* 49 (1987), 605-24; P. T. O'Brien, «The Church as a Heavenly and Eschatological Entity», in *The Church in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson (1987), 88-119; E. E. Ellis, *Pauline Theology: Ministry and Society* (1989).

### Форма

Внешняя форма церкви, как она описана в посланиях Павла, по сути своей та же, что и в Книге Деяний, есть лишь несколько заметных отличий. Церковь состояла из групп верующих, рассеянных по всему Средиземноморскому миру от Антиохии до Рима и не связанных никакой внешней формальной организацией. Единственным внешним признаком формальной организации, связывавшей эти группы воедино, была власть апостолов. Павел как апостол претендовал на власть, в особенности на учительский авторитет, который должны были признавать все церкви. (См. выше, с. 449 и далее.) Однако власть эта была духовной и моральной, а не формальной и юридической. В Деяниях рассказывается, как Павел на Иерусалимском соборе пользовался своей властью, скорее убеждая верующих, а не навязывая им свое мнение. Окончательное решение было принято «Апостолами и пресвитерами со всей церковью» (Деян. 15:22 и далее). Когда Павел подвергает анафеме лжеучителей (Гал. 1:8), он не предпринимает против них никаких формальных или юридических действий. Иаков пользовался большим влиянием в Иерусалиме, и

считается, что он был первым епископом в этом городе,<sup>1733</sup> но неясно, до какой степени его власть распространялась за пределы города. Возможно, «некоторые от Иакова» (Гал. 2:12; Деян. 15:1) были его формальными представителями или же они просто опирались на его авторитет. В любом случае, представления о церкви как объединенной какой-то внешней организацией или еkkлезиастической структурой в Новом Завете нет. Более того, Павлу показалась бы неприемлемой сама идея разных деноминаций. Ближе всего к этому были секты Коринфа, которые Павел категорически осудил (1 Кор. 1:12 и далее).<sup>1734</sup>

Неясно, какое строение имела церковь конкретного города. Из переписки с коринфянами следует, что все верующие города собирались вместе (1 Кор. 14:23). В Деяниях рассказывается о собраниях в частных домах (Деян. 1:13; 12:12; 20:8), но трудно представить себе, что в каком-то частном доме могли бы поместиться все верующие города. Археологи подтверждают, что в течение первых трех веков христиане собирались в частных домах, а не в специальных церковных зданиях. Иногда весь дом предоставлялся под христианское собрание.<sup>1735</sup> С другой стороны, Павел упоминает «домашние церкви», т.е. группы верующих, которые собирались в конкретных домах (Рим. 16:5; 1 Кор. 16:19; Кол. 4:15; Флм. 2; см. также Рим. 16:14-15).<sup>1736</sup> Вероятно, в каждом из больших городов, находившихся под попечительством Павла, было достаточно христиан, чтобы образовать несколько домов-церквей. Внешняя форма местной церкви остается неустановленной.

Хотя из основных посланий Павла достаточно трудно понять, какой была организация поместной церкви, в пастырских посланиях перед нами предстает более ясная картина. В Деяниях сказано, что Павел назначал старейшин основанных им церквей (Деян. 14:23), таким образом распространяя на эллинистические церкви то же строение, какое имела иерусалимская церковь (Деян. 11:30). Из Деяний следует, что старейшины (*presbyteroi*) могли также называться надзирающими или епископами (*episkopoi*, Деян. 20:17,28). В основных посланиях Павла старейшины не упоминаются; филиппийской церковью управляли епископы и диаконы (Флп. 1:1). То, что в Павловых церквях было формальное руководство, видно из призыва Павла к фессалоникийцам уважать «предстоятелей (*proistameno*) ваших в Господе, и вразумляющих вас» (1 Фес. 5:12). То же самое выражение обозначает руководителей церкви в Рим. 12:8. Ввиду того что оно относится к епископам (1 Тим. 3:4), диаконам (1 Тим. 3:12)

<sup>1733</sup> W.A. Beardslee, «James», *IDB* 2:793.

<sup>1734</sup> A. Richardson, *Theology of the NT* (1958), 286.

<sup>1735</sup> J. Finegan, *Light from the Ancient Past* (1946), 399-409.

<sup>1736</sup> F.V. Filson in *JBL* 58 (1939), 105-12; L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times* (1970), 205.

и старейшинам (1 Тим. 5:17), можно сделать вывод, что *proistamenoí* обозначает исполняющих обязанности старейшины-епископа и диакона.<sup>1737</sup>

В Ефессянам Павел упоминает благовествователей и пастырей-учителей (Еф. 4:11). Благовествователи — это проповедники, которые несли Благоую Весть, но не обладали авторитетом апостолов. Термин обозначает скорее функции, чем должность.<sup>1738</sup> Учительство упоминается как обязанность, близкая к функциям апостолов и пророков, среди даров Духа (1 Кор. 14:28 и далее). Так как пророки были вдохновлены Духом, вероятно, учителя вдохновлены не были.<sup>1739</sup> Учителя сопоставлены с пророками и в Деян. 13:1. Из Еф. 4:11 можно предположить, что пастырь-учитель — одна должность для человека, выполняющего две разные задачи: он надзирает за стадом и обучает его. Вероятно, этот термин относится к руководителям поместных церквей и по сути своей идентичен *presbyteroí* и *episkopoí*.<sup>1740</sup>

Павел упоминает также такой дар Духа, как «управление» (1 Кор. 12:28). Это слово буквально означает дар управляющего церкви, «человека, который следит за порядком в ней и руководит таким образом ее жизнью». Вполне возможно, что этим даром обладали *episkopoí* и *proistamenoí*.<sup>1741</sup>

Организация церкви четче обрисована в пастырских посланиях. Там не описываются конкретно функции диаконов (1 Тим. 3:8-12), потому что они были всем известны, но подчеркиваются качества, которыми они должны обладать. Подобно старейшинам, диаконы должны уметь руководить и быть преданными Благой Вести, но об обучении здесь ничего не говорится. Они не должны быть лицемерными и жадными, потому что имеют доступ во многие дома и им доверяется управление финансами.<sup>1742</sup> В том же контексте Павел говорит о женщинах; очевидно, они должны были помогать диаконам и были диаконисами (см. Рим. 16:1).

И качества, и обязанности старейшин обсуждаются в 1 Тим. 5:17-22. Их функции включали в себя управление, проповедь и обучение. Формулировка этого отрывка показывает, что все старейшины управляли церковью, но не все принимали участие в проповеди и обучении. Это совпадает с призывом Павла к ефесским старейшинам: пасти стадо, надзирать за ним и питать его (Деян. 20:28). Обязанности епископов обозначены в 1 Тим. 3:1-5. Помимо личных добродете-

<sup>1737</sup> В Евр. 13:7,17 также упоминаются руководители церкви, хоть их и не называют старейшинами или епископами.

<sup>1738</sup> G. Friedrich, *TDNT* 2:737.

<sup>1739</sup> K. H. Rengstorf in *TDNT* 2:158.

<sup>1740</sup> J. Jeremias, *TDNT* 6:498.

<sup>1741</sup> H. W. Beyer in *TDNT* 3:1036.

<sup>1742</sup> *Ibid.*, 2:90.

лей, они должны были обладать даром учительства и управления. Те же самые качества перечислены в Тит. 1:5-9, где добавлено также гостеприимство и способность защитить Благую Весть от лжеучителей.

У отцов церкви, в особенности у Игнатия, епископ отличен от старейшин и занимает более высокое положение в сравнении с ними, что привело к возникновению должности монархического епископа. Многие считают, что начало этого процесса прослеживается уже в пастырских посланиях. Мену указывает, что епископ всегда упоминается в единственном числе, в то время как диаконы и старейшины — неизбежно во множественном. Он приходит к выводу, что в обществе был только один епископ и что его обязанности отличались от обязанностей старейшин.<sup>1743</sup> Однако Лайтфут своим знаменитым очерком<sup>1744</sup> убедил многих ученых в том, что эти два термина взаимозаменяемы. И старейшины, и епископы занимаются управлением и обучением, и эти два слова используются для обозначения одной должности в Тит. 1:5, 7.<sup>1745</sup> Однако разнообразие мнений среди ученых показывает, что трудно однозначно понять организацию Павловых церквей. Даже если пресвитер и епископ — два слова, обозначающие одну и ту же должность, картина все равно неясна. То, что пресвитеры действовали как совет, видно из 1 Тим. 4:14, где Тимофею велено принять посвящение «с возложением рук священства». Однако непонятно, был ли в каждом поместном собрании один старейшина-епископ либо совет старейшин, как в иудейской синагоге; что же касается большого города с несколькими общинами, неясно, составляли ли старейшины этих общин единую пресвитерию христианской общины всего города. Нам представляется, что нормативного образца церковного управления в апостольские времена не существовало<sup>1746</sup> и что организационная структура церкви не была существенным элементом богословия церкви. Ввиду центрального богословского акцента на единстве церкви, важно понять, почему это единство не означало организационного единообразия.

<sup>1743</sup> P. H. Menoud, *IDB* 1:624. Но см.: H. W. Beyer in *TDNT* 2:617. М. Х. Шеферд также считает, что старейшины и епископы — две разные должности. Епископы были старейшинами, избранными для управления, в то время как старейшины только занимали почетное положение. См.: *IDB* 3:391.

<sup>1744</sup> J. B. Lightfoot, «The Christian Ministry», *Saint Paul's Epistle to the Philippians* (1890), 181-269.

<sup>1745</sup> H. W. Beyer in *TDNT* 2:617. Гоппельт полагает, что руководители поместной церкви назывались старейшинами у обращенных иудеев и епископами в Павловых церквях, а потом эти два термина смешались. L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, 186-89.

<sup>1746</sup> W. D. Davies, «A Normative Pattern of Church Life in the NT», in *Christian Origins and Judaism* (1962), 199-230. По поводу попыток истолковать новозаветные данные см.: C. W. Dugmore, «The Organization and Worship of the Primitive Church», in *A Companion to the Bible*, ed. H. H. Rowley (1963), 549-59.

*Charismata*

Другой важный факт, относящийся к внешней форме Павловых церквей, — это духовные дары, или *charismata*. Ниже в таблице приведен обзор нескольких списков духовных даров.

	1 Кор. 12:28	1 Кор. 12:29-30	1 Кор. 12:8-10	Рим. 12:6-8	Еф. 3:5-8
1. Апостол	1 <sup>1747</sup>	1			1
2. Пророк	2	2	5	1	2
3. Распознавание духов		6	6		
4. Учительство	3	3		3	4
5. Слова премудрости — познание			1		
6. Благовествователь					3
7. Увещеватель				4	
8. Вера			2		
9. Чудеса	4	4	4		
10. Исцеление	5	5	3		
11. Языки	8	6	7		
12. Толкование		7	8		
13. Служение				2	
14. Управление	7				
15. Руководство				6	
16. Помощники	6				
17. Милосердие				7	
18. Благотворительность				5	

Некоторые ученые вообще считают, что управление Павловыми церквями было харизматическим, а не официальным.<sup>1747</sup> Однако при тщательном исследовании этих нескольких даров становится ясно, что одни из них действительно харизматичны, а другие явно являются природными дарованиями, которые использует Святой Дух. Такие функции, как служение, управление, руководство, помощь, милосердие и благотворительность, относятся к природным дарованиям людей, в то время как пророчество, чудеса, исцеление и языки — сверхъестественные дары, которые находятся вне человеческого контроля. Вероятно, нехаризматические функции относились именно к старейшинам-епископам, учителям и диаконам. Однако Павел

<sup>1747</sup> Цифры обозначают порядок даров в разных отрывках.

говорит здесь о функциях, а не формальных должностях в церкви. Он пишет 1 Кор. 12 не в интересах правильной организации, но для того, чтобы соответствующим образом упорядочить общение христиан. Он считает каждого христианина активным членом тела Христова — «одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом» (1 Кор. 12:8). *Charisma*, дарованная каждому, — не столько сверхъестественный дар, сколько зов Духа, призыв служить церкви, поэтому когда Павел перечисляет *charismata*, он имеет в виду отчасти должности, а отчасти функции.<sup>1748</sup>

Очевидно, что, за исключением апостолов и пророков, Павел не придает каким-либо дарам большее значение, чем другим. Апостолы и пророки были важнее всего, потому что являлись орудиями откровения (Еф. 3:5) и поэтому составляли основу церкви (Еф. 2:20). Все апостолы были пророками, но не все пророки — апостолами. Апостолы были облечены властью над церковью, которой пророки не обладали. Пророки говорили под прямым воздействием Святого Духа (Слово Божье). Мы должны помнить, что у ранней церкви не было новозаветного Писания, в котором пророческое свидетельство о значении личности и деяний Христа сохранялось бы для последующих поколений. Мы не знаем, хоть и можем предполагать, было ли у них какое-либо фиксированное предание. В любом случае, из 1 Кор. 12; 14 ясно, что пророки были людьми, вдохновленными Духом и ясно излагавшими Божье откровение. Их задачей было созидание церкви (1 Кор. 14:3). Пророчество было не должностью, но даром Духа, который мог быть дан любому члену собрания. Христианские пророки интересовались будущими событиями, свершением истории искупления, как показывает Откровение Иоанна (Отк. 13); но этот элемент у Павла не выделен. Пророчество было орудием откровения Божьих тайн (1 Кор. 13:2).

Даром Духа, которого в особенности жаждали коринфяне, был дар языков, или глоссолалия. Люди, обладающие этим даром, могли восхвалять Бога на языке, не понятном ни им, ни их слушателям. Такие восхваление сопровождалось большим духовным подъемом, но не содержали в себе разумного сообщения воли Божьей (1 Кор. 14:14), в отличие от пророчеств. Этот опыт был совершенно бессмысленным для слушателей, если кому-либо из них не был дан дар толкования (1 Кор. 14:13) и он тогда мог объяснить понятным языком эту речь. Тогда слушатели могли понять сказанное и произнести «аминь» (1 Кор. 14:16). Однако коринфяне считали, что глоссолалия является высшим свидетельством присутствия Духа, и чрезмерное увлечение подобными упражнениями привело к раздору и беспорядкам в церкви. Павел старается установить порядок. Задача верующего — не личный экстаз, но созидание церкви (1 Кор. 14:26). На одном

<sup>1748</sup> L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, 183.



собрании допускается, чтобы на языках говорило не больше трех человек, только по очереди и только в присутствии толкователя. Языки второстепенны по сравнению с пророчеством, но и пророчества следует произносить в строго упорядоченной форме (1 Кор. 14:29).

Важно отметить, что некоторые из *charismata* явно сверхъестественны и могут осуществляться только при воздействии Духа, в то время как другие, например, помощь, милосердие и благотворительность, — дары, которые могут быть доступны всем христианам. Вопрос о том, являются ли *charismata* нормой жизни церкви, остается спорным. Так как дары апостольства и пророчества были даны для основания церкви (Еф. 2:20), возможно, явно сверхъестественные дары принадлежат в первую очередь апостольскому периоду. В любом случае, Павел объясняет, что высшее проявление Святого Духа — это любовь. Не всегда обращают внимание на то, что 1 Кор. 13 — часть обсуждения Павлом темы *charismata*. Другие дары, такие как пророчество или языки, преходящи, но любовь пребывает как высшее свидетельство присутствия Духа в верующем.

### Ekklēsia

Богословие церкви у Павла лучше всего рассматривать с учетом того, как он использует слово *ekklēsia*. В эллинистическом контексте оно может обозначать собрание как политический орган (Деян. 19:39) и вообще собрание (Деян. 19:32,39). Однако у Павла контекст использования ветхозаветный: *ekklēsia* — это Израиль как народ Божий. (См. выше, с. 126 и далее. Это использование отражено в Деян. 7:38.) Это слово предполагает, что церковь является непосредственным преемником ветхозаветного народа Божьего.

*Ekklēsia* может обозначать собрание христиан для поклонения; *en ekklēsia* (1 Кор. 11:18; 14:19,28,35) можно перевести просто как «в церкви». Здесь имеется в виду не церковное здание; слово *ekklēsia* никогда не употребляется по отношению к помещениям, как в английском языке. Это — собрание святых для поклонения. Как таковая, *ekklēsia* может обозначать верующих, собравшихся в конкретном доме (Рим. 16:5; 1 Кор. 16:19; Кол. 4:15; Флм. 2); совокупность верующих, проживающих в одном месте, — Кенхрее (Рим. 16:1), Лаодикии (Кол. 4:16), городах Иудеи (Гал. 1:22) и Галатии (Гал. 1:2). Самое же важное значение слова, как и в Книге Деяний (см. выше, с. 421 и далее), — всеобщая, или католическая, церковь. Оно явно используется для обозначения совокупности всех верующих — дважды в Колоссянам (Кол. 1:18,24) и девять раз в Ефессянам (Еф. 1:22; 3:10,21; 5:23,24,25,27,29,32). Вероятно, это же значение появляется в 1 Кор. 12:28; 15:9; Гал. 1:13 и Флп. 3:6, но это спорно.<sup>1749</sup>

<sup>1749</sup> D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), 187.

Само использование слова *ekklēsia* у Павла показывает, как он представлял себе церковь. Местное собрание — это церковь; вся совокупность верующих — тоже церковь. Это приводит нас к выводу, что церковь — понятие не количественное, а органическое. Всеобщая церковь — это не совокупность всех поместных церквей; напротив, «каждое собрание, каким бы маленьким оно ни было, представляет все собрание, Церковь».<sup>1750</sup> Правильный перевод таких стихов, как 1 Кор. 1:2 и 2 Кор. 1:1, — не «коринфское собрание, наряду с другими собраниями», а «собрание, церковь, община, как она представлена в Коринфе». Поместная церковь — не часть церкви вообще, а сама *церковь* в ее местном выражении. Это значит, что вся сила Христова доступна каждому поместному собранию, что каждое такое собрание функционирует в местном обществе, как всеобщая церковь — в мире, и что поместные собрания — не изолированная группа, а связаны с церковью вообще.<sup>1751</sup>

### Народ Божий

Церковь — это новый народ (*laos*) Божий. Термин «народ» в Библии часто используется для обозначения тех, кто находится в особых отношениях с Богом. Такое значение встречается не только у Павла, а достаточно распространено в Новом Завете. Раньше Израиль был народом Бога. Израиль отверг Мессию, и это побуждает Павла задать вопрос: «Неужели Бог отверг народ Свой?» (Рим. 11:1). То, что под народом Бога понимается Израиль, понятно.<sup>1752</sup> Павел посвящает много места в послании обсуждению проблемы Израиля (Рим. 9 — 11), и в ходе обсуждения дает понять, что церковь — новый народ Бога. Наиболее ярко это отражено в цитате из Осии. Пророк говорит об отступничестве Израиля и его эсхатологическом спасении. Осии было велено назвать одного из своих сыновей «Не мой народ», потому что отступник-Израиль больше не был народом Божьим, а Бог не был Богом Израиля (Ос. 1:9). Однако в день спасения ситуация изменится; и их назовут «сынами Бога живого» (Ос. 1:10). «И скажу не Моему народу: “ты — Мой народ”, а он скажет: “Ты — мой Бог!”» (Ос. 2:23). У Осии эти пророчества явно относятся к Израилю, но Павел относит их к церкви, в которую входят как иудеи, так и обращенные язычники (Рим. 9:24).<sup>1753</sup> Это не значит, что термин *laos* больше не обозначает Израиль, но теперь рядом с Израилем становится другой народ, на иных основаниях. То, что Израиль некоторым образом остается Божьим народом, видно из утверждения Павла, что иудейский народ по-прежнему «свят» (Рим. 11:16), это народ, принадлежащий Богу. Судьба иудеев рассматривается в свете *Heilsgeschichte* целиком. Если

<sup>1750</sup> K.L.Schmidt, *TDNT* 3:506.

<sup>1751</sup> D.E.H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 190.

<sup>1752</sup> H.Strathmann, *TDNT* 4:52.

<sup>1753</sup> См. также: 2 Кор. 6:16; Тит. 2:14.

патриархи — первый плод и корень — святые, то и весь народ тоже. Они по-прежнему «возлюбленные [Божии] ради отцов. Ибо дары и призвание Божие непреложны» (Рим. 11:28-29).

### Израиль

Это подводит нас к теме отношений между церковью и Израилем. Павел явно различает эмпирический и духовный Израиль — народ в целом и верных. «Ибо не все те Израильтяне, которые от Израиля» (Рим. 9:6). Здесь Павел противопоставляет естественных потомков Израиля и тех, кто верен Богу. В то время как народ целиком отверг своего Мессию, есть и верные, избранные в благодати (Рим. 11:5), которые уверовали. Подлинный иудей — не тот, кто является таким внешне; и обрезание должно быть не плотским, а сердечным (Рим. 2:28 и далее). Это может относиться не ко всем верующим, но только к тем, кто на самом деле исполняет закон.

К этим верным добавились обращенные язычники. Сравнение с оливковым деревом, которое приводит Павел, предполагает единство прежнего народа Божьего — Израиля — и церкви. Оливковое дерево — единый Божий народ. Его природные ветви — неверующие иудеи — были отсечены, а на их место привиты новые ветви — верующие язычники. «Отсюда совершенно ясно, что церковь Иисуса Христа питается от корня и ствола ветхозаветного Израиля».<sup>1754</sup>

Таким образом, Бог не отказался от народа Израиля окончательно и безвозвратно, а церковь, состоящая как из иудеев, так и из язычников, стала ветвями оливкового дерева — народа Божьего — истинного Израиля. Не только верные иудеи, но все верующие, в том числе и язычники, — подлинно обрезанные, которые поклоняются Богу в духе и славе во Христе Иисусе (Флп. 3:3). Все они обрезаны в сердце (Кол. 2:11). Как духовно обрезанные, они являются детьми Авраама (Гал. 3:7), их отца (Рим. 4:11,16,18); они потомки Авраама (Гал. 3:29; Рим. 4:16). Те, кто в прошлом был отчужден от наследия Израиля и обетований завета (Еф. 2:12), теперь приблизились к Богу Израиля. Принимая во внимание подобные высказывания, можно считать вполне вероятным, что когда Павел говорит об «Израиле Божьем» (Гал. 6:16), он имеет в виду Церковь как подлинный духовный Израиль.<sup>1755</sup> То же самое следует помнить, когда Павел говорит об «Израиле по плоти» (1 Кор. 10:18), который неявно противопоставляется «Израилю по духу».<sup>1756</sup>

<sup>1754</sup> H. J. Kraus, *The People of God in the OT* (1958), 89.

<sup>1755</sup> W. Gutbrod, *TDNT* 3:387; A. Richardson, *The Theology of the NT*, 353; P. Minear, *Images of the Church* (1961), 71; E. Schweizer, *Church Order in the NT* (1961), 89; это оспаривается в P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (1969), 74ff. Ричардсон настаивает на том, что детальное изучение фразы заставляет полагать, что в ней говорится о верных Израиля. «Израиль» — это не церковь, хотя все христиане становятся частью Израиля через веру во Христа (147).

<sup>1756</sup> В RSV слова «по плоти» опущены.

Это не значит, что Павел отвергает Израиль по плоти.<sup>1757</sup> Сравнение с оливковым деревом показывает это: хотя природные ветви, иудеи, удалены и на их место привиты другие ветви, язычники, Богу все-таки будет угодно привести природные ветви к вере и вернуть их (Рим. 11:23-24). Павел возвращается к Израилю в своих рассуждениях. Израиль оступился, правда не настолько, чтобы окончательно пасть (Рим. 11:11), но благодаря его неверию язычники смогли получить спасение. Спасение язычников в свою очередь вызовет ревность Израиля. «Если же падение их богатство миру, и оскудение их богатство язычникам, то тем более полнота их» (Рим. 11:12). Даже в неверии Израиль остается «святым» народом (Рим. 11:16) и будет возвращен в конечном итоге на родной ствол оливкового дерева (Рим. 11:24). Таким образом — провоцируемый язычниками — «весь Израиль спасется» (Рим. 11:26). Это язык *Heilsgeschichte*: спасется не каждый отдельно взятый израильтянин, а народ в целом.<sup>1758</sup> Павел не говорит, когда или как произойдет спасение иудеев, но, вероятно, это — эсхатологическое событие, которое произойдет в последние времена.<sup>1759</sup> Какую бы форму ни приняло спасение Израиля, понятно, что условия спасения те же, что и для язычников: вера в Иисуса как распятого и воскресшего Мессию.

### Храм Божий

Другая метафора, с помощью которой Павел показывает, что церковь — подлинный Израиль, — это метафора храма. И в Ветхом Завете, и в иудейском предании говорится о будущем создании нового храма в Царстве Божьем (Иез. 37:26 и далее; Иез. 40:1 и далее; Агг. 2:9; 1 Ен. 90:29; 91:13; Юб. 1:17,29). Иисус сравнивал создание Своей церкви со строительством здания (Мф. 16:18). Он произнес также загадочное пророчество: «Я разрушу храм сей рукотворенный, и чрез три дня воздвигну другой нерукотворенный» (Мк. 14:58). Возможно, ранние христиане считали, что Он имел в виду учреждение нового мессианского общества.<sup>1760</sup> Раннехристианские общины продолжали поклоняться Богу в иудейском храме (Деян. 2:46), но Стефан первым понял, что храмовое поклонение для христиан необязательно (Деян. 7:48 и далее). Павел считает, что христианская община

<sup>1757</sup> «Христианство не могло перенять титул “Израиля”, не отвергнув полностью иудаизма». P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 201.

<sup>1758</sup> W. Gutbrod, *TDNT* 3:387. См. также: P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 126ff.

<sup>1759</sup> J. Munck, *Christ and Israel* (1967), 136f. О. Пайпер предполагает, что это спасение Израиля не значит, что все иудеи войдут в состав «языческой» церкви. Напротив, образуется христианство иного типа, в котором сохранится все иудейское наследие, не противоречащее поклонению Мессии. О. Piper, «Church and Judaism in Holy History», *Th Today* 18 (1961), 70-71.

<sup>1760</sup> O. Michel, *TDNT* 4:883, 886.

заняла место храма и стала эсхатологическим храмом Божиим, местом, в котором Он пребывает и в котором Ему надо поклоняться.

Эта метафора имеет тройное значение. Отдельный верующий становится храмом Божиим, потому что в нем пребывает Божий Дух (1 Кор. 6:19). Как храм Божий каждый верующий свят; он принадлежит Богу. Поэтому верующие больше не принадлежат себе и не могут по собственному усмотрению распоряжаться своей жизнью. Аморальность противоречит самой природе верующего. В Коринфе царили вольные нравы, там все считалось дозволенным (1 Кор. 6:12), даже сексуальный разврат. Павел увещевает коринфян, говоря, что тело верующего — храм Божьего Духа.

Не только отдельный верующий, но поместное собрание — Божий храм, потому что Дух пребывает и в общине. Это опять же имеет практическое значение. Как место пребывания Бога собрание свято. Коринфское собрание страдало от расколов, в центре споров было четыре имени: Павел, Аполлос, Кифа, Христос. По-видимому, это было не просто сектантство, но влияние гностического иудаизма,<sup>1761</sup> который проник в церковь. Павел осуждает участников раскола, стараясь посеять в них страх. Так как поместная церковь — место пребывания Бога, тот, кто губит и разрушает ее, сам будет уничтожен Богом (1 Кор. 3:17).

Тот факт, что церковь — храм Божий, исключает логическую возможность «преклонения под ярмо» с неверующими (2 Кор. 6:14). Здесь идет речь об отношениях с язычниками-идолопоклонниками, препятствующих христианскому свидетельству. Понятно, что Павел не запрещает общественные контакты с неверующими вообще, «ибо иначе надлежало бы вам выйти из мира [сего]» (1 Кор. 5:10). Значение этих слов Павла можно вывести из фразы: «Какая совместность храма Божия с идолами?» (2 Кор. 6:16). Становиться под одно ярмо с неверующими, компрометировать себя идолопоклонством и нечестивым поведением (1 Кор. 6:15) нельзя, потому что церковь свята.

Павел применяет ту же самую метафору и ко всеобщей Церкви (Еф. 2:19-22). Обращенные язычники больше не чужие для Божьего народа; теперь они — настоящий дом Бога; они — храм, воздвигнутый на фундаменте веры во Христа, апостолы и пророки, возрастающие в святой храм в Господе. Бог пребывает в Церкви, а не в иудаизме. Присутствие Бога из иерусалимского храма переместилось в новый Храм, христианскую Церковь.<sup>1762</sup>

Тот факт, что Павел определяет как храм и поместную, и всеобщую Церковь, подкрепляет уже сказанное нами, когда рассматривали использование им слова *ekklēsia* (см. выше, с. 617), — а именно,

<sup>1761</sup> L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, 98ff.

<sup>1762</sup> В. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the NT* (1965), 65; S. Hanson, *The Unity of the Church in the NT* (1946), 133. Факт роста нового храма — представление органическое, а не количественное.

идею единства Церкви. Поместное собрание — не часть Церкви; всеобщая Церковь воспринимается не как сумма частей; скорее поместная церковь — это вся Церковь, но в ее местном понимании.

### Эсхатологический народ

Все это побуждает нас считать Церковь эсхатологическим народом. Мы обнаружили, что ожидание нового храма было эсхатологическим понятием, примененным к церкви. Церковь — это также народ Царства Божьего, следовательно, эсхатологический народ. Отсюда следуют две вещи. Церковь наследует Царство в его эсхатологическом свершении (1 Фес. 2:12; Рим. 8:17; Еф. 1:18), потому что уже имеет это Царство (Кол. 1:13; Рим. 14:17).<sup>1763</sup>

Этот факт явно утверждается в Флп. 3:20, где Павел говорит, что подлинная родина (*politeuma*)<sup>1764</sup> христиан — небеса; и мы ждем пришествия Господа, Который осуществит наши эсхатологические надежды, преобразив наши низменные тела. Это утверждение имело особое значение для филиппийцев, которые составляли римскую колонию в самом центре Греции. Слово *politeuma* означает колонию иностранцев, организация которой напоминает им о родине. «Наш дом — на небесах, а здесь на земле мы представляем собой небесную колонию».<sup>1765</sup> Жизнь и общение христиан в истории должны быть предвкушением жизни Царства Божьего и являть в этом мире некие аспекты эсхатологической реальности.

Эта истина утверждается также в Гал. 4:24 и далее, где гора Синай как мать детей рабства противопоставляется небесному Иерусалиму как матери детей свободы — христиан.

### Святой Дух

Эсхатологический характер Церкви виден из того, что Церковь создана Святым Духом. Мы уже видели (см. с. 439 и далее) что присутствие Святого Духа — эсхатологический факт. Именно сошествие эсхатологического Духа в историю привело к возникновению Церкви. Поэтому Церковь — продукт сил Века Грядущего. Святой Дух работает в Церкви, наделяя отдельных верующих определенными дарами (1 Кор. 12:7), и в то же время Дух — достояние всех верующих. Петр сказал в день Пятидесятницы, что все, кто покается и крестится, получают дар Святого Духа (Деян. 2:38; генитив приложения). Павел утверждает, что это обладание Духом необходимо для принадлежности Христу (Рим. 8:9). Павел уделяет большое внимание работе Духа в жизни отдельного христианина, но у Его влияния

<sup>1763</sup> Эсхатологическая природа Церкви прослеживается в труде С. Хэнсона (S. Hanson, *The Unity of Church in the NT*), но он прежде всего обращается к понятию единства как к эсхатологическому моменту, уже реализованному в Церкви.

<sup>1764</sup> Перевод «обращение» в AV неверен.

<sup>1765</sup> M. Dibelius, *An die Thessalonicher I.II. An die Philipper* (1937), 93.

есть и «общественная» сторона: именно Святой Дух созидает церковь. «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор. 12:13). Большинство современных ученых полагает, что крещение здесь обозначает водное крещение, посредством которого верующие наделяются Духом. «Крещение — это водное крещение в Духа».<sup>1766</sup> Однако это не очевидно и не может восприниматься как само собой разумеющееся. Есть разница, имеет ли Павел в виду, что водное крещение является «средством вступления в христианскую общину»<sup>1767</sup> или что деяние Святого Духа — средство вступления в христианскую общину. Кажется весьма вероятным, что «крещение 1 Кор. 12:13... не водное крещение, но крещение Духом. Водное крещение — знак и печать этого последнего».<sup>1768</sup> Если Павел имеет в виду водное крещение, он это не акцентирует; акцент сделан на работе Духа. И Иоанн Креститель (Мф. 3:11), и воскресший Господь (Деян. 1:5) различали водное крещение и крещение Духа, и основная мысль Павла здесь — это участие Святого Духа в формировании Церкви.

Можно спорить, следует ли понимать крещение *en henī pneumatī* («Духом» или «в Духе») как датив действующего лица или области действия. Если мы сравним это с Мф. 3:11 или Деян. 1:5, то Дух — это область крещения, отличная от воды; в контексте же 1 Кор. 12:9 представляется, что Дух осуществляет крещение.<sup>1769</sup> В любом случае, роль Духа подчеркивается; именно Святой Дух формирует Тело Христово. Это справедливо и в том случае, если Павел все-таки имел в виду водное крещение, хотя немногие комментаторы отстаивают этот вариант. Уверовавший во Христа и крестившийся человек становится членом Тела Христова. Это не следует путать с новозаветным учением о пребывании Духа в верующем или дарах Духа для служения (1 Кор. 12:5); это — объективный факт. В Новом Завете нет такого понятия, как изолированный верующий — христианин, который пребывает отдельно от других христиан. Когда мы принимаем веру во Христа, мы становимся членами Его Тела; мы соединяемся с самим Христом и, соответственно, со всеми остальными членами Его Тела. В библейском понимании действительно *extra ecclesiam nulla salus* («вне церкви нет спасения»). Святой Дух послан вознесенным Христом для того, чтобы в истории был образован народ, составляющий Его Тело.

Эсхатологический характер этого нового народа означает, что он не вписывается в рамки привычных человеческих общественных

<sup>1766</sup> G. R. Beasley-Murray, *Baptism Today and Tomorrow* (1966), 56.

<sup>1767</sup> W. F. Flemington, «Baptism», *IDB* 1:350.

<sup>1768</sup> E. Best, *One Body in Christ* (1955), 73; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970), 127-31.

<sup>1769</sup> G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT* (1962), 167ff.; H. Oepke, *TDNT* 2:541.

структур. Ни раса, ни общественное положение не имеют значения; в крещении Духом все люди равны как члены Тела Христова, потому что все они эсхатологически наделены Духом.<sup>1770</sup>

### Общение

Один из наиболее заметных признаков этого эсхатологического народа — общение (*koinōnia*).<sup>1771</sup> Общение было одним из отличительных признаков иерусалимской церкви (Деян. 2:42). Это не просто человеческое общение или наслаждение присутствием друг друга. Это не просто собрание людей, объединенных общей религией. Это — эсхатологическое творение Святого Духа. Вероятно, 2 Кор. 13:13 следует перевести как «общение, созданное Святым Духом»; а Флп. 2:1 — как «если Дух действительно создал общение».<sup>1772</sup> Эти отношения возникают между людьми потому, что все они общаются со Христом (1 Кор. 1:9). Между теми, кто во Христе, существует уникальная связь, которую нельзя сравнить ни с какими человеческими отношениями.

### Избранные

Те, кто вступил в подобное общение, были призваны Богом (1 Кор. 1:9). Церковь — это сообщество избранных (Еф. 1:4; 1 Фес. 1:4), причем при избрании не имеют значения общественное положение, образование, богатство или национальность (1 Кор. 1:27). Церковь может просто быть определена как Божьи избранные (Рим. 8:33; Кол. 3:12; 2 Тим. 2:10; Тит. 1:1). Тем самым опять же подчеркивается, что Церковь прежде всего — не человеческое учреждение или религиозное движение, основанное на добрых делах или даже верности великому учителю или вождю; это — творение Бога, основанное на Его замысле благодати (Рим. 9:11; 11:5-6). Она никогда не может быть, в отличие от Израиля, народом в естественном, национальном понимании. Да, ядро Церкви состоит из иудеев; но это верные, избранные в благодати (Рим. 11:5). Идея избрания прежде всего касается не спасения отдельного человека, но понятия избрания народа Божьего в *Heilsgeschichte*. Выражение происходит от обозначения Израиля как избранного народа Божьего,<sup>1773</sup> и Церковь здесь предстает как преемница Израиля. Это понятие прежде всего корпоративно.<sup>1774</sup>

<sup>1770</sup> Выражение «все напоены одним Духом» воспринимается многими учеными как указание на чашу вечери Господней (L. Goppelt, *TDNT* 4: 160, 147), но представление о том, что Дух можно пить, — не новозаветное. Это слово (*epotisthēmen*) может также обозначать «мы погрузились в одного Духа... и насытились Его изливанием» (G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, 170).

<sup>1771</sup> C. A. A. Scott, *Christianity according to St. Paul* (1927), 158ff.; A. R. George, *Communion with God* (1953), 169ff.

<sup>1772</sup> C. A. A. Scott, *Christianity according to St. Paul*, 160; см. также: E. Schweizer, *TDNT* 6:434. Другие ученые воспринимают эти места как объектные генитивы. A. R. George, *Communion with God*, 178f.

<sup>1773</sup> См. BAGD, 242f.



### Святые

Опять же, с точки зрения Бога, Церковь — собрание святых (*hagioi*) или освященных (*hēgiasthenoi*). Это один из наиболее частых терминов для обозначения христиан у Павла. Понятие святости взято им из Ветхого Завета и указывает на нечто, выделенное для Бога. Иерусалим — святой город (Мф. 4:5; 27:53); храм — святое место (Мф. 24:15; Деян. 6:13); жертвенник свят, так же как и жертвоприношение (Мф. 23:19); Закон свят (Рим. 7:12); Израиль — святой народ (Ис. 62:12); Церковь как новый Израиль — сообщество святых.<sup>1775</sup>

Почти никогда слово *hagios* не используется в форме единственного числа для обозначения отдельного члена церкви.<sup>1776</sup> То, что этот термин прежде всего имеет отношение к *Heilsgeschichte*, а не к этике, подтверждается обращением Павла к коринфянам как «освященным во Христе Иисусе, призванным святым» (1 Кор. 1:2). Коринфская община была далеко не «святой», что касается нравов и поведения; в церкви процветали лжеучения, расколы и аморальность. Однако это все-таки собрание святых, освященных, ибо, несмотря на греховное поведение многих членов собрания и мирской характер самой церкви, это все-таки церковь Божья в Коринфе. Христос освятил ее (1 Кор. 1:30; 6:11), став ее искуплением. Павел призывает свои церкви вести себя сообразно тому, кем они уже являются во Христе. Они — святые Божьи, поэтому должны жить в святости.

### Верующие

Если с точки зрения Бога церковь — общество избранных святых, то с человеческой — это общество тех, кто откликнулся на провозглашение Слова Божьего, поверил в Иисуса Христа и принял Его как Господа (Рим. 10:9). Церковь состоит из тех, кто взывает к имени Господа Иисуса Христа (1 Кор. 1:2) и может быть определен как «верующие» (*hoi pisteuontes*, 1 Кор. 1:2; 14:22; Гал. 3:22; 1 Фес. 1:7; 2 Фес. 2:13). То, что личная вера в Иисуса Христа ведет к созиданию церкви, ясно из Рим. 4, где Павел утверждает: спасение, которое несет Христос, эффективно лишь по отношению к тем, кто верит, подобно Аврааму. Авраам был угоден Богу не из-за своих добрых дел или исполнения религиозных обрядов (обрезание), но потому, что верил в Бога. Обрезание было внешним признаком, печатью праведности, которой он обладал из-за веры. Поэтому он — отец всех верующих, независимо от иудейских обрядов подражающих вере Авраама (Рим. 4:11 и далее).

<sup>1774</sup> A. Richardson, *The Theology of the NT*, 274f.; P. Minear, *Images of the Church in the NT*, 81f.

<sup>1775</sup> BAGD, 10.

<sup>1776</sup> P. Minear, *Images of the Church*, 136.

Роль спасительной веры видна также из Рим. 9:30-32. Израиль по плоти был отвергнут, потому что они искали праведности дел, а язычники достигли праведности и вступили в подлинный Израиль, так как искали праведности веры. Вот разница между участием в старом и новом Израиле. Участие в старом Израиле требовало обрезания и принятия закона; членство в новом Израиле требует личной веры и принятия Христа как Господа (Рим. 10:9).

### *Тело Христово*

Самая известная метафора, которую Павел использует по отношению к церкви, — Тело Христово. Ученые спорят по поводу источника этого понятия, было предложено множество разных теорий.<sup>1777</sup> Однако источник не так и важен. Важно то, как это понятие использует Павел. Возможно, Павел, обладавший творческим мышлением, сам придумал эту метафору.<sup>1778</sup>

Павел нигде не говорит о Церкви как просто о теле; это — Тело во Христе (Рим. 12:5) или Тело Христово (1 Кор. 12:27). Как Его Тело Церковь в каком-то смысле отождествляется со Христом (1 Кор. 12:12). Это поразительное утверждение. «Ибо, как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы многие составляем одно тело во Христе». Нам следовало бы ожидать, что Павел скажет: «Так и церковь». Павел пользуется метафорой тела, чтобы обозначить единство церкви с ее Господом. Церковь — не просто тело или сообщество верующих, это Тело Христа. Основное значение метафоры — союз верующих со Христом;<sup>1779</sup> но в Римлянам, 1 и 2 Коринфянам Павел использует ее, говоря о проблеме отношений христиан друг с другом.

Идея солидарности верующих с Господом основана на учении Иисуса и опыте обращения Павла. «Кто принимает вас, принимает Меня» (Мф. 10:40); «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25:40). Голос, который Павел услышал на пути в Дамаск, куда он отправлялся, чтобы преследовать церковь, спросил его: «Савл, Савл! что ты гонишь Меня?» (Деян. 9:4).

Но это единство — не полная идентичность. Павел говорит: «Тела ваши суть члены Христовы» (1 Кор. 6:15). Но в 1 Кор. 12 христиане определяются как члены Тела Христова, а не Самого Христа. Слишком смело было бы утверждать, что Павел воспринимал Церковь как продолжение воплощения — что как Бог воплотился во Христе, так Христос воплотился в Церкви. Павел сохраняет четкое разграничение между Христом и Его Церковью.

Павел говорит о Церкви как Теле Христовом в Римлянам и 1 и 2 Коринфянам для того, чтобы, как мы уже заметили, решить проб-

<sup>1777</sup> E. Best, *One Body in Christ*, 83-93, где обсуждается семь разных мнений.

<sup>1778</sup> Ibid., 94.

<sup>1779</sup> Ibid., 93; C.F.D. Moule, *Colossians and Philemon* (1957), 6.

лему отношений христиан друг с другом. Тело состоит из многих членов, которые сильно отличаются друг от друга. Существовала тенденция, в особенности в Коринфе, проводить различие между христианами и жаждать получить наиболее весомые из даров Духа. В связи с этим в собрании возникали споры и разногласия. Павел утверждает, что члены тела очень различны, как и их функции, но все они принадлежат телу и важны для него. Бог сотворил члены тела как Ему было угодно, поэтому и члены церкви должны относиться друг к другу с заботой и любовью (1 Кор. 12:24 и далее). Более того, менее значительные члены должны пользоваться большим уважением.

В посланиях из уз Павел идет еще дальше и говорит о Христе как главе Тела — чего нет в Римлянам и 1 и 2 Коринфянам (Еф. 4:15; Кол. 1:18). Отсюда становится понятно, что Павел не полностью отождествляет Христа с Его Церковью. Он — Спаситель Тела (Еф. 5:23). Очевидно, Павел идет дальше привычной аналогии физического тела с его головой, потому что тело изображается как получающее от головы питание и единство (Кол. 2:19); и тело должно возрастать в свою главу (Еф. 4:15).<sup>1780</sup> Здесь еще отчетливее, чем в более ранних посланиях, звучит идея полной зависимости Церкви от Христа во всем, что касается ее жизни и роста. Это значит также, что Церковь — орудие Христа в этом мире. Она есть «полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:23). «Полнота» (*plērōma*) имеет два разных значения. Некоторые считают, что церковь исполняет Христа. Но скорее всего, Церковь как Тело Христово исполнена Его жизнью и силой,<sup>1781</sup> которые должны через Христа воздействовать на мир. Церковь «обладает всем, чем обладает Он, для продолжения Его работы».<sup>1782</sup>

Эта метафора выделяет также идею единства Церкви, в особенности потому, что *ekklēsia* в посланиях к ефесянам и колоссянам обозначает скорее вселенскую Церковь, чем поместное собрание. Окончательная задача искупительного служения Христа — восстановить порядок и единство во всей вселенной, испорченной грехом. Божий замысел заключается в том, чтобы «все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1:10). Это космическое единство во Христе в принципе уже достигнуто. Он уже вознесен над всеми враждебными силами и стал главой над всем ради Своей Церкви (Еф. 1:22). В этом контексте «глава» — не просто голова тела, но главный Вождь.<sup>1783</sup> Вероятно, задача, которая сформулирована в Еф. 4:14,

<sup>1780</sup> Некоторые ученые считают, что здесь Павел прибегает к гностическому представлению о небесном *anthrōpos*, главе вселенной, которая является его телом (H. Schlier, *TDNT* 3:680). Однако это маловероятно (G. Delling, *TDNT* 6:304; S. Hanson, *The Unity of the Church*, 113ff.).

<sup>1781</sup> E. Best, *One Body in Christ*, 142; G. Delling, *TDNT* 6:304.

<sup>1782</sup> S. Hanson, *The Unity of the Church*, 129.

<sup>1783</sup> Как в 1 Кор. 11:3, где говорится, что мужчина — глава женщины.

является эсхатологической: «доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова». <sup>1784</sup> Сама уверенность в эсхатологическом единстве требует усилий для осознания этого единства во Христе в истории. Это единство не нужно создавать; оно дано во Христе, хоть и может быть нарушено (Еф. 4:3). Может быть только одна Церковь, потому что есть только один Христос, и Его нельзя разделить (1 Кор. 1:13). «Одно тело и один дух... призваны к одной надежде... один Господь, одна вера, <sup>1785</sup> одно крещение, один Бог и один Отец всех» (Еф. 4:4-6). Это единство не статично, это не внешняя структура и не формальная организация. Внешняя форма церкви в 50 — 60 гг. по Р.Х. представляла собой множество автономных разрозненных общин. (См. выше, с. 418 и далее.) Здесь нет речи об однородном церковном управлении. Единство — это единство в Духе и жизни, вере и общении. Это единство, которое сопровождается заметными различиями. Это единство, исключающее расколы внутри поместного собрания (1 Кор. 1:13), которое выражается в кротком предпочтении интересов другого (Рим. 12:3), во взаимной любви и привязанности (1 Кор. 12:25-26), которое должно положить конец расовым предрассудкам (Еф. 2:16) и исключить доктринальные и религиозные злоупотребления (Кол. 2:18-19).

### Евхаристия

Единство Тела Христова проявляется также в евхаристии. «Один хлеб (*artos*), [и] мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10:17). Павел здесь использует символику буханки хлеба, которая разламывается на куски и раздается верующим, для обозначения единства отдельных членов (см. Дид. 9:4). Участники евхаристии должны быть едины, потому что они едины со Христом. Когда они пьют из чаши, то причащаются крови Христовой, когда едят хлеб — Его тела (1 Кор. 10:16). Верующие обретают единство во Христе. По поводу того, насколько реалистически следует воспринимать эти слова, ведутся споры. Чаша и хлеб в самом деле являются напоминанием о смерти Христа (1 Кор. 11:25). Но причастие — не просто воспоминание о прошлом событии; это также текущее причастие тела и крови Христа, следовательно, участие в Его теле. «Хлеб и вино — средства присутствия Христа... Причастие хлеба и вина — союз с небесным Христом». <sup>1786</sup> Но евхаристия является средством общения со Христом так же, как жертвенник Ветхого Завета обозна-

<sup>1784</sup> Н. Chadwick in *Peake's Commentary* (1962), 984; О. Michel, *TDNT* 3:624. В 1 Кор. 13:11-12 Павел использует то же самое противопоставление детства и зрелости для обозначения контраста между жизнью этого века и жизнью Века Грядущего.

<sup>1785</sup> Имеется в виду одно вероисповедание. См.: В. F. Westcott, *Ephesians* (1906), 59; S. Hanson, *The Unity of the Church*, 154.

<sup>1786</sup> F. Hauck, *TDNT* 3:805.

чал средство общения с Богом, а жертвоприношения идолам — общения с бесами (1 Кор. 10:18-21). Некоторые воспринимают эти слова совершенно реалистически — как обозначающие таинство, другие — символически и метафорически. Человек отождествляется со Христом в Его смерти и становится членом Его Тела посредством веры; причастие хлеба и вина — событие, в ходе которого Христос постигается в вере. «Истинное присутствие Христа в вечере Господней — такое же, как в Слове, ни больше и ни меньше».<sup>1787</sup>

### Крещение

Крещение также символизирует союз со Христом. Если 1 Кор. 12:13 не относится к водному крещению (см. выше, с. 622 и далее), то крещение не обладает корпоративным оттенком значения, в отличие от евхаристии. Крещение — это обряд вступления в церковь, но он представляет собой отождествление верующего со Христом. Люди крестятся «во Христа Иисуса», что предполагает облечение Христом (Гал. 3:27). Крещение обозначает союз со Христом в Его смерти и воскресении (Рим. 6:1-4; Кол. 2:12). Это не воспроизведение смерти и воскресения Христа и не символическое отражение их. Это — символ единения верующего со Христом, в результате которого он умирает для прежней жизни и воскресает для жизни новой. Это — символ духовной смерти и воскресения. Павел не говорит о крещении как очищении, если 1 Кор. 6:11; Еф. 5:26 и Тит. 3:5 не являются завуалированными ссылками на водное крещение.

Как и в случае с евхаристией, ведутся споры, до какой степени крещение является таинством и насколько оно символично. Эту проблему нельзя окончательно разрешить, потому что в ранней церкви спасительная вера и крещение были практически синонимами. Однако с точки зрения Нового Завета «нам никогда не следует говорить о “крещении”, не подразумевая при этом “веру”».<sup>1788</sup> Без веры крещение бессмысленно. «Быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли *верою* в силу Бога» (Кол. 2:12. Курсив мой. — Д. Л.). В 1 Кор. 10:1-13 Павел выступает против материалистического и сакраментального отношения к крещению и вечере Господней.<sup>1789</sup> Павел, без сомнения, не считал израильтян связанными с Моисеем в плане подлинного таинства, когда тот крестил их в облаке и море (1 Кор. 10:2). Более того, сомнительно, что Павел писал бы о крещении так, как он делал это в 1 Кор. 1:13-16, если бы действительно воспринимал его как истинное таинство. Это не уменьшает значения крещения и вечери Господней. Конечно же, Павел не мог предста-

<sup>1787</sup> E. Schweizer, *The Lord's Supper according to the NT* (1967), 37. Швейцер приводит обширную библиографию. См. также более ранний труд: J. C. Lambert, *The Sacraments in the NT* (1903), который по-прежнему сохраняет большую ценность.

<sup>1788</sup> D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 170.

<sup>1789</sup> A. Oepke, *TDNT* 1:542.

вить себе, чтобы кто-то из верующих отказался соблюдать эти два христианских обряда.

Не вполне ясно, считал ли Павел крещение христианским эквивалентом обрезания.<sup>1790</sup> «Обрезание Христа» (Кол. 2:11) скорее следует воспринимать как обрезание сердца, которое совершает Христос.<sup>1791</sup> Вообще это духовное событие, «нерукотворное», синонимично смерти для греха. Обрезание, таким образом, противопоставляется крещению, а не соотносится с ним.<sup>1792</sup>

---

<sup>1790</sup> «Он может даже назвать крещение *peritomē Christou*». R. Meyer, TDNT 6:83.

<sup>1791</sup> Альтернативная точка зрения: обрезание Христа — это смерть его тела на кресте. См.: G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, 153.

<sup>1792</sup> R. E. O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation* (1960), 212. Библиографию по поводу крещения см.: G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, 396-406. См. также: R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul* (1964).

## 39. Эсхатология

**Литература:** R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life* (2nd ed., 1913), 437-75; G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1952); C. K. Barrett, «NT Eschatology», *SJTh* 6 (1953), 136-55, 225-43; W. D. Davies, «The Old and New Hope: Resurrection», *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), 285-320; J. Jeremias, «Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God», *NTS* 2 (1956), 151-59; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (1957); O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* (1958); E. E. Ellis, «The Structure of Pauline Eschatology», *Paul and His Recent Interpreters* (1961), 35-48; H. J. Schoeps, *Paul* (1961), 88-125; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), 233-73; C. F. D. Moule, «St. Paul and Dualism: The Pauline Concept of Resurrection», *NTS* 12 (1966), 106-23; H. M. Shires, *The Eschatology of Paul* (1966); F. F. Bruce, «Paul on Immortality», *SJTh* 24 (1971), 457-72; S. H. T. Page, «Revelation 20 and Pauline Eschatology», *JETS* 23 (1980), 31-43; A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet* (1981); J. M. Court, «Paul and the Apocalyptic Pattern», in *Paul and Paulinism*, ed. M. Hooker and S. Wilson (1982), 57-66; B. Lindars, «The Sound of the Trumpet: Paul and Eschatology», *BJRL* 67 (1985), 766-82; H. C. Kee, «Pauline Eschatology: Relationships with Apocalyptic and Stoic Thought», in *Glaube und Eschatologie*, ed. E. Grässer and O. Merk (1985), 135-58; R. N. Longenecker, «The Nature of Paul's Early Eschatology», *NTS* 31 (1985), 85-95; A. C. Perriman, «Paul and the Parousia: 1 Corinthians 15:50-57 and 2 Corinthians 5:1-5», *NTS* 35 (1989), 512-21; M. C. De Boer, «Paul and Jewish Apocalyptic Eschatology», in *Apocalyptic and the NT*, ed. J. Marcus and M. Soards (1989), 169-90; M. J. Harris, *From Grave to Glory: Resurrection in the NT* (1990); D. M. Scholer, «“The God of Peace Will Shortly Crush Satan under Your Feet” (Romans 16:20a): The Function of Apocalyptic Eschatology in Paul», *Ex Auditu* 6 (1990), 53-61; R. Collins (ed.), *The Thessalonian Correspondence* (1990); B. Witherington III, *Jesus, Paul and the End of the World* (1992).

### Введение

Мы рассматривали все богословие Павла в рамках апокалиптического дуализма этого века и Века Грядущего. (См. выше, с. 432 и далее.) Понятно, что дуализм этот не был изобретением Павла, потому что мы обнаруживаем его в иудаизме I века; и в синоптических евангелиях на нем основывается учение Иисуса.

Однако мы видели, что Павел как христианин радикальным образом модифицировал этот темпоральный дуализм. Благодаря тому, что Бог совершил в исторической миссии Иисуса, противопоставление между двумя веками изменилось. Благословения искупления, данные человечеству посредством смерти и воскресения Иисуса, а также сошествие Святого Духа — эсхатологические события. Это

значит, что эсхатология Павла неотделима от его богословской мысли вообще.<sup>1793</sup>

События эсхатологического свершения — не просто отдельные события будущего, о которых размышляет Павел. Это события искупительные, которые уже начали происходить в истории. Благословения Века Грядущего — уже не только будущее; они стали объектом текущего опыта. Смерть Христа — эсхатологическое событие. Благодаря смерти Христа оправданные уже находятся по ту сторону эсхатологического суда, в новом веке, они уже оправданы. Благодаря смерти Христа верующий уже избавлен от текущего грешного века (Гал. 1:4). Он избавился от власти тьмы и познал жизнь Царства Христова (Кол. 1:13). На кресте Христос уже победил силы зла, которые принесли хаос в этот мир (Кол. 2:14 и далее).

Воскресение Христа — эсхатологическое событие. Первый акт эсхатологического воскресения оказался отделенным от эсхатологического свершения и произошел в истории. Христос уже уничтожил смерть, явив жизнь и бессмертие Века Грядущего в событии, которое произошло в истории (2 Тим. 1:10). Таким образом, свет и слава, принадлежащие Веку Грядущему, уже воссияли в темном мире в лице Иисуса Христа (2 Кор. 4:6).

Благодаря этим эсхатологическим событиям верующий живет в новом веке. Сама фраза «во Христе», описывающая положение верующего, обозначает его принадлежность к новому веку и способность ощутить его жизнь и силы. «Итак, кто во Христе, [гот] новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17). Верующие прошли через смерть и воскресение (Рим. 6:3-4). Они воскресли вместе со Христом и вознеслись на небеса (Еф. 2:6), разделяя жизнь в воскресении и вознесении со своим Господом.

Однако этот опыт новой жизни Века Грядущего — не светское событие мирской истории; он известен только верующим. Эта Благая Весть о новой жизни скрыта от неверующих. Они слепы и не могут увидеть ее (2 Кор. 4:4). Они остаются во тьме текущего века зла.

Более того, новая жизнь верующих — неоднозначный опыт, ибо они продолжают жить в старом веке. Они избавлены от его власти, но продолжают жить в нем, хоть и должны не сообразовываться с ним, а вести себя в соответствии с несущими обновлением силами нового века (Рим. 12:1-2). Новая жизнь верующего обретается только «в Духе». Он по-прежнему вынужден соприкасаться с этим миром, но не полностью полагаться на него (1 Кор. 7:31), потому что мир этот недолговечен. Хотя Христос пребывает в верующем и Дух верующего воскресает под воздействием сил нового века, тело его по-прежнему смертно (Рим. 8:10).

<sup>1793</sup> Эсхатологический характер богословия Павла подчеркивают С. К. Барретт, Н. К. Гамилтон и Х. М. Шайерс.



Вот почему переход из старого века греха и смерти в новый век только частичен, хоть и реален. Полное значение нового века не может быть воспринято в старом. Старый век должен уйти, уступив место Царству Божьему, Грядущему Веку; когда смертное исчезнет, останется только жизнь (2 Кор. 5:4). Итак, жизнь верующих проходит в противоречии между реализованной и ожидаемой эсхатологией. Они уже пребывают в Царстве Христа (Кол. 1:13), но ждут пришествия Царства Божьего (1 Кор. 15:50). Они уже познали новую жизнь (2 Кор. 2:16), но ждут наследия вечной жизни (Гал. 6:8). Они уже спасены (Еф. 2:5), но по-прежнему ждут своего спасения (Рим. 13:11). Они воскресли в новую жизнь (Рим. 6:4), но жаждут воскресения (2 Кор. 5:4).

Эта двойственность новой жизни во Христе требует возвращения Христа, Который завершил бы уже начатое дело искупления. Центральная тема эсхатологии Павла — свершение искупительного замысла Бога. Если Христос не вернется и Грядущий Век не настанет, спасительные деяния Бога останутся незавершенными.

### *Промежуточное состояние*

Эсхатология Павла касается в первую очередь возвращения Христа и воскресения мертвых, т. е. событий, которые отметят переход от этого века к Веку Грядущему. Однако прежде чем рассматривать эти темы, надо ответить на один вопрос: каково положение мертвых между смертью и воскресением? Мы уже видели, что в Ветхом Завете обычно считалось: тени мертвых обитают в шеоле, однако в Псалтири есть намеки на жизнь после смерти. В иудаизме шеол воспринимался как место одновременно и наказания, и благословения, что отражено в притче Иисуса о богаче и Лазаре (Лк. 16:19-31). Иисус уверяет умирающего разбойника, что уже вечером оба будут в раю. (См. выше, с. 217 и далее.)

Оценить, как Павел понимал это промежуточное положение, во многом поможет истолкование 2 Кор. 5:1-10. Естественнее всего при этом отталкиваться от телесного воскресения, на котором Павел делает особый акцент. Павел утверждает, что после смерти земного, бренного тела верующий получит от Бога вечное, небесное тело воскресения. В земном теле мы стесняемся из-за его слабости и бессилия. Нам хотелось бы облечься в новое тело, чтобы не быть невоплощенными душами или духами. Бренность этого тела вселяет в нас беспокойство и тревогу; но все равно идея развоплощения, бытия в виде бестелесного духа, вызывает отвращение; мы жаждем воскресения тела, чтобы смертное оказалось поглощено жизнью. Однако, несмотря на отвращение, которое возникало у Павла при мысли о развоплощенном бытии, он утешает себя тем, что и вдали от тела — будучи бесплотным духом — он будет дома с Господом.<sup>1794</sup>

Одна из основных проблем, связанных с таким толкованием, — форма глагола «имеем», предполагающая, что мы имеем это тело в смерти, а не при будущем воскресении. Но настоящее время может указывать на полную уверенность Павла в том, что именно так произойдет.<sup>1795</sup> На временной форме не стоит заострять внимание.

Если придерживаться этого толкования, получается, что Павел ничего не знает о способе существования в промежуточный период. Он придерживается убеждения, которое появляется уже в Псалтири и которое внушает Иисус умирающему разбойнику: «смерть не может разлучить верующего с Господом».<sup>1796</sup> Насколько он знает, смерть тела не означает смерти духа,<sup>1797</sup> хоть оно и будет «нагим», невоплощенным; и его представление о роли тела в человеческом существовании заставляет его содрогаться при этой мысли. Но христианская вера преодолевает природное отвращение к такому бесплотному существованию, потому что ничто, даже смерть, не сможет отделить его от любви Христа (Рим. 8:38); а чем ближе верующий к Господу, тем благословеннее его положение.

Справедливость такого толкования подтверждается беглым упоминанием в Флп. 1:23: «Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше». «Со Христом» — это все, что Павел знает о промежуточном положении. Как раз об этом Иисус говорит умирающему разбойнику (Лк. 23:43).

Многие ученые не соглашались с подобным толкованием. Уже довольно давно Р. Х. Чарльз проследил четыре этапа развития мысли Павла, третий из которых отразился во 2 Кор. 5, где Павел говорит о принятии бессмертного тела после смерти.<sup>1798</sup> Он делает акцент на слове «имеем». Когда мы умираем, то получаем бессмертное тело на небесах. У.Л. Нокс считает, что эта перемена позиции была вызвана «полным пересмотром эсхатологии Павла под влиянием эллинизма».<sup>1799</sup> У. Д. Дейвис опровергает тезис об эллинистическом влиянии, пытаясь показать, что дуалистическую надежду на получение одного тела при смерти, а другого — в Веке Грядущем следует воспринимать в контексте раввинской мысли. Однако он согласен, что между 1 и 2 Коринфянам мировоззрение Павла существенно изменилось.<sup>1800</sup>

<sup>1794</sup> Это толкование можно прочесть в: Н. А. А. Kennedy, *St. Paul's Conception of the Last Things* (1904), 264ff.; А. Plummer, *Second Corinthians* (1915), 140ff.; Р. Е. Hughes, *Second Corinthians* (1962), 160ff. (превосходное изложение); F. V. Filson, «2 Corinthians», in *IB* 10:326; J. Hering, *Second Corinthians* (1967), 39ff.; J. N. Sevenster, «Some Remarks on the *Gumnos* in II Cor. v. 3», in *Studia Paulina* (de Zwaan Festschrift, 1953), 212-14.

<sup>1795</sup> F. V. Filson in *IB* 10:326.

<sup>1796</sup> Н. А. А. Kennedy, *St. Paul's Conception of the Last Things*, 269.

<sup>1797</sup> Если принимать во внимание мнение Павла о душе и духе (см. выше, глава 34), то он скорее говорит о духе, чем о душе, хоть в отрывке не упоминается ни то, ни другое.

<sup>1798</sup> R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life* (1913), 455-61.

<sup>1799</sup> W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* (1931), 128.

Этот тезис подтверждается и рядом современных ученых, по-разному аргументирующих свою точку зрения.<sup>1801</sup>

Неясным, однако, остается, зачем верующему нужны «воскресение и искупление тела в последние времена»,<sup>1802</sup> если после смерти он обретает небесное бессмертное тело. Тем более у Павла нигде больше ничего не говорится о промежуточном теле, и в свете этого 2 Кор. 5 вполне можно понять как указание на воскресение при парусии. Поэтому нам представляется, что сторонники такого толкования значительное принижают смысл грядущего свершения, хотя они этого и не признают.<sup>1803</sup>

### Сон мертвых

Тезис о том, что между смертью и воскресением душа погружена в сон, недавно решительно и весомо поддержал Кульман.<sup>1804</sup> Кульман, разумеется, прав, утверждая, что Павел, как и другие библейские авторы, рассматривает окончательную судьбу человечества как телесное воскресение и бессмертие души. В этом рассуждения Павла о состоянии мертвых во 2 Кор. 5 отмечены влиянием иудаизма, потому что идея существования в виде развоплощенного духа ему претит, в то время как греки ее приветствовали. По сути, у древних греков представление о бессмертии подразумевает идею освобождения души из темницы тела, чтобы она могла обрести истинную свободу в небесном мире.<sup>1805</sup> Подход Павла совершенно иной. Он жаждет нового тела, которое получит в воскресении. И мысли о том, что в промежуточный период он будет бестелесным духом, тоже не являются отражением греческого влияния.

Павел действительно часто сравнивает смерть со сном (1 Фес. 4:13; 1 Кор. 15:16 и т. д.). Однако сопоставление смерти со сном часто встречается как в древнегреческой, так и в древнееврейской литературе<sup>1806</sup> и не обязательно имеет богословское значение. Нам кажется, что вряд ли можно усмотреть в словах Павла о том, что он уйдет и будет со Христом (Флм. 1), покинет тело и отправится домой к Господу (2 Кор. 5:8), намек на состояние, в котором «мы продолжаем жить со Христом... пребывая со сном»,<sup>1807</sup> т. е. приближаемся к Богу, хоть и в бессознательном состоянии, — что бы Кульман ни говорил об удовольствиях сна.<sup>1808</sup>

<sup>1800</sup> W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), 309ff.

<sup>1801</sup> C. H. Dodd, *NT Studies* (1953), 122ff.; R. F. Hettlinger, «2 Corinthians 5.1-10», *SJTh* 10 (1957), 174-94; F. F. Bruce, «Paul on Immortality», *SJTh* 24 (1971), 457-72; H. M. Shires, *The Eschatology of Paul* (1966), 89-91.

<sup>1802</sup> R. F. Hettlinger in *SJTh* 10, 193.

<sup>1803</sup> F. F. Bruce in *SJTh* 24, 472.

<sup>1804</sup> O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* (1958).

<sup>1805</sup> G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth* (1968), 13-37.

<sup>1806</sup> R. Bultmann, *TDNT* 3:14.

<sup>1807</sup> O. Cullmann, *Immortality*, 56.

### Возвращение Христа

В Ветхом Завете выражение «день Господа» обозначало день, который настанет в ближайшем историческом будущем, когда Бог посетит Свой народ и будет его судить (Ам. 5:18; Ис. 2:12 и далее). Эти слова могли указывать и на последнее посещение Бога, когда Он установит в мире Свое Царство, принеся верным спасение, а грешникам — осуждение (Соф. 1:14 и далее; Иоиль 3:14 и далее).<sup>1809</sup> В Новом Завете этот термин стал обозначать день, когда Бог придет в мир, чтобы положить конец этому веку и открыть Век Грядущий.<sup>1810</sup> Термин воспринимался не как обозначение одного календарного дня, но целого периода, когда произойдет окончательное искупительное пришествие Бога во Христе.

Это выражение может звучать по-разному: день Господа (1 Фес. 5:2; Деян. 2:20; 2 Пет. 3:10); день Господа Иисуса (2 Кор. 1:14), день Господа Иисуса Христа (1 Кор. 1:8; 5:5); день Иисуса Христа (Флп. 1:6); день Христа (Флп. 1:10; 2:16; 2 Фес. 2:2); тот день (2 Фес. 1:10; 2 Тим. 1:18).<sup>1811</sup> Ввиду того что вознесенный Христос для Павла, как и для ранней церкви, был Господом (Флп. 2:11; Рим. 10:9), понятно, что не следует пытаться разграничить день Господа и день Христа, отнеся их к разным эсхатологическим программам, одна из которых касается Израиля, а другая — церкви.<sup>1812</sup> Пришествие Христа, который соберет Свой народ, живых и мертвых (1 Фес. 4:13-17), называется днем Господа (1 Фес. 5:2), как и Его пришествие для суда над человеком греха (2 Фес. 2:2).

Для обозначения правления Господа Павел использует три слова. Первое из них — *parousia*, которое имеет два значения: «присутствие» (Флп. 2:2) и «пришествие», «прибытие» (1 Кор. 16:17; 2 Кор. 7:7). Это слово употреблялось, когда речь шла о посещении провинции высокопоставленными персонами, в особенности царями и императорами. После вознесения Христос воссел по правую руку Бога на небесах. Он снова посетит землю (см. Деян. 1:11) в последние времена (см. Мф. 24:3) в силе и славе (см. Мф. 24:27), чтобы воскресить мертвых во Христе (1 Кор. 15:23), собрать Свой народ (2 Фес. 2:1; Мф. 24:31) и уничтожить зло (2 Фес. 2:8; 1 Фес. 2:19; 3:13; 4:15; 5:23).

Пришествие Христа будет также *apokalypsis*, т.е. «снятием покрыва», «откровением». Сила и слава, которые сейчас принадлежат

<sup>1808</sup> Векское опровержение такого мнения см. в D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), 262-69.

<sup>1809</sup> Н. Н. Rowley, *The Faith of Israel* (1956), 177ff.

<sup>1810</sup> См. Деян. 2:20. Интересно, что иудейские апокалиптики часто писали об апокалиптическом «дне», но не использовали полного термина «день Господень». См.: P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (1934), 163-65.

<sup>1811</sup> См. также день Божий во 2 Пет. 3:12.

<sup>1812</sup> См. J. D. Pentecost, *Things to Come* (1958), 229-32, где день Господа относится к Израилю, а день Христа — к церкви.

Иисусу вследствие вознесения на небеса, будут явлены миру. Христос был уже вознесен в воскресении по правую руку Бога, где Ему была дарована власть над всеми духовными врагами (Еф. 1:20-23). Теперь Он носит имя превыше всякого имени; Он теперь — вознесенный Господь (Флп. 2:9). Он теперь правит как Царь по правую руку Бога (1 Кор. 15:25). Однако миру Его правление как Господа еще не видно. Его *apokalypsis* откроет миру славу и силу, принадлежащие Ему сейчас (2 Фес. 1:7; 1 Кор. 1:7; см. также 1 Пет. 1:7,13). Таким образом, второе пришествие Христа неразрывно связано с Его вознесением и небесным правлением, ибо оно явит миру Его как Господа, и тогда все преклонят пред Ним колена и всякий язык исповедает Его как Господа (Флп. 2:10-11).

Третий термин — *epiphaneia*, «явление», — указывает, что пришествие Христа будет видимым. Хотя в основном этот термин используется в пастырских посланиях, Павел сообщает фессалоникийцам, что Христос уничтожит человека греха дыханием уст Своих и погубит его «*epiphaneia* Своей *parousia*» (2 Фес. 2:8). Возвращение Господа будет не тайным и скрытым событием, а явлением славы Бога в истории.

Неразрывная связь между двумя актами искупительных деяний Христа видна из двойной семантики слова *epiphaneia*, которое может употребляться и в значении «воплощение», и в значении «второе пришествие Христа». Бог уже сокрушил смерть и продемонстрировал реальность жизни и бессмертия в истории через явление (*epiphaneia*) Спасителя Христа Иисуса во плоти (2 Тим. 1:10). Однако это не конец искупления. Надежда еще ждет нас в будущем — в «явлении (*epiphaneia*) славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» (Тит. 2:13). Ввиду этих двух направлений смысла возражения против «второго» пришествия Христа представляются нам необоснованными.<sup>1813</sup>

Богословы-диспенсационалисты разделяют возвращение Христа на два этапа: тайное пришествие Христа перед периодом великой скорби для церкви — и славное явление в конце этого периода, для того чтобы спасти Израиль и установить тысячелетнее Царство. Обычно эти два пришествия именуется восхищение и откровение.<sup>1814</sup> Диспенсационалисты защищают теорию о двухэтапном пришествии Христа, но многие из их распространенных экзегетических аргументов уже опровергнуты. Уэлфорд даже утверждает, что «претрибуляционизм», т. е. пришествие Христа до периода великой скорби ради церкви, в учении Писания ничем не подкрепляется.<sup>1815</sup> Это существенный аргумент. Дело в том, что церковь возлагает надежду

<sup>1813</sup> См. Евр. 9:28: «Христос... во второй раз явится».

<sup>1814</sup> См. W.E.B., *Jesus Is Coming* (1908), ch. 9; C.L. Feinberg, *Premillennianism or Amilennianism?* (1954), 162ff.; J.D. Pentecost, *Things to Come*, 206-7.

<sup>1815</sup> J. Walvoord, *The Rapture Question* (1957), 148. Это допущение, которое есть в первом издании книги, было изъято из переизданий.

вовсе не на тайное событие, невидимое миру. Христиане уповают на видимое явление славы Божьей в возвращении Христа (Тит. 2:13), *откровение* миру Иисуса как Господа, когда Он придет со Своими могущественными ангелами (2 Фес. 1:7).

Защитники двухэтапности будущего пришествия Христа аргументируют свою позицию тем, что раз Он должен прийти «со всеми святыми Его» (1 Фес. 3:13), то сначала Ему надо будет прийти «за» ними.<sup>1816</sup> Его пришествие за святыми — это восхищение и начало периода великой скорби; Его пришествие «со святыми» — более позднее событие в конце этого периода. Однако эта фраза не доказывает того, что пришествий Христа будет два. Если «святые» (*hagioi*) 1 Фес. 3:13 — это искупленные люди, то здесь не сказано ничего нового по сравнению с 1 Фес. 4:14, где Павел утверждает, что в момент пришествия Христа для восхищения церкви «умерших в Иисусе Бог приведет с Ним» (1 Фес. 4:14). Впрочем, под «святыми» в 1 Фес. 3:13 могут в очередной раз подразумеваться святые ангелы, которые будут сопровождать Господа в момент возвращения.<sup>1817</sup>

Рассказы о пришествии Христа в славе основываются на ветхозаветных описаниях теофании. В Ветхом Завете Бог воспринимается как действующий в истории для исполнения искупительного замысла; но там также говорится об ожидании дня божественного пришествия, когда Бог явится, неся людям суд и спасение, для учреждения Своего Царства.<sup>1818</sup> В Новом Завете эта божественная теофания исполнилась в пришествии Христа; и славное возвращение Господа необходимо, чтобы принести спасение Его народу (1 Фес. 5:8-9) и суд грешникам (2 Фес. 1:7-8), а также установить Царство, принадлежащее Ему, в мире (2 Тим. 4:1).

Богословие пришествия Христа у Павла то же самое, что и в синоптических евангелиях. Спасение касается не только судьбы отдельной души. Оно входит в поток истории всего человечества в целом. Пришествие Христа — решающее событие для *всех* людей; оно означает либо спасение, либо суд. Более того, спасение — не личное дело; оно касается всего Божьего народа и предполагает преобразование самого физического мироздания.

Это искупление — деяние Бога. Пришествие Христа — вселенское событие, в котором Бог, уже посетивший людей в скромном обличе исторического Иисуса, теперь посещает их как прославленный Христос. Задача искупления — учреждение Божьего правления в мире, «да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28).

<sup>1816</sup> G. B. Stanton, *Kept from the Hour* (1950), 265.

<sup>1817</sup> Слово *hagioi* употребляется по отношению к ангелам в Септуагинте в Пс. 88:6,8; Дан. 4:14 (Theodotion, см. RSV); Дан. 8:13; Зах. 14:5. Ангелов часто называют «святыми» в кумранской литературе. См.: F. M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran* (1957), 73; M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns* (1961), 82.

<sup>1818</sup> См.: Ис. 2:12-22; особ. Ис. 2:21; Ис. 26:21; 35:4; 40:10; 66:15 и далее; Зах. 14:5.

### Царство Божье

Говоря о мессианстве Иисуса, мы имели возможность коснуться основных моментов учения Павла о Царстве Божьем. Мы видели (см. выше, с. 480 и далее), что Царство Божье — это мессианское правление Бога во Христе, которое началось в момент Его воскресения и вознесения и продолжится, «доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор. 15:25). Царство Божье — совершенное правление Бога в мире — эсхатологическая цель искупления; но достижение этой задачи началось уже в Пасху.

Здесь мы хотим рассмотреть эсхатологический аспект Царства — в частности, ждал ли Павел, что мессианское Царство свершится до наступления Грядущего Века.

Идея эта идет из пророчества Иезекииля. Пророк говорит о восстановлении верных, которым Бог дает новое сердце и новый дух (Иез. 33 — 37). Однако не в этом заключается цель искупительного замысла Бога. До того, как окончательно установится мир, произойдет последняя война против варварских, нераскаявшихся сил зла из разных частей света (Иез. 38 — 39). Только после этой битвы мир окончательно очистится и будет готов принять Новый Иерусалим, в который возвратится слава Бога.<sup>1819</sup>

В иудаизме сосуществовали самые разные представления о природе Царства Божьего. Помимо тех, которые мы уже обсуждали (см. выше, с. 74 и далее.), иногда мы можем прочесть о временном царстве, которое предшествует наступлению Грядущего Века, как у Иезекииля. Об этом временном мессианском царстве упоминается в 1 Ен. 91:13-14; 3 Езд. 7:28; Апок. Вар. 29:3 и далее. Похожие идеи встречаются и в раввинской литературе, где часто проводится различие между «днями Мессии» и вечным «Грядущим Веком».<sup>1820</sup> Таковую же «модель» можно обнаружить также в Отк. 20. Вот почему христианские богословы часто говорили о «днях Мессии» как о тысячелетнем царстве.

В 1 Кор. 15:23-26 Павел, изображая триумф Христа, говорит о его нескольких этапах. Воскресение Христа было первым этапом (*tagma*). Второй этап произойдет в момент парусии, когда те, кто во Христе, разделят с Ним воскресение. «А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний [же] враг истребится — смерть».

Вос полагает, что если мессианское правление Христа начинается с Его воскресения-вознесения, то Царство Христа должно предшествовать парусии.<sup>1821</sup> Похожих взглядов придерживается Шепс, утвер-

<sup>1819</sup>G. E. Wright, «The Faith of Israel», *IB* 1:372.

<sup>1820</sup>J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1955), 408-19.

ждая, что Павел подогнал схему временного мессианского царства под свои убеждения, согласно которым воскресение уже началось и Христос уже вознесен. Он говорит, что, скорее всего, Павел был знаком с раввинским преданием о том, что дни Мессии продлятся сорок лет. Вот почему Павел полагал, что небесное правление Христа будет весьма коротким, и ждал наступления парусии и Грядущего Века максимум через сорок лет.<sup>1822</sup>

Мы согласны и с Восом, и с Шепсом, что Павел относит начало мессианского правления Иисуса к моменту Его воскресения-вознесения. Но это не исключает очевидного смысла процитированного отрывка. Наречия, которые переводятся как «затем», — это *epeita* и *eita*, указывающие на последовательность: «после чего». Здесь идет речь о трех последовательных этапах: воскресение Иисуса; после этого (*epeita*) воскресение тех, кто во Христе, при Его парусии; после этого (*eita*) — конец (*telos*). Некоторые ученые считают, что *to telos* обозначает завершение воскресения, т.е. воскресение неверующих,<sup>1823</sup> но мы с этим несогласны.<sup>1824</sup> Естественное значение *to telos* — свершение, т.е. наступление Грядущего Века. Длительность периода между воскресением и парусией Христа неопределенна; второй неопределенный временной интервал разделяет парусию и *telos*.<sup>1825</sup>

### Тайна греха

Пришествию Христа будут предшествовать определенные эсхатологические события. В 1 Фессалоникийцам Павел говорит только о возвращении Христа для того, чтобы собрать святых, живых и мертвых (1 Фес. 4:13-18). Он пишет об этом, предвосхищая события и увещевая фессалоникийцев, чтобы они ожидали того дня и не были застигнуты им врасплох (1 Фес. 5:1-11). В результате верующие Фессалоники пришли в расстройство и возбуждение, некоторые из них стали претендовать на особое откровение от Бога или старались узнать от Павла что-то более конкретное — что якобы конец уже близок и день Господень начался (2 Фес. 2:1-2). Павел доказывает неправильность этого представления, говоря, что перед наступлением конца явится злой правитель, человек греха, который узурпирует светскую и священную власть и будет требовать от людей полного подчинения, даже поклонения (2 Фес. 2:3-4). То, что он воссядет в

<sup>1821</sup> G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1952), 246.

<sup>1822</sup> H. J. Schoeps, *Paul* (1961), 101.

<sup>1823</sup> J. Weiss, *The History of Primitive Christianity* (1937), 532.

<sup>1824</sup> J. Hering, *First Corinthians* (1962), 166.

<sup>1825</sup> Этому толкованию придерживаются: H. St.-John Thackeray, *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought* (1900), 120-28; O. Cullmann, «The Kingship of Christ and the Church in the NT», in *The Early Church*, ed. A. J. B. Higgins (1956), 111 ff.; C. T. Craig, *1B 10:36ff.*; N. A. Dahl, «The Messiahship of Jesus in Paul», in *Jesus the Christ*, ed. D. Juel (1991), 22.



храме Божьем, — метафорическое указание на его пренебрежение по отношению к Богу, выраженное ветхозаветным языком (см. Иез. 28:2; Ис. 14:13-14). Он будет обладать сатанинской властью, обманывать людей и отвращать их от истины (2 Фес. 2:9-10). «Грех» будет самой сутью его личности. Он извратит закон Божий и человеческие законы, настаивая на том, что только его воля является законом.

Этого «человека греха» в Отк. 13 называют зверем, но обычно о нем говорят как об антихристе. Его появление будет сопровождаться «отступлением» (2 Фес. 2:3). Слово *apostasia* иногда переводится как «отступничество» и обозначает отступление христиан от веры. Лучше переводить его как «бунт» или «восстание», как в RSV. Речь здесь идет не столько об отходе от Господа и равнодушии к Нему, сколько о сознательном агрессивном выступлении против Бога. Этот бунт будет этапным событием, апокалиптическим свершением.<sup>1826</sup> Антихрист не просто выступит против Божьей власти, его поддержит общий бунт против Бога.

Появление человека греха не будет чем-то новым в человеческой истории, но лишь последним проявлением начала, заявившего о себе уже в дни Павла (2 Фес. 2:7). Павел видел, что дух противодействия и бунта против Бога уже активен. Но пока это злое начало не проявилось в полную силу. Пока что-то сдерживает человека греха и не дает ему явиться (2 Фес. 2:6). Павел не говорит нам, каков этот сдерживающий принцип. Опять же, он указывает, что принцип этот в ком-то воплощен: «пока не будет [взят] от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2:7). Когда удерживающего больше не будет, явится человек греха.

Во всех посланиях Павла нет более темного места, чем это, и любое толкование — лишь одна из гипотез. В кругах евангельских христиан считается обычно, что имеется в виду сдерживающая сила Святого Духа; часто этот стих цитируют в доказательство того, что церковь будет восхищена до начала великой скорби. Святой Дух уйдет из мира в момент восхищения церкви. Когда эта божественная сдерживающая сила удалится, грех сможет проявиться свободно.<sup>1827</sup> Действительно, некоторые из ранних отцов церкви усматривали в Святом Духе этот сдерживающий принцип,<sup>1828</sup> но их предположение почти ничем не подкрепляется. Нигде нет ни слова о том, что Святой Дух, данный в день Пятидесятницы, покинет мир в момент парусии.

Недавно была сделана попытка истолковать этот отрывок в свете миссионерской деятельности Павла. Павел считал, что весь мир будет охвачен Благой Вестью до парусии Христа, а сам он был главным миссионером, несущим эту Весть язычникам. Пока эта работа не

<sup>1826</sup> W. Neil, *Thessalonians* (1950), 160.

<sup>1827</sup> J. D. Pentecost, *Things to Come*, 204f.; G. B. Stanton, *Kept from the Hour*, ch. 5.

<sup>1828</sup> B. F. Westcott, *Thessalonians* (1908), 101.

завершится, конец не наступит. Вот почему миссия благовестия — сдерживающий принцип, а сам Павел — сдерживающая личность.<sup>1829</sup>

Традиционно считалось, что сдерживающими силами были Римская империя и ее император.<sup>1830</sup> Такое, как и любое другое подобное мнение, укладывается в общее содержание богословия Павла. В Рим. 13:4 Павел утверждает, что правящие власти (даже правительство языческого Рима) — «Божий слуга, тебе на добро». Бог избрал мирские власти для сохранения порядка, т.е. для поощрения блага и наказания преступников. Этому противопоставлено беззаконие 2 Фес. 2:4: государство так осквернено, что перестает быть орудием закона и порядка и превращается в тоталитарную систему, оскорбительную для Бога и требующую поклонения от людей. Это — демоническое государство «того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою... и чудесами ложными» (2 Фес. 2:9). Это то же самое демоническое, тоталитарное государство, что описывается в Отк. 13. Во времена Павла Бог поставил над миром Римскую империю и ее главу, императора. Павел предвидит времена, когда правление закона прекратится, политический порядок будет сокрушен и больше не сможет останавливать беззаконие. Тогда последний оплот против сил хаоса, воздвигнутый Творцом, падет.<sup>1831</sup> Это становится очевидным, если рассматривать государство как орудие божественного порядка. Принципы закона и беззакония могут проявляться одновременно, даже в одном и том же государстве. Они будут конфликтовать в течение всего этого века. В самом конце закон и порядок будут сломлены, воцарится демоническое беззаконие, и церкви в течение некоторого времени придется существовать в условиях ужасающего зла, чему положит конец пришествие Христа (2 Фес. 2:8).

### **Тайна ожесточения и окончательного спасения Израиля**

**Литература:** см. комментарии на Римлянам 9 — 11; J. Munck, *Christ and Israel* (1967); P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (1969), 126-47; W. D. Davies, «Paul and the People of Israel», *NTS* 24 (1977), 4-39; W. S. Campbell, «The Freedom and Faithfulness of God in Relation to Israel», *JSNT* 13 (1981), 27-45; G. Wagner, «The Future of Israel: Reflections on Romans 9-11», in *Eschatology and the NT*, ed. W. Gloer (1988), 77-112; H. Räisänen, «Paul, God and Israel: Romans 9-11 in Recent Research», in *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, ed. J. Neusner (1988), 178-206; on the subject of «Israel and the Church (Romans 9-11)», see *Ex Auditu* 4 (1988); O. Hofius, «“All Israel Will Be Saved”: Divine Salvation and Israel's Deliverance in Romans 9-11», *Princeton Seminary Bulletin Suppl Issue 1* (1990), 19-39; T. Holtz, «The Judgment on the Jews and the Salvation of All Israel: 1 Thes 2,15-16 and Rom 11,25-26», in *The Thessalonian Correspondence*, ed. R. Collins (1990), 284-94; R. Hvalvik, «A “Sonderweg” for Israel: A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11:25-27», *JSNT* 38 (1990), 87-107.

<sup>1829</sup> O. Cullmann, *Christ and Time* (1964), 164f.; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (1959), 31-39.

<sup>1830</sup> R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, 440.

<sup>1831</sup> E. Stauffer, *NT Theology* (1955), 214; L. Morris, *Thessalonians* (1959), 225-27.

Еще одно событие, которое Павел ожидает в связи со свершением, — это спасение Израиля. Эту истину Павел объясняет в Рим. 9 — 11. То, что Израиль отверг Христа, и последовавшее затем отступничество — не случайное историческое событие, но фактор искупительного замысла Бога — событие, относящееся к *Heilsgeschichte*. Даже отвергая Израиль, Бог преследовал определенные цели: в результате падения Израиля спасение смогло достичь язычников (Рим. 11:11). Здесь Павел делает важнейшее заявление: «Если же падение их богатство миру, и оскудение их богатство язычникам, то тем более полнота их» (Рим. 11:12).

В этой фразе выражен богословский взгляд Павла на будущее спасение Израиля. Если падение Израиля принесло спасение язычникам, насколько доступнее станет для них спасение тогда, когда настанет «полнота», т.е. полное спасение Израиля? Израиль стал Божьим избранным орудием, чтобы нести спасение миру. В этом — суть обетования, данного Аврааму. Он стал отцом многих народов, и в нем все племена земные обретут благословение (Быт. 12:1-3; 17:6). Вот почему Христос пришел в мир как израильтянин. То, что Израиль отверг Мессию, и его последующее падение были использованы Богом для того, чтобы принести спасение язычникам. Но это еще не конец истории. Век церкви, в котором мы живем, — еще не конец. Еще произойдут два события: придет полнота Израиля в буквальном понимании, и через его спасение языческий мир обретет еще большие богатства.

Павел развивает эту истину в последующих стихах. Израиль останется избранным народом. Он по-прежнему подлжит особой Божьей заботе и является орудием спасения. Об этом говорится в Рим. 11:15-16. Первые плоды Израиля (патриархи) были святы, т.е. были избраны Богом, и Он заботился о них; свят и весь урожай (Израиль как народ). Если корень дерева свят, то свято и все дерево. Народ Израиля продолжает быть «святым» народом — народом, который Бог избрал для осуществления Своего искупительного замысла в мире. Этот будущий замысел обозначен словами: «Ибо если отвержение их примирение мира, то что [будет] принятие, как не жизнь из мертвых?» (Рим. 11:15).

Здесь перед нами двойной контраст: текущая отверженность Израиля по причине неверия противопоставлена будущему его принятию в вере. Другой контраст еще важнее. Текущая отверженность неверующего Израиля означала, что мир получил весть примирения; будущее возрождение Израиля будет означать еще больше — состояние благословенности, которое Павел определяет как «жизнь из мертвых». Уравновешенное построение этой фразы показывает, что это благословение нисходит на языческий мир. Сбалансированное строение предложения — ключ к его толкованию, что можно представить в виде следующей схемы.

## I

а. Текущая отверженность Израиля

б. Будущее возрождение Израиля

## II

а. Примирение мира

б. Жизнь из мертвых

Столбец I относится к Израилю; столбец II — к языческому миру. «Жизнь из мертвых» (IIб) соотносится не с «Израилем» (Iб), а с «миром» (IIа). Она противопоставляется Израилю (Iб). «Жизнь из мертвых» обозначает не возрождение Израиля, а его последствия для язычников. Будущее спасение Израиля приведет язычников к благословениям и счастьем нового порядка, что сравнивается с жизнью из смерти. В будущем мир будет наслаждаться жизнью во Христе так, как мы еще не можем; и орудием этого будет Израиль. Павел не говорит нам, как и когда настанет эта благословенная эпоха.<sup>1832</sup>

Итоги Павел подводит в Рим. 11:25-27. Сейчас Израиль ожесточен. Язычники приходят к Богу. В конечном итоге «весь Израиль спасется». «Весь Израиль» — это не каждый отдельно взятый израильтянин, но весь народ в целом.<sup>1833</sup> Павел здесь не говорит, что посредством спасения Израиля весь мир получит новый приток жизни; здесь его интересует только судьба Израиля.

Павел не объясняет, как произойдет спасение Израиля. Ясно одно: условия его будут точно такими же, как и у спасения язычников, а именно — спасительная вера в Иисуса как распятого Мессию. Слова Рим. 11:26: «Придет от Сиона Избавитель и отвратит нечестие от Иакова» могут относиться ко второму пришествию Христа, но это не обязательно. Это — составная цитата из Ис. 59:20 и Ис. 27:9, а ни один из этих стихов к Мессии не относится. Что касается Рим. 11, то спасение Израиля произойдет в результате великого движения благовестия, которое приведет Израиль в церковь; однако Павел не говорит, что именно христиане неиудейского мира обратят в веру иудеев.

Что бы ни означало спасение Израиля, у Павла оно представлено как эсхатологическое событие. Израиль не может спастись иначе, кроме как верой в Иисуса как Мессию Израиля. Савл из Тарса пришел к вере посредством особого видения прославленного Христа; но спасся он верой, как любой другой, и вошел в состав церкви. Израиль в буквальном понимании, временно отвергнутый, еще придет к вере и снова станет частью оливкового дерева — истинного Божьего народа (Рим. 11:23). Пайпер предположил, что, согласно Божьему замыслу искупительной истории, обращенный Израиль впервые в истории станет *воистину христианским народом*.<sup>1834</sup>

<sup>1832</sup> W. Sanday and A. C. Headlam, *Romans* (1906), 325. Они рассматривают также возможность, что Павел имеет в виду первое воскресение мертвых. См. также J. Murray, *Romans* (1965), 2:82-84.

<sup>1833</sup> W. Gutbrod, *TDNT* 3:387.

<sup>1834</sup> O. Piper, «Church and Judaism in Holy History», *Th Today* 18 (1961), 60-71.

### Воскресение и восхищение

О воскресении Павел говорит больше, чем любой другой автор в Новом Завете. Искупление относится ко всей личности, в том числе к телу (Рим. 8:23). Павел противопоставляет страдания земного существования и будущую славу (Рим. 8:18), но нигде не рассматривает само телесное существование как зло, от которого надо освободиться. Телом не следует пренебрегать, оно часто унижает нас, но будет преображено и прославлено (Флп. 3:21). Святой Дух, ожививший наши души, в воскресении даст полноту жизни и нашим смертным телам (Рим. 8:11). Учение Павла о воскресении основано на его унитарном представлении о человеческой природе.

Мы уже видели, впрочем, что Павел, рассуждая о смерти, говорит, что и она не сможет отлучить верующего от Божьей любви. Покинуть земное тело значит отправиться домой к Господу, очевидно, в образе бесплотного духа. (См. выше, с. 633 и далее.) Но не этого жаждет Павел. Промежуточное состояние, несмотря на благословения, не является задачей спасения. Свершение спасения и полное вступление в наше наследство воскресения (Еф. 1:14) произойдут при возвращении Христа, когда «умерших в Иисусе Бог приведет с Ним» (1 Фес. 4:14). Тогда духи умерших вновь соединятся с их телами, но преображенными и прославленными. Павел ничего не знает о прославленных духах вне тела. Проблема, которая побудила его так подробно обсуждать тему воскресения, была связана с какой-то формой отрицания телесного воскресения (1 Кор. 15:12,35). Если бы Павел учил идее блаженного бессмертия души или воскресения духа, освобожденного от уз материи и устремляющегося в царство Бога, у коринфян не возникло бы сомнений. Им трудно было принять идею телесного воскресения. Воскресение тела, как его описывает Павел, не вписывается в рамки предшествующего исторического опыта. Тело, пригодное для жизни в Царстве, должно отличаться от тел века сего. Павел логически доказывает, что в принципе такое тело возможно: ведь существует разница между зерном и ростком, который из него вырастает (1 Кор. 15:35-38). Существуют и разные виды плоти: человеческая, плоть животных, рыб, птиц (1 Кор. 15:39), есть и разные типы тел — земные и небесные, — отличные по своей славе (1 Кор. 15:40-41). Вот почему не стоит удивляться, что Бог даст нам новое, иное тело, пригодное для жизни в Веке Грядущем.

Но Павел не пытается описать природу тела воскресения. Он ничего не знает о его строении; но может перечислить некоторые качества, отличающие его от физического тела. Последнее смертно, позорно и слабо. Новое тело будет бессмертным, славным и могущественным (1 Кор. 15:42-43). Суть противопоставления выражена словами *psychikon* и *pneumatikon* (1 Кор. 15:44). Первое слово невозможно перевести буквально. *Psychē* — это «душа», но часто обозначает естественную жизнь вообще (см. выше, с. 534 и далее), и таково его

значение здесь. *Psychikon sōma* — это «природное» (KJV) или «физическое» (RSV) тело, пригодное для жизни в этом веке. Это явно не тело, состоящее из *psychē*. Тело воскресения будет *pneumatikon* («духовным»), т.е. опять же не состоящим из *pneuma* («дух»), а способным воспринять все, что означает жизнь в *pneuma* Бога.<sup>1835</sup>

Отголоски этой идеи можно найти и в других местах. Именно пребывающий в наших смертных телах Святой Дух дает им жизнь (Рим. 8:11). Текущий опыт Святого Духа — первый «взнос» (*arrabōn*), гарантирующий окончательное поглощение смертной природы телом воскресения (2 Кор. 5:4-5; см. также Еф. 1:14). Святой Дух называется также первым плодом (*aparchē*) полного эсхатологического урожая, который будет собран в воскресении тела (Рим. 8:23). «Духовное тело» Павла, таким образом, — это новое тело, которое находится в отношениях преемственности с телом физическим, но будет иным, так как будет преображено Святым Духом и подобно прославленному телу воскресшего Иисуса (Флп. 3:21). Физическое тело состояло из праха, как тело Адама; духовное тело будет небесным, как тело Христа (1 Кор. 15:45-49); но все равно это будет тело.

Павел неразрывно связывает воскресение святых с воскресением Христа. Та же самая сила, что воскресила Христа, воскресит и Его народ (1 Кор. 6:14; 2 Кор. 4:14). Фактически, воскресение Христа само было первым актом окончательного воскресения. Это «первый плод», а эсхатологическое воскресение будет урожаем (1 Кор. 15:20). Вот почему Павла интересует только воскресение «умерших во Христе» (1 Фес. 4:16). Павел ничего не говорит в своих посланиях о воскресении тех, кто не обладает единством со Христом, — спасенных. Лука цитирует в Деян. 24:15 его утверждение о воскресении как праведников, так и грешников; и мы вполне можем этому поверить, так как Павел говорил о суде над всеми людьми (Рим. 2:6-11). Но он ничего не говорит о времени или природе воскресения кого-либо, помимо христиан. Не упоминает Павел и о состоянии спасенных после смерти. В его посланиях нет даже ни слова об аде.<sup>1836</sup>

Воскресение произойдет сразу же в момент пришествия Христа (1 Фес. 4:16; 1 Кор. 15:52). Изменения, которые произойдут с умершими во Христе, затронут также живущих во Христе. «Оставшиеся до пришествия Господа» не будут иметь никаких преимуществ по сравнению с умершими (1 Фес. 4:15). Одинаковое преображение коснется как живых, так и мертвых (1 Кор. 15:51). Живые облекутся в новое тело воскресения, не лишаясь смертного тела (*ependysasthai*, 2 Кор. 5:4). Вот что Павел понимает под так называемым «восхищением»<sup>1837</sup> церкви. Это восхищение живых верующих, сразу после

<sup>1835</sup> D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 252.

<sup>1836</sup> Ад появляется в 1 Кор. 15:55 (KJV), вслед за *Textus Receptus*. Ссылка на «преисподние места земли» в Еф. 4:9 не относится к сошествию в шеол. См. E. K. Simpson and F. F. Bruce, *Ephesians and Colossians* (1957), 91.

воскресения, для встречи с Господом на небесах — способ символического описания внезапного преобразования слабых, смертных тел физического мира в могущественные и нетленные тела, принадлежащие новому порядку Века Грядущего. Это — знак перехода от смертного существования к бессмертию. Важны слова: «И так всегда с Господом будем» (1 Фес. 4:17).

Павел говорит о восхищении, т.е. преобразении живых святых, и в другом месте: «Не все мы умрем, но все изменимся» (1 Кор. 15:51). Перед этим он утверждал, что «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1 Кор. 15:50). В этой фразе он явно намекает на святых, которые будут живы в момент парусии и облекутся в тела воскресения, не испытав смерти. Он называет это «тайной» (1 Кор. 15:51) — откровением новой истины, а именно: что живые, как и мертвые, преобразуются тут же в момент парусии.<sup>1838</sup>

### Суд

Павел часто говорит о суде, но нигде не развивает учения о нем так же подробно, как учение о воскресении. Он упоминает о тех, кто «себе собирает гнев» на день гнева, когда явится Божий праведный суд (Рим. 2:5). В этот день Бог будет судить тайны людей в Иисусе Христе (Рим. 2:16). Другие беглые ссылки на суд можно найти в Рим. 13:2; 1 Кор. 11:32; Рим. 3:6; 1 Кор. 4:5; 2 Фес. 2:12 и 2 Тим. 4:1. Некоторым образом, каким — нам не объясняется, святые будут помогать Богу в суде над миром, даже в суде над ангелами (1 Кор. 6:2-3).

Самый большой фрагмент о суде — Рим. 2. Настанет судный день (Рим. 2:5), когда Бог будет судить всех людей в зависимости от их дел. Праведникам Он даст вечную жизнь, грешников ждут гнев и ярость (Рим. 2:6-10). Кроме того, людей будут судить в зависимости от данного им света. Всем людям дан свет от природы, с помощью которого они могут узнать о существовании истинного Бога и поклоняться только Ему (Рим. 1:18 и далее). Иудеев будут судить по закону (Рим. 2:12), а тех, кто не имеет закона, — на основании закона, начертанного Богом в их сердцах, — совести (Рим. 2:14-16). Теоретически это предполагает, что те, кто совершал добрые дела, переживут день суда, но Павел ясно утверждает: никто не жил в соответствии с посланным ему светом. Язычники исказили свет общего откровения (Рим. 1:21 и далее), а иудеи не смогли соблюсти закон (Гал. 3:10-12). Однако Бог в милости Своей дал людям путь к спасению в искупительных деяниях Христа, и окончательным основанием суда будет Благая Весть (Рим. 2:16; 2 Фес. 1:8). Окончательный приговор Бога будет справедлив и обжалованию не подлежит.

<sup>1837</sup> Слово «восхищение» — это латинское *raptus*. «Восхищены будем» в 1 Фес. 4:17 по-латински звучит как *rapiemur*.

<sup>1838</sup> J. Jeremias, in *NTS* 2 (1956), 151-59.

В учении Павла о суде есть еще один важный момент. Мы обнаруживаем в нем постоянное новозаветное противопоставление реализованной и футуристической эсхатологии. Оправдание — эсхатологический факт, произошедший в истории. Оно подразумевает очищение от вины греха и благоприятное решение Судьи. Это решение по отношению к верующим уже принято на основании смерти Христа (Рим. 3:21-26). На основании текущего оправдания мы будем спасены от гнева в день суда (Рим. 5:9).

Однако суд остается эсхатологическим фактом, даже для верующих. Праведность, на которую мы уповаем (Гал. 5:5), — это оправдание на последнем суде.<sup>1839</sup> «Всем нам должно явиться пред судилище Христово» (2 Кор. 5:10), т.е. Божий престол суда (Рим. 14:10). Однако по причине оправдания во Христе день суда больше не должен страшить верующего (Рим. 8:1,33-34). Тем не менее верующих будут судить за их дела. Бог внимательно рассмотрит нашу жизнь, чтобы люди могли быть соответствующим образом вознаграждены или наказаны за все, что совершили в телесной жизни, хорошее или плохое.<sup>1840</sup> Суд — это не «смертный приговор, но оценка»<sup>1841</sup> и приводит не к оправданию или осуждению, но к награде или утрате, в зависимости от ценности или бесполезности жизни христианина. Тот же самый принцип суда разъясняется в 1 Кор. 3:12-15. Павел здесь говорит о работе христианских руководителей, но в принципе это можно было бы отнести ко всем верующим. Единственное основание, на котором может быть воздвигнуто нечто вечное, — Иисус Христос. Но не все строят одинаково. Одни возводят строения из золота, серебра и драгоценных камней; другие строят никому не нужные дома из дерева, соломы или сена. Понятно, что метафора достаточно вольная, потому что эти материалы не использовались для возведения домов в древнем мире. Павел сознательно приводит такое противопоставление, чтобы обозначить контраст между великой ценностью и бесполезностью. Некоторые христиане проживут жизнь бесцельно; их дела, как дерево, солома и сено, сгорят в огне суда, и ничего не останется от их жизни на земле. Это не означает утраты спасения: «сам спасется», но ему не будет сказано слово похвалы. Те же, кто строил ревностно, будут вознаграждены за свою любовь и преданность. Павел не говорит, какой именно будет награда. Такое описание суда показывает, что, хотя спасение происходит целиком по благодати, Бог, вне всякого сомнения, считает христиан ответственными за качество их текущей жизни в теле.

<sup>1839</sup>G.Schrenk, *TDNT* 2:207.

<sup>1840</sup>F.V.Filson in *IB* 10:332.

<sup>1841</sup>P.E.Hughes, *Second Corinthians*, 182.



### Свершение

Задача искупительного замысла Бога — восстановление порядка во вселенной, испорченной злом и грехом. Сюда относится область человеческого опыта, духовный мир (Еф. 1:10) и, как мы увидим, даже сама природа. Бог окончательно примирит все с Собой через Христа (Кол. 1:20). Все было изначально сотворено через Христа и для Него (Кол. 1:16), и Он в конечном итоге будет обладать должной властью (Кол. 1:18). Сам космос, взбунтовавшийся против Бога, примирится со своим Творцом. Произойдет это эсхатологическое примирение через кровь распятия (Кол. 1:20). Павел видит в смерти Христа победу над злыми духами (Кол. 2:14-15), хоть нигде и не объясняет, что из этого следует; окончательное эсхатологическое примирение будет только эффективным развитием победы, одержанной на кресте.

Тот же самый акцент на всеобщем примирении встречается и в других местах. В великом гимне кенозиса об Иисусе говорится как о вознесенном Господе; по этой причине все склонятся перед Ним и все признают Иисуса Христа Господом, во славу Бога Отца (Флп. 2:10-11). Христос как Господь подчинит Себе всех бунтовщиков.

Окончательное подчинение всех враждебных сил как распространение царственной власти Христа на всю вселенную утверждается также в 1 Кор. 15. Он будет править (*basileuein*), пока не подчинит Себе всех врагов, последним из которых будет смерть (1 Кор. 15:25). Когда Он покорит все враждебные духовные силы, Он передаст Царство Отцу (1 Кор. 15:24). Так как Павел подчеркивает, что Иисус уже вознесен и правит как Господь по правую руку Бога (Еф. 1:20-23; Флп. 2:9), мы должны считать, что правление Христа началось с Его вознесения. Господь и Царь — взаимозаменяемые понятия, указывающие на высшую власть Христа. Его власть утверждается в словах о Его воскресении.

Окончательное возрождение ждет и сам материальный мир. Само творение ждет, когда дети Божьи испытают телесное искупление, потому что тогда оно будет освобождено от цепей тления и от бремени зла, под которым оно стонало (Рим. 8:19-23). Павел не развивает темы об искуплении природы, но в ее основе лежат глубокие библейские богословские истины. Искупление природного мира от зла и смерти необходимо для искупления тела. Пророки постоянно описывали установление Божьего Царства как искупление мира (Ис. 11:6-9; 65:17-25); и в Новом Завете мы находим то же самое богословие. Творение никогда не рассматривается как нечто злое, чего следует избегать. Человек как тело — Божье творение. Люди грешны не потому, что они сотворены, но потому, что взбунтовались против Бога. В конечном итоге человек и мир, частью которого он является, будут избавлены от проклятия зла.

Некоторые толкователи воспринимают окончательное примирение как «всеобщее возвращение домой», т. е. всеобщее спасение всего творения, людей и ангелов.<sup>1842</sup> Действительно, так можно было бы истолковать, к примеру, Кол. 1:20, если вырвать этот стих из контекста всего учения Павла. Но всеобщее примирение означает повсеместное восстановление мира. Всеобщее признание Христа Господом (Флп. 2:10-11) — не синоним всеобщего спасения. В эсхатологии Павла есть жесткие нотки, на которые нельзя закрывать глаза. Остаются бунтовщики, которые должны быть покорены и склониться перед властью Христа, хоть и неохотно. Как с ними поступят, Павел не говорит, разве что в очень общих выражениях.

Говоря о конечном положении тех, кто не принял Благою Весть о Христе, Павел утверждает, что они «подвергнутся наказанию, вечной погибели, от лица Господа и от славы могущества Его» (2 Фес. 1:9; 1 Фес. 5:3). Непокорные и нераскаявшиеся навлекут на себя гнев в день гнева, когда явится Божий праведный суд (Рим. 2:5,8; 5:9; 1 Фес. 1:10; 5:9). Павел описывает также судьбу неспасенных с помощью понятия погибели (*apollymi*). Это и текущее положение (1 Кор. 1:18; 2 Кор. 2:15; 4:3), и будущая гибель (Рим. 2:12; 2 Фес. 2:10). Эсхатологическая гибель есть также уничтожение (*apōleia*, Флп. 3:19; Рим. 9:22). Другое сопутствующее понятие — смерть. Смерть, в полном смысле слова, — это наказание за грех (Рим. 5:12; 6:16,23). Под смертью может пониматься смерть тела (Рим. 8:38; 1 Кор. 3:22), но не только. Это видно из того, что смерть противопоставляется жизни вечной (Рим. 6:23; 7:10; 8:6; 2 Кор. 2:16). Это и текущий факт (Рим. 7:10 и далее; Еф. 2:1), и будущая судьба (Рим. 1:32; 6:16,21,23; 7:5). Основная идея — исключение из присутствия Господа в свершении Царства (2 Фес. 1:9) и последующая утрата благословений жизни в божественном присутствии. Судя по словам, которые использует Павел, видно, что после суда неверующих ждет ужасная кара, справедливое наказание за грех и неверие; но нигде не описано, какой она будет.

Однако суд над неверующими — не самоцель, а лишь необходимое действие для установления Божьего правления на земле. Бог сделал все возможное, чтобы привести людей к Себе; если они отвергают Его, они должны быть судимы, потому что Бог не потерпит противостояния Своей святой воле. Божий замысел предполагает объединение всех людей в кроткой покорности Божьему правлению, «да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28).

<sup>1842</sup>Е. Stauffer, *NT Theology*, ch. 57.

## **V. Послание к евреям и сборные послания**



## 40. Послание к евреям

Библиографию см.: G. W. Buchanan, «The Present State of Scholarship on Hebrews», in *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, ed. J. Neusner (1975), 1:299-330; W. G. Johnsson, «Issues in the Interpretation of Hebrews», *AUSS* 15 (1977), 169-87; idem, «The Cultus of Hebrews in Twentieth-Century Scholarship», *ET* 89 (1978), 104-8; J. C. McCullough, «Some Recent Developments in Research on the Epistle to the Hebrews», *Irish Biblical Studies* 2 (1980), 141-65; P. Ellingworth, «Hebrews in the Eighties», *Bible Translator* 39 (1988), 131-38.

Литература: B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews* (1906); J. Moffatt, *The Epistle to the Hebrews* (1930), 30-49; W. Robinson, *The Eschatology of the Epistle to the Hebrews* (1950); W. F. Howard, «The Epistle to the Hebrews», *Int* 5 (1951), 80-91; C. K. Barrett, «The Eschatology of the Epistle to the Hebrews», in *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. W. D. Davies and D. Daube (1956), 363-93; A. Wikgren, «Patterns of Perfection in the Epistle to the Hebrews», *NTS* 6 (1960), 159-67; F. V. Filson, «Yesterday», *A Study of the Hebrews in the Light of Chapter 13* (1967); F. F. Bruce, «The Kerygma of Hebrews», *Int* 23 (1969), 3-19; M. Silva, «Perfection and Eschatology in Hebrews», *WThJ* 39 (1976), 60-71; A. Vanhoye, *Our Priest Is Christ: The Doctrine of the Epistle to the Hebrews* (1977); D. Peterson, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the «Epistle to the Hebrews»* (1982); W. Ilorbury, «The Aaronic Priesthood in the Epistle to the Hebrews», *JSNT* 19 (1983), 43-71; E. Käsemann, *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews* (1984); J. J. Scott, «Archegos: The Salvation History of the Epistle to the Hebrews», *JETS* 29 (1986), 47-54; P. Ellingworth, «Jesus and the Universe in Hebrews», *EQ* 58 (1986), 337-50; L. D. Hurst, «The Christology of Hebrews 1 and 2», in *The Glory of Christ in the NT*, ed. L. D. Hurst and N. T. Wright (1987), 151-64; M. C. Parsons, «Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews», *EQ* 60 (1988), 195-215; L. D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought* (1990); B. Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews* (1991).

### Введение

Проблемы авторства и адресата Послания к евреям так и не решены. Традиционно считается, что Евреям — правильное название<sup>1843</sup> и что адресовано это послание общине обращенных иудеев, вероятно, римской (Евр. 13:24), которая, страшась преследований, была готова отречься от Христа и вновь вернуться в иудаизм. Однако в послании нет речи о противоречиях между иудеями и христианами; Христос выше Ветхого Завета, а не иудаизма; более того, предостережение против «отступления от Бога живого» (Евр. 3:12) указывает на чита-

<sup>1843</sup> Заголовок «К евреям» не подлинный, но начал использоваться весьма рано.

телей, которые были скорее обращенными язычниками, чем обращенными иудеями.<sup>1844</sup> Мы оставим этот вопрос открытым, обсуждая богословие Послания к евреям. В любом случае, это послание<sup>1845</sup> обращено к группе христиан, которые подвергаются преследованиям (Евр. 10:32; 12:4), с которыми автор знаком (Евр. 13:18-19,23) и которые готовы отречься от Христа. Автор пишет им, дабы предостеречь от отступничества. Эта задача ясна из нескольких увещательных отрывков, разбросанных по тексту послания.<sup>1846</sup> Автор пытается укрепить читателей в верности Христу, утверждая, что благословения, которые даются людям через Христа, выше всего, что им предстоит: Христос выше прежнего откровения (Евр. 1:1-3), ангелов (Евр. 1:4 — 2:18), Моисея (Евр. 3:1-19), Иисуса Навина (Евр. 4:1-13), ветхозаветных священников (Евр. 4:14 — 10:31). Если читатели происходили из языческой среды, вероятно, они являлись бывшими иудейскими прозелитами, хорошо знакомыми с Ветхим Заветом. Мы исследуем богословие Евреям, не отвечая на вопрос, были ли читатели язычниками или иудеями. В любом случае проблема, стоящая перед автором, от этого не меняется.

### Дуализм

Мировоззрение, положенное в основание Евреям, также спорно. В послании присутствует двойной дуализм: дуализм высшего и низшего — подлинного небесного мира и преходящего мира земного; и эсхатологический дуализм: текущий век и век грядущий. Часто утверждалось, что пространственный дуализм двух миров, высшего и низшего, отражает платоническую философию, позаимствованную через Филона, в то время как эсхатологический дуализм взят из раннехристианской эсхатологии.

Некоторые ученые настаивают на том, что пространственный дуализм двух миров — подлинный центр богословия Евреям, а эсхатологический — неассимилированный пережиток предания.

Иудейские и христианские апокалиптики рассматривают различие между несовершенством и совершенством прежде всего во *временной* категории, противопоставляя этот век и Век Грядущий, но в Послании к евреям подчеркивается *пространственная* категория, в которой противопоставлен этот мир и небесный мир духовной реальности. Для автора Евреям текущая реальность небесного мира, куда ушел Христос и который является нашей родиной, — чрезвычайно важный факт.<sup>1847</sup>

Подобно Филону, наш автор пишет скорее в платоническом, чем в библейском, философском и богословском ключе. Два сменяющих друг друга века... заменены двумя сосуществующими, накладывающимися

<sup>1844</sup> Об этом см. во введениях В. Г. Кюммеля и Д. Гатри.

<sup>1845</sup> Послание к евреям больше похоже на проповедь, чем на письмо.

<sup>1846</sup> Евр. 2:1-4; 3:7 — 4:11; 5:11 — 6:12; 10:19-39.

<sup>1847</sup> F. D. V. Narborough, *Hebrews* (1930), 43.

друг на друга планами реальности — мир, не воспринимаемый органами чувств, и мир явлений. Первый состоит из вечных идей, которые второй лишь пытается воплотить материально. Первый — это «небеса», как для Филона, так и для нашего автора.<sup>1848</sup>

Другие ученые придавали большее значение эсхатологии, но пришли к выводу, что автор не смог добиться органического сочетания двух совершенно разных богословских концепций. «Наш автор удовлетворяется тем, что оставляет эти две концепции каждую саму по себе. Он пытается найти место для них обеих в рамках своего богословия, которое одновременно и раннехристианское, и эллинистическое, поэтому оно страдает, несмотря на свое величие и значимость, от недостатка внутренней гармонии».<sup>1849</sup> Другие ученые не согласились с такими выводами и признали, что эсхатологическая перспектива является основополагающей для богословия Евреям.<sup>1850</sup> Эту проблему следует рассмотреть глубоко и основательно.

Идея двух миров появляется в Евр. 8 — 9, когда речь заходит об институте священства Ветхого Завета. Священники Израиля приносили жертвоприношения и дары в земном храме. Но это не было воплощением высшей реальности; «служат образу и тени небесного» (Евр. 8:5). Ветхозаветная скиния была построена в соответствии с ее истинным небесным образцом. Земные прообразы очищали, принося в жертву животных; чтобы очистить небесную реальность, потребуются более совершенные жертвы (Евр. 9:23). Христос после вознесения вступил в истинное небесное святилище (Евр. 9:24). Институт закона был только тенью будущего блага, а не подлинным образом небесной реальности (Евр. 10:1). Вера — средство, с помощью которого верующий может овладеть теперь невидимым миром небесной реальности (Евр. 11:1).

В самом деле, это весьма похоже на дуализм Платона. Филон полагал, что весь феноменальный мир смертен и эфемерен, — он только копия подлинного, невидимого, духовного мира идей на небесах, которые постигаются разумом. Филон полностью заменил иудейские надежды на будущее греческими надеждами на свободу души после смерти, когда она попадет в незримый мир духовной реальности.<sup>1851</sup>

Но в Евреям эсхатология не вытеснена. Ее элементы разбросаны по тексту всей книги. Цель всех Божьих взаимоотношений с людьми — «будущая вселенная» (Евр. 2:5). Будущий мир будет подчинен не ангелам, но Христу. Христос воссел одесную Бога, Он уже короно-

<sup>1848</sup> J. Héring, *Hebrews* (1970), xii.

<sup>1849</sup> E. F. Scott, *Hebrews* (1922), 121.

<sup>1850</sup> W. Robinson, *The Eschatology of the Epistle to the Hebrews* (1950); W. Manson, *Hebrews* (1950), 9, 125, 142, 184, 189-91; C. K. Barrett, «The Eschatology of the Epistle to the Hebrews», in *The NT and Its Eschatology*, ed. W. D. Davies and D. Daube (1956), 363-93; F. V. Filson, *Yesterday* (1967), 69-70.

<sup>1851</sup> G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth* (1968), 25-31.

ван в славе и почете, но еще не стал Господом над всеми вещами (Евр. 2:8). Он ждет, пока враги Его не будут полностью подчинены (Евр. 1:11; 10:13).<sup>1852</sup> Это случится в «день оный» (Евр. 10:25), т.е. в день Господа, который приближается. Христос «во второй раз явится [не для очищения] греха, а для ожидающих Его во спасение» (Евр. 9:28). Этот отрывок совершенно ясно показывает, что христиане получат обещанное спасение (Евр. 10:36) только в момент парусии Христа. «Ибо еще немного, очень немного, и Грядущий придет и не уедлит» (Евр. 10:37). Это дает нам ключ к пониманию фраз о покое, который ждет народ Божий (Евр. 4:9), обещанном небесном наследии (Евр. 9:15), обещанной родине (Евр. 11:14) или лучшей земле (Евр. 11:16), обещанной ветхозаветным святым. Слово «небесный» по отношению к Царству (Евр. 11:16) указывает не на незримую реальность, а на эсхатологическое будущее. Павел описывает эсхатологическое воскресение, говоря о небесах телах (1 Кор. 15:40). «*Epourania* — это подлинная реальность, эсхатологическое будущее».<sup>1853</sup> Желанная родина из Евр. 11:16 и небесный Иерусалим из Евр. 12:22 тоже эсхатологичны: это конечная цель Божьего общества.<sup>1854</sup> Непокосимое Царство (Евр. 12:28) и постоянный град (Евр. 13:14) отмечены той же самой футуристической перспективой.<sup>1855</sup> Это — новый порядок, который возникнет после того, как Бог уничтожит порядок текущий (Евр. 12:26; 1:11). В Евреям говорится о незримом Божьем Царстве, уже существующем на небесах. Когда текущее мироздание будет потрясено космической катастрофой, Божье Царство останется нерушимым и устоит в своей высшей, постоянной реальности.<sup>1856</sup> В Евреям не говорится явно, что Божье Царство должно прийти; но предполагается, что его пришествие произойдет вместе со вторым пришествием Христа (Евр. 9:28). Здесь присутствует то же богословие, что и в Отк. 20:11; 21:1, где земля и небеса бегут от лица Судьи на великом белом престоле, чтобы их заменили новые небеса и новая земля.<sup>1857</sup> В свете этой эсхатологической перспективы беглые ссылки на воскресение (Евр. 6:2; 11:35) и суд (Евр. 6:2; 10:27,31; 12:23) не случайны, они отражают представления автора о последних временах. Возможно также, что два упоминания о преданности «до конца» (Евр. 3:14; 6:11) — эсхатологические, указывающие на последние времена, а не на конец жизни. Этот век закончится космической катастрофой, вследствие которой текущий мировой порядок будет уничтожен (Евр. 1:11-12; 12:26) и подлинное вечное Божье Царство, теперь незримое, станет видимым.

<sup>1852</sup> См. параллельный эсхатологический фрагмент у Павла в 1 Кор. 15:23-28.

<sup>1853</sup> H. Traub, *TDNT* 5:540.

<sup>1854</sup> *Ibid.*, 541. См. также: H. W. Montefiore, *Hebrews* (1964), 229f.

<sup>1855</sup> F. V. Filson, *Yesterday*, 70.

<sup>1856</sup> J. Moffatt, *Hebrews* (1924), 222.

<sup>1857</sup> F. F. Bruce, *Hebrews* (1964), 383.



Только в эсхатологической перспективе можно понять сравнительно частые упоминания о надежде. Мы должны сохранить до конца дерзновение и упование, которыми хвалимся (Евр. 3:6; 10:23); мы должны ревностно держаться своей надежды до конца — явно до конца века сего (Евр. 6:11); мы должны взяться за эту надежду (Евр. 6:18); Христос предложил нам лучшую надежду, чем ветхозаветным святым, потому что мы отчасти увидели ее исполнение.

Более того, неточно было бы сказать, что автор Евреям, подобно Филону, противопоставляет феноменальный мир ноуменальному, считая первый нереальным и эфемерным. В Евреям идея двух миров отнесена прежде всего к Ветхому Завету. Скиния со священниками была копией и тенью небесного святилища. *Реальность пришла к людям в исторической жизни и смерти Иисуса из Назарета.* История стала посредником вечного. В жизни и деяниях Иисуса нет ничего эфемерного или брэнного. Христос был историческим событием, которое имело вечное значение. То, что Он совершил, было сделано *раз и навсегда* (*eph'ara*x, Евр. 7:27; 9:12; 10:10).

Ни в одной новозаветной книге человеческая природа Иисуса не подчеркивается так, как в Евреям. Он обладал той же природой, как и те, кого Он пришел спасти (Евр. 2:14). Он сделался таким, как они, во всех отношениях (Евр. 2:17). Подобно им, Он страдал и подвергался искушениям (Евр. 2:18). В Евреям подчеркивается безгрешность Иисуса, но Он испытывал самые разные искушения, как и все люди (Евр. 4:15). Его страдания были реальными; они заставляли Его стнать и плакать (Евр. 5:7). Его человечность была подлинной; Ему нужно было постигать смысл покорности (Евр. 5:8).

В Евреям Христос представлен как входящий в Святое-святых на небесах и приносящий в жертву Свою собственную кровь (Евр. 9:12). «Ибо Христос вошел не в рукотворенное святилище, по образу истинного [устроенное], но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие» (Евр. 9:24). Однако трудно представить себе, чтобы автор Евреям считал: после вознесения Иисус действительно входит в буквально понимаемое Святое-святых на небесах. В самом деле, он говорит: «Итак образы небесного должны были очищаться сими, самое же небесное лучшими сих жертвами» (Евр. 9:23). Очевидно, что небесное не может быть осквернено и быть греховным, так что не нуждается в очищении. Один комментатор пишет: «Мы не можем дать Евр. 9:23 удовлетворительное объяснение».<sup>1858</sup> Эта фраза помогает нам понять, что в Евреям о небесной реальности говорится земным, символическим языком. То, что совершил Христос на кресте, будучи событием во времени и пространстве, само по себе принадлежало духовному миру. Вечность в данном случае пересекается со временем; небесное воплощается в земном; трансцендентное проис-

<sup>1858</sup> J. Schneider, *Hebrews* (1957), 90.

ходит в истории. Вход Христа в Святое-святых и Его пролитая для очищения и вечного спасения кровь имели место тогда, когда «Он... однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своєю» (Евр. 9:26). Христос пожертвовал Собой на кресте для очищения Своего народа (Евр. 9:14). Освящение было обеспечено, когда Иисус принес в жертву Свое тело «единократно» (Евр. 10:10). Умерев, Он «принес одну жертву за грехи» (Евр. 10:12). В Евреям духовное значение того, что Иисус совершил, умерев на кресте, описывается литургическим языком ветхозаветных священных обрядов. Вданном случае земная история — не тень, а сама подлинная реальность.

Более того, в Евреям христиане помещены в те же самые напряженные эсхатологические отношения, что и в раннем христианстве. Христос пришел «к концу веков» (Евр. 9:26). Это выражение аналогично «последним векам» у Павла (1 Кор. 10:11) и означает эсхатологически пришествие Христа как начало времени исполнения ветхозаветных надежд. Настало время свершения, поэтому текущая эпоха обозначается как «последние дни» (Евр. 1:2). Иногда это выражение используется ветхозаветными пророками, чтобы сказать о мессианском веке исполнения (Ис. 2:2; Иез. 38:16; Ос. 3:5; Мих. 4:1). Таким образом, в Евреям настоящее изображается как время эсхатологического исполнения (реализованная эсхатология), в то время как окончательное свершение произойдет при втором пришествии Христа.

Противоречие между «уже» и «еще» заметно во многих местах книги. Прежде всего оно появляется в рассуждении о покое, обещанном Богом Своему народу. Хотя Иисус Навин ввел Израиль в землю обетованную, это еще не обещанный покой. «Посему для народа Божия еще остается субботство» (Евр. 4:9) в эсхатологическом свершении. Мы не должны воспринимать это как должное, но «постараться войти в покой оный», будучи покорными (Евр. 4:11). Однако, так как исполнение происходит в настоящем, верующие уже вступили в Божий покой (Евр. 4:3). Это — предвосхищение эсхатологического благословения. ««Покой», именно потому, что он Божий, — это и настоящее и будущее; люди и вошли в него, и должны стараться в него войти. Это парадоксально, но парадокс этот свойствен не только Евреям, но и всей эсхатологии ранней церкви».<sup>1859</sup>

Реализованная эсхатология появляется мельком во фразе о вкушении дара небесного и сил Грядущего Века (Евр. 6:4-5). «Будущий век» — явно эсхатологическое выражение, хоть в Евреям нигде и не употребляется его антоним, «век сей». Небесный дар, как и небесный зов (Евр. 3:1), как и небесный град (Евр. 12:22), эсхатологичен — «окончательная цель для Божьего общества».<sup>1860</sup> Но эсхатологические благословения уже можно «вкусать», т. е. отчасти испытать.

<sup>1859</sup> С. К. Barrett in *The NT and Its Eschatology*, 372.

<sup>1860</sup> Н. Traub, *TDNT* 5:541.

О верующих можно также сказать, что они вошли в святилище кровью Иисуса, что новый путь жизни открылся нам через завесу, т.е. через Его плоть (Евр. 10:19-20). Поэтому теперь мы можем приблизиться к Богу. Пока наружный шатер еще стоит, путь в святилище не открыт (Евр. 9:8). Так как Христос открыл путь в подлинное внутреннее святилище, верующие всего мира получили доступ к Богу. «Небесная скиния в Евреям — не продукт платоновского идеализма, но эсхатологический храм апокалиптического иудаизма, храм, который существует прежде всего на небесах, чтобы он мог проявиться на земле». <sup>1861</sup> Так как Христос уже явился как Первосвященник, верующие уже могут войти в святилище и Божье присутствие. Это — одна из основных тем Евреям: через искупительные деяния Христа человек может войти в присутствие Бога. Если мы отказываемся от такой возможности, другого пути не остается.

Реализованная эсхатология присутствует и при затрагивании темы небесного Иерусалима и небесной горы Сион. При жизни христиане, как и ветхозаветные святые, были «странниками и пришельцами на земле» (Евр. 11:13). Они «не имели здесь постоянного града, но искали будущего» (Евр. 13:14). Это — гора Сион, небесный Иерусалим (Евр. 12:22). Однако, хоть этот Иерусалим придет на землю только в момент эсхатологического свершения, мы можем также сказать, что христиане попадают в этот город при обращении (Евр. 12:22). <sup>1862</sup> Таков еще один способ сказать о текущем доступе к Богу, получаемом через Христа. Мы можем приблизиться к престолу благодати (Евр. 4:16); мы можем приблизиться к Богу (Евр. 7:19); мы приближаемся к небесному Иерусалиму, но еще в него не вошли.

Тройное противоречие между ветхозаветными образами, новозаветной реализацией и небесной реальностью видно в Евр. 10:1: «Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей...» Ветхий Завет предлагает нам только тень реальности; Новый Завет дает больше — «самый образ» (*eikōn*). Но сама реальность остается в будущем. Образ гораздо ближе к ней, чем тень. Это точное воспроизведение, «не несовершенный, частичный оттиск, но адекватное проявление реальности». Полностью реальность придет в эсхатологическом свершении. <sup>1863</sup>

Если в Евреям используется язык платоновского дуализма, то он полностью приспособлен к христианскому мировоззрению — искупительной истории с эсхатологическим свершением. Однако это не строго футуристическая эсхатология; она вошла в историю в лице и деяниях Христа. Так верующие уже познали небесную реальность; хотя во всей полноте она ждет их в последние времена.

<sup>1861</sup> C.K. Barrett in *The NT and Its Eschatology*, 389.

<sup>1862</sup> Ibid., 376.

<sup>1863</sup> F.F. Bruce, *Hebrews*, 226.

### Христология

Христология Евреям прозрачна и возвышенна. С самого начала упоминается, что Христос существовал вечно. Через Христа Бог сотворил мир (Евр. 1:2).<sup>1864</sup> Христос Своей силой поддерживает существование вселенной (Евр. 1:3). Он отражает славу Бога и несет на Себе самый отпечаток Его природы (Евр. 1:3). О воплощении ничего не говорится, но автор явно имеет его в виду, когда говорит о пришествии Христа в мир (Евр. 10:5; 2:9).

Автор Евреям больше всего любит называть Христа «Сыном Божиим» (Евр. 1:2,5; 4:14; 5:5; 6:6; 7:3 и т.д.). Как Сын Он — наследник всего (Евр. 1:2). Как Сын Бога, Он разделяет с Ним Его божественность. Ангелы поклоняются Ему (Евр. 1:6). В Евреям Иисус даже именуется Богом, к Нему относятся слова Пс. 44: «Престол Твой, Боже, в век века» (Евр. 1:8). Божественность Христа видна также из использования по отношению к Нему слова Господь (*Kyrios*). Несколько раз цитируются отрывки Ветхого Завета, в которых о Боге говорится как о Господе (Евр. 7:21; 8:8,11; 10:16,30). Но Иисус — тоже *Kyrios*. Исторический Иисус назван Господом дважды (Евр. 2:3; 7:14); и один раз фрагмент Ветхого Завета, там относящийся к Богу, применен ко Христу (Евр. 1:10). Некоторым непонятным образом Иисус есть Бог.<sup>1865</sup>

Возможно, это не очень важно, но в Евреям чаще упоминается человеческое имя Иисуса (10 раз), чем Его мессианское имя, Христос (9 раз). Сложное имя, Иисус Христос, встречается трижды. «Христос» не несет в себе характерных для Ветхого Завета мессианских коннотаций. Использование имени «Иисус» показывает, что автора весьма интересовал исторический Иисус.

В Евреям только раз упоминается воскресение Иисуса (Евр. 13:20), но небесное пребывание Христа на престоле подчеркивается. Вознесение явно имеется в виду, когда идет речь о восшествии Иисуса на небеса (Евр. 4:14). Там Он коронован в славе и почете (Евр. 2:9) и сидит по правую руку Бога (Евр. 1:3,13; 12:2), где ждет момента, когда Ему покорятся все враги. Как вознесенный Христос, Он пребудет вовек, Он представляет Свой народ в присутствии Бога (Евр. 7:24).

Христос назван «начальником и совершителем веры» (Евр. 12:2) и предтечею, входящим за завесу (Евр. 6:19-20), но в Евреям ничего не сказано о воссоединении души после смерти с Иисусом на небесах. В одном месте упоминаются «духи праведников, достигших совершенства» (Евр. 12:23), но лишь вскользь. О воскресении говорится дважды (Евр. 6:12; 11:35), и Иисус должен явиться во второй раз, чтобы принести Своим святым полноту спасения (Евр. 9:28).

<sup>1864</sup> «Веки» — это все, что включает в себя время.

<sup>1865</sup> O. Cullmann, *Christology*, 310-11.

Акцент на полной божественности Иисуса ничуть не умаляет мнения автора о Его человеческой природе. Мы уже видели, что в Евреям подлинность и реальность человеческой природы Иисуса подчеркивается больше, чем в других посланиях. (См. выше, с. 657 и далее.) Его подлинная человечность, Его искушения и страдания были необходимы, чтобы Иисус чувствовал Себя единым со Своим народом, мог понимать людей и помогать им. Он отождествился с теми, кого должен был спасти, во всем, кроме одного — Он был безгрешен (Евр. 4:15).

### Первосвященник

Центральная тема христологии Евреям — Первосвященство Иисуса Христа. Послание гласит, что священство Ветхого Завета было только тенью реальности и не могло решить проблемы греха. Небесная реальность приблизилась к нам в смерти Иисуса, посредством которой Он раз и навсегда очистил нас от греха. Поэтому отступничество от Христа означает гибель, ибо другого пути нет.

Автор противопоставляет священство Христа священству Аарона, и эта мысль развивается в Евр. 5 — 10. Он утверждает, что обряд жертвоприношений Ветхого Завета на самом деле не имел ничего общего с настоящим решением проблемы — очищением совести (Евр. 9:9). В жертву приносили неразумных животных, что не могло действительно затронуть проблему греха (Евр. 10:4). Таким образом можно было добиться только внешней церемониальной чистоты (Евр. 9:13), поэтому обряд жертвоприношения немог и бесполезен (Евр. 7:18). В самом деле, строение ветхозаветной скинии скорее отдаляло людей от Бога, чем открывало им путь в Его присутствие (Евр. 9:8). Жертвоприношения постоянно повторялись (Евр. 10:1) и не могли устранить грех (Евр. 10:11). Фактически, само повторение жертвоприношения могло только напоминать о грехе (Евр. 10:2-3). Ветхозаветное священство не соответствовало своему статусу, потому что это были смертные люди (Евр. 7:24), которые вынуждены были приносить жертвы не только за грехи других, но и за свои (Евр. 5:3; 7:27).

В Евреям четыре раза упоминается неадекватность ветхозаветной эпохи и ее неспособность привести людей к совершенству. «Приносятся дары и жертвы, не могущие сделать в совести совершенным приносящего» (Евр. 9:9; 7:11,19; 10:1). Идея совершенства (*teleiōō*) — одна из наиболее часто повторяющихся в Евреям тем. Это — задача жизни христианина (Евр. 6:1, *teleiōtēs*), к достижению которой стремился даже Иисус. Ему нужно было достичь совершенства посредством страданий (Евр. 2:10). Очевидно, что «совершенство», которого должен был достичь Иисус, — вечно существовавший Сын Божий, безгрешный и в человеческом облике, — не может быть моральным совершенством или безгрешием. В RSV это слово перево-

дится как «зрелость» (Евр. 6:1). В Евр. 5:8 совершенство Иисуса параллельно Его покорности: «страданиями навыв послушанию, и совершившись...» Совершенство Иисуса, таким образом, означает Его полную адекватность и эффективность как Искупителя людей.<sup>1866</sup> По отношению к людям это слово подразумевает полное посвящение себя Богу. «Ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10:14). Будучи человеком, хоть и безгрешным, Иисус должен был научиться полному доверию, целиком уповать на Бога. Совершенства человеческой природы нельзя достичь без упования на Бога и общения с Ним. Иисус осуществил это в Себе и открыл всем людям путь к такому же полному посвящению себя Богу.<sup>1867</sup> В ветхозаветной системе такое совершенство было абсолютно недостижимым; поэтому ее следовало заменить (Евр. 7:11). Ветхозаветное священство и система жертвоприношений были лишь тенью будущей реальности; они не воплощали ее саму (Евр. 10:1); поэтому им на смену пришли иное священство и иные жертвы, лучше отражающие реальность.

Это совершенное священство исполнилось в лице Иисуса. Он обладал качествами, которые отличали Его от первосвященства Аарона и позволяли вести людей к совершенству. Он не избрал Сам эту роль, но был назначен на нее Богом (Евр. 5:5). Он принял человеческий облик. Он обладал той же самой природой, что и все остальные люди, во всех отношениях (Евр. 2:17). Он страдал от тех же самых искушений; поэтому Он мог сопереживать тем, кого должен был спасти (Евр. 4:15). Как человек Он отличался только одним: Он был безгрешен (Евр. 4:15), поэтому не должен был приносить за Себя жертвоприношений, в отличие от священников Ветхого Завета (Евр. 7:27). Испытав человеческие страдания, Он научился совершенству — полному упованию на Бога и полной вере в Него (Евр. 2:10; 5:9; 7:28). В отличие от священников по чину Аарона, которые умерли, Иисус все время остается первосвященником, потому что живет вечно (Евр. 7:23). Вот почему подлинный Первосвященник — «святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и превознесенный выше небес» (Евр. 7:26).

В Евреям превосходство Первосвященства Иисуса описывается как Его принадлежность к чину Мелхиседека. Мелхиседек был священником Салима (Иерусалима), которого Авраам встретил, когда он возвращался после победы в битве (Быт. 14:17-20). Авраам признал Мелхиседека истинным священником и дал ему десятину от всего своего имущества. В ветхозаветном Писании Мелхиседек внезапно появляется и внезапно исчезает. Мы ничего не знаем о его рождении, предках или смерти. В Евреям это умолчание Писания

<sup>1866</sup> J. Y. Campbell, «Perfection», *IDB* 3:730.

<sup>1867</sup> B. F. Westcott, *Hebrews* (1906), 64-68.

описывается так: «Без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда» (Евр. 7:3). При проведении этой аналогии допущена неточность, потому что у Иисуса была мать, и автор Евреям был знаком с Его родословной (Евр. 7:14). Основная тема здесь такова: Авраам дал Мелхиседеку десятину и получил его благословение. Значит, Авраам признал Мелхиседека более великим, чем он сам. Так как Аарон еще не родился тогда и находился в чреслах Авраама, Левий в Аврааме дает десятину Мелхиседеку, что доказывает превосходство последнего. Христос — Первосвященник по чину Мелхиседека, поэтому Он выше священников по чину Аарона (Евр. 5:6,10; 6:20; 7:1-17). Возможно, для современного критического ума этот довод звучит неубедительно, но в те времена он был достаточно весомым. Автор Евреям использует этот отрывок Писания, чтобы доказать: Иисус, Сын Божий, будет Первосвященником вечно.

Как мы уже видели, служение этого нового Первосвященника может рассматриваться с двух точек зрения: исторической и небесной. (См. выше, с. 654 и далее.) Иисус Сам — и Первосвященник, и жертва, Которую Первосвященник предлагает Богу. Он «принес Себя непорочного Богу» (Евр. 9:14; 7:27). Он уничтожил грех, принеся в жертву Себя (Евр. 9:26); Своей смертью очистив людей от греха (Евр. 1:3). Его смерть действительна; Он вкусил ее ради всех (Евр. 2:9). Его смерть искупила людские грехи (Евр. 2:17). Понятно, что автор Евреям имел в виду историческую смерть Иисуса, потому что он говорит о «единократном принесении тела Иисуса Христа» (Евр. 10:10; 7:27). У автора послания нет конкретной «теории искупления». Он не размышляет о том, обязательно ли Иисус должен был умереть и каким образом Его смерть привела ко спасению. Он просто утверждает, что «без пролития крови не бывает прощения» (Евр. 9:22).

Как мы уже видели, Евреям рассматривает смерть Иисуса на кресте и как историческое событие, и как событие духовного мира. Если воспринимать слова Евреям буквально, следовало бы счесть, что после смерти и воскресения Иисус вознесся на небеса, «прошел небеса» (Евр. 4:14), вошел в небесное Святое-святых и принес в жертву Свою кровь (Евр. 9:12), которую уже пролил на кресте, тем самым очистив небесное святилище (Евр. 9:23-24). Однако вполне понятно, что небесное святилище не нуждается в очищении. Автор Евреям применяет язык ветхозаветного священного обряда к деяниям Христа на кресте. Он смешивает искупительную и очистительную работу Христа на кресте с Его небесной работой посредника.

Это еще один аспект служения Христа. Посредством вознесения Он стал предтечей всех, кто последует за Ним (Евр. 6:20). Перед святыми новой эпохи открылся путь в присутствии Бога, которого люди прежде не знали. Хотя Иисус изображается как Царь-Мессия,

сидящий по правую руку Бога (Евр. 8:1; 10:12; 12:2), Он также описан как небесный Первосвященник, посредник в присутствии Бога. «Может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них» (Евр. 7:25). Он вошел в небесное святилище не только для того, чтобы очистить его Своею кровью (Евр. 9:12), но и для того, чтобы «предстать ныне за нас пред лицом Божие» (Евр. 9:24). Христиане по-прежнему живут в мире, они слабы и подвергаются искушениям, но им помогает небесный посредник, Который действительно молится за них.

Миссия Первосвященника успешна. Три слова, которые часто употребляются в Евреям, касаются Его достижений ради людей: Он принес им очищение, освящение и совершенство, к чему не мог привести Ветхий Завет. Совершенная жертва Христа на кресте нужна, чтобы «очистить совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному» (Евр. 9:14). Ветхий Завет не способен совершить это; постоянное повторение ветхозаветных жертв напоминало о том, что на самом деле они не имеют вечной ценности. «Иначе перестали бы приносить [их], потому что приносящие жертву, бывши очищены однажды, не имели бы уже никакого сознания грехов» (Евр. 10:2). Вследствие же деяний Христа верующий может быть уверен, что Христос очистил его от греха, пожертвовав Собой (Евр. 9:26). Вот почему мы «приступаем [к Богу. — Д.Л.] с искренним сердцем, с полною верою, кроплением очистив сердца от порочной совести, и омыв тело водою чистою» (Евр. 10:22). Последняя фраза, возможно, относится к водам крещения; но они лишь символизируют высшую подлинную реальность — очищение совести. Благодаря деяниям Христа верующие могут быть уверены, что они больше не грешники, но люди, очищенные от греха, омытые от беззакония и вины. Прощение грехов (Евр. 10:18) — синоним очищения.

Христос добился также освящения искупленных. «Освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа» (Евр. 10:10). Иисус «дабы освятить людей Кровию Своею, пострадал вне врат» (Евр. 13:12). Освящение указывает не на безгрешность, но на посвящение Богу. (См. выше, с. 597 и далее.) Ветхозаветные жертвы приносились, «дабы чисто было тело» (Евр. 9:13), т.е. они вели к церемониальной чистоте и посвящению Богу; но только жертва Христа достаточна для полного посвящения.

В Евреям результат деяний Христа в совокупности определяется как «совершенство», которое было недостижимо в условиях Ветхого Завета (Евр. 7:11). «Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10:14). Он дал возможность тем, кто был очищен и посвящен Богу, осознать, что такое подлинная чело-вечность, — полное упование на Бога и вера в Него.

Смерть Христа эффективна не только для тех, кто приходит к Нему в вере, но и для ветхозаветных святых. Так как это событие



относится и к духовному миру, Он стал «Ходатаем нового завета, дабы вследствие смерти [Его], бывшей для искупления от преступлений, сделанных в первом завете» (Евр. 9:15).

### Новый завет

Итак, со Христом нам дан новый завет. «Потому что с переменою священства необходимо быть перемене и закона» (Евр. 7:12). Это одна из центральных тем Евреям, которая звучит уже в первых словах книги. Прежний завет вел к неадекватным отношениям с Богом, «многократно и многообразно говорившим издревле отцам в пророках» (Евр. 1:1). В переводе эти слова звучат гораздо менее выразительно, чем по-гречески: *polymerōs* и *polytropōs*. Откровение Ветхого Завета было фрагментарным, раздробленным на части. Ни одна из его частей не содержала откровение во всей совокупности. Ветхозаветное откровение отличалось также разнообразием, оно приходило к людям по-разному: через видения, сны, теофанию, явления ангелов и пророчества, но ни одно из его воплощений не заключало в себе всей полноты откровения.

В эти дни мессианского исполнения Бог по-разному обращался к нам через Своего единственного Сына. В Иисусе, совершенном Сыне Божьем и совершенном человеке, Бог может сказать людям все, что хочет. В первых словах послания автор Евреям не говорит о старом и новом заветах, но явно имеет в виду противопоставление между ними. Это становится ясно из последующих частей книги, в особенности в связи со священничеством Христа.

Иисус будет Первосвященником вечно, поэтому Он «лучшего завета поручителем соделался» (Евр. 7:22). «Он есть Ходатай нового завета, дабы вследствие смерти [Его], бывшей для искупления от преступлений, сделанных в первом завете, призванные к вечному наследию получили обетованное» (Евр. 9:15), чего первый завет добиться не мог. «Если бы первый [завет] был без недостатка, то не было бы нужды искать места другому» (Евр. 8:7). Значение нового завета объясняется с помощью пророчества Иер. 31:31-34. Старый завет не оправдал себя, оказался неспособным привести к образованию верного народа. «Они не пребыли в том завете Моём» (Евр. 8:9). Новый завет будет иным, отличным от прежнего, потому что Божьи законы будут вложены в сознание людей и начертаны в их сердцах. Так исполнится цель Божьих отношений с Его народом: «И буду их Богом, а они будут Моим народом» (Евр. 8:10).<sup>1868</sup> Новый завет обретает внутреннее измерение нового порядка. Божий народ будет повиноваться воле Божьей, движимый внутренней мотивацией, не в силу записанного внешнего закона. Они будут обладать непосредствен-

<sup>1868</sup> См.: Исх. 6:7; 29:45; Лев. 21:12; Иер. 7:23; 30:22; Иез. 11:20; Ос. 2:23; Зах. 8:8; 13:9; Отк. 21:3.

ным знанием Бога. Ветхозаветный Израиль в определенном смысле знал Бога, но это знание было непостоянным. Израиль неоднократно становился отступником и забывал о Боге (Суд. 2:10; Ос. 4:1,6). Новый завет принесет вечное, постоянное знание Бога. «Все, от малого до большого, будут знать Меня» (Евр. 8:11). Это произойдет потому, что «Я буду милостив к неправдам их и грехов их и беззаконий их не вспомяну более» (Евр. 8:12). Ветхий завет с его повторяющимися жертвоприношениями только постоянно напоминал людям о грехе. Новый завет, скрепленный кровью Христа, позволит Богу забыть грехи людей и даст возможность очистить их совесть (Евр. 10:22). В итоге, новый завет принесет с собой две вещи: лучшую жертву, которая обеспечит полное прощение грехов, и новое сердце верующим, чтобы они могли познать волю Бога. Эта тема нового сердца, параллельная идее рождения свыше у Иоанна и пребыванию Христа в Духе у Павла, — не самая главная тема Евреям. Автор упоминает об этом только в данной цитате из Иеремии. Главное для него — что этот новый завет приблизит верующих к Богу, чтобы они получили истинный доступ в святое Присутствие, чего не обеспечивал ветхий завет.

Христос, учредив новый завет, тем самым упраздняет старый. Это — одна из основных тем Евреям. Если человек, некогда верный Христу, отходит от Него, он не может вернуться к старому способу поклонения, потому что способ этот заменен новым, упразднен. «Говоря “новый”, показал ветхость первого; а ветшающее и стареющее близко к уничтожению» (Евр. 8:13). Подразумевается ли под этим, что храмовые богослужения в Иерусалиме должны прекратиться, или нет, это по крайней мере значит, что для христиан прежний порядок больше не имеет ценности. Все, что символизировал старый порядок, свершилось на самом деле во Христе, поэтому старое отжило свой век и ему больше нет места в Божьем замысле. Мысль об этом повторяется: «Отменяет первое, чтобы постановить второе» (Евр. 10:9). Так как Христос открыл нам новый, живой путь за завесу, т.е. плоть (Евр. 10:20), очевидно, что старый порядок, который только держал людей вдали от Божьего присутствия (Евр. 9:8), должен быть отменен. Итак, Христос — лучший Первосвященник, исполнивший все обетования старого порядка; лучшая надежда, потому что упования уже реализовались отчасти при Его вошествии к Богу (Евр. 7:19); лучший завет (Евр. 7:22), основанный на лучших обещаниях (Евр. 8:6); лучшая жертва (Евр. 9:23) — и все благодаря Его пролитой крови (Евр. 12:24).

Автор Евреям упоминает и другое достижение Христа, хоть много о нем и не говорит. Своей смертью Он сокрушил того, кто владеет державой смерти, т.е. дьявола, чтобы избавить людей, которые, страшась смерти, всю жизнь находились у него в подчинении (Евр. 2:14-15). Эта тема *Christus Victor* есть также у Иоанна и Павла. (См. с. 289

и далее, с. 507 и далее.) В Евреям не говорится, каким образом смерть Христа привела к поражению сатанинских сил; эта богословская тема проходит через весь Новый Завет, от конфликта Иисуса с бесами и победы над сатаной (Лк. 10:18) до окончательного низвержения сатаны в огненное озеро (Отк. 20:10). Слово, которое переводится как «лишить силы» (*katargeō*), используется и при упоминании об упразднении Христом «смерти» (2 Тим. 1:10) в Его смерти и воскресении. Это не означает полного уничтожения дьявола, но указывает, что его силы сломлены и его власть над теми, кто боится смерти, ослабела.

Второе пришествие Иисуса освещено в Евреям в свете Его миссии Первосвященника. Он явился «однажды» в эсхатологический момент, чтобы, пожертвовав Собой, искупить грех, но «во второй раз (*ek deuteroū*) явится [не для очищения] греха, а для ожидающих Его во спасение» (Евр. 9:28). Служение Христа как Первосвященника продолжается, Он ходатайствует о нас на небесах; оно завершится, только когда Он снова придет на землю. Здесь «спасение» эсхатологично, оно станет делом возвратившегося Христа.<sup>1869</sup> То, что Он совершил на кресте, — раз и навсегда (*ephapax*, Евр. 9:12; 10:10); Его текущее служение Священника-Ходатая на небесах «вечно» (*eis to diēnekēs*), т.е. будет продолжаться до конца этого века. Один из аспектов спасения связан со вторым пришествием: это окончательное возвращение искупленного народа в небесный город.

### Образ жизни христианина

Основное требование, выдвигаемое к христианину в Евреям, — это вера. Вера в Евреям означает совершенно не то, что у Иоанна и Павла. Последние воспринимали веру как личное доверие и верность Иисусу, ведущие к единению со Христом и, следовательно, спасению. В Евреям вера — это способность воспринимать реальность незримого мира Бога и превратить его в главный объект своей жизни, в противовес бренному и часто грешному человеческому существованию. В Евреям нам дается множество определений веры как термина, использующегося в этой книге: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). Это утверждение предполагает как трансцендентный, так и эсхатологический характер божественных благословений. Вера — то, что делает незримый Божий мир подлинным для верующего. «Ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает» (Евр. 11:6), не в этой жизни, но в исполнении обещанного спасения. Верующий — тот, кто не считает высшей ценностью видимый мир человеческого опыта. Он понимает, что над ним существует духовная реальность Божьего Царства, которую невозможно воспринять с по-

<sup>1869</sup> O. Cullmann, *Christology*, 103f.

мощью физических органов чувств, но она реальнее, чем мир явленный.

Таков контекст определения Иисуса как «начальника и совершителя веры» (Евр. 12:2). Он проложил путь, который полностью удовлетворял требованиям подлинной веры. Это, конечно, не значит, что личная преданность Иисуса Богу привела Его к спасению. Это значит скорее, что Он перенес распятие со всем его позором, потому что видел за человеческими страданиями и смертью «предлежавшую Ему радость» (Евр. 12:2). Иисус явил прекрасный пример человека, который в жизни все переносит, так как абсолютно верит в незримое.

Вера знает, что невидимый мир должен быть конечной целью тех, кто верит в Бога. Это — «осуществление ожидаемого» (Евр. 11:1). Незримый мир однажды станет видимой реальностью; небесный Иерусалим спустится к людям. Вера — способность, которая делает эти обетования реальными.

Люди Ветхого Завета потерпели поражение, потому что не имели такой веры. Они оставались в пределах своего непосредственного положения в истории и не могли заглянуть дальше; если у них возникали трудности, уповать им было не на что. Они не понимали Божьих обетований. Бог обещал покой людям Ветхого Завета, «и все сии, свидетельствованные в вере, не получили обещанного» (Евр. 11:39). Все, что они могли представить себе, был покой в Палестине; они не думали о подлинном покое Божьем. Напротив, «входим в покой мы уверовавшие» (Евр. 4:3), и это духовное, а не человеческое, земное благословение.

Та же нота вновь звучит в замечательной главе о героях веры (Евр. 11). Имевшие веру видели не только свое непосредственное положение и верили в обетования Бога. Верой Авраам и его потомки вошли в землю обетованную, но думали они об обещании Божьем — «городе, имеющем основание» (Евр. 11:10). Ветхозаветные святые «умерли в вере, не получив обетований, а только издали видели оные, и радовались, и говорили о себе, что они странники и пришельцы на земле» (Евр. 11:13). Они стремились на родину (Евр. 11:14), в лучшую страну — Небесное Царство (Евр. 11:16). Их вера жидилась на обещании Бога, что Он «приготовил им город» (Евр. 11:16). Моисей отверг высокий пост в Египте и предпочел страдать с Божьим народом, потому что «взирал на воздаяние» (Евр. 11:26).

Список героев веры в Евр. 11 показывает, что вера — это способность уповать на Бога и видеть проявления Его силы и избавления. Однако, хотя о чудесных избавлениях упоминается, это не основная тема, ибо «иные же замучены были, не приняв освобождения, дабы получить лучшее воскресение» (Евр. 11:35). Далее следует длинный список верующих, которые не были избавлены, но знали только страдания, насилие и смерть. «И все сии, свидетельствованные в вере, не получили обещанного» (Евр. 11:39). Вера — это упование на Божье

обещание окончательного спасения, независимо от того, сопровождается физическая жизнь благословениями или же проблемами.

Послание к Евреям было написано для поощрения верующих, чтобы они были крепки в вере, помнили об обетованиях Бога и благословениях, которые мы уже получили во Христе. Они уже столкнулись с определенными преследованиями. В жизни христианина не может быть гарантии от зла и огорчений. Они уже «сами среди поношений и скорбей служили зрелищем [для других]», их имущество расхищалось (Евр. 10:33-34). Однако они еще не пролили свою кровь (Евр. 12:4), т.е. не стали мучениками. Большинство из них были упорны в вере, зная, что «есть у них на небесах имущество лучшее и непреходящее» (Евр. 10:34). Автор велит им быть стойкими, исполнять волю Бога и принять обещанное (Евр. 10:36), храня в вере свои души (Евр. 10:39).

Многочисленные увещевания на протяжении текста книги отражают конкретные обстоятельства, о которых пишет автор. Во вступительной части, остановившись на превосходстве и божественности Христа, он спрашивает: «Как мы избежим, вознерадев о толиком спасении?» (Евр. 2:3). Его слушателям угрожала опасность «отпасть» от услышанной ими Вести (Евр. 2:1).

Наиболее ярко проблема предстает перед нами, когда автор говорит: тот, кто услышал Благую Весть, исповедовал ее, но «отпал», не может в покаянии опять обновиться (Евр. 6:1-8). Хотя глагол, который здесь используется, — не типичен для указания на отступничество (*aphistēmi*; Евр. 3:12), из контекста явно следует, что имеется в виду сознательное и добровольное отступничество, а не грех и не небольшой промах. Эта идея передана хорошо в RSV. Те, кто принял Благую Весть, начал жить как христианин и вступил в христианское общение, могут испытать разочарование, потому что Бог не защищает их от зла и страданий, как они ожидали. Они поэтому могут сознательно отвернуться от Христа и отказаться от веры.<sup>1870</sup> Для тех, кто был таким образом просвещен, но сознательно отверг этот свет, не остается пути к спасению, потому что не может быть спасения вне Христа.

О той же самой опасности говорится в Евр. 3:12: «Смотрите, братья, чтобы не было в ком из вас сердца лукавого и неверного, дабы вам не отступить (*apostēnai*) от Бога живого». Это — распространенный глагол для обозначения отступничества.

Отрывок Евр. 10:26 побудил многих толкователей прийти к выводу, что автор Евреям говорит вообще о грехах, совершенных после крещения. «Ибо, если мы, получив познание истины, произвольно грешим, то не остается более жертвы за грехи, но некое страшное

<sup>1870</sup> Если адресаты — обращенные иудеи, это может объяснять, почему они хотели вернуться в иудаизм.

ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников» (Евр. 10:26-27). Однако современные комментаторы обычно допускают, что грешники, о которых идет речь, — отступники, т. е. те, кто отрекся от христианства, сначала принятого, полностью осознавая, что делает.<sup>1871</sup> Пример таких людей — отступники в пустыне, которые отпали «от Бога живого» (Евр. 3:12). Их сердца ожесточились, они взбунтовались. В Евреям такие люди описываются просто как «согрешившие» (Евр. 3:17). Отступничество, которое угрожало читателям послания, было не чем иным, как отказом от Сына Божьего, пренебрежением к крови завета, которой они освятились, и оскорблением для Духа благодати (Евр. 10:29).<sup>1872</sup> Автора Евреям не интересуют вопросы систематического богословия: были ли эти люди действительно спасены и утратили ли они спасение? Он имеет в виду конкретные обстоятельства, когда люди, явно обращенные, отошедшие от старой языческой жизни и отождествляющие себя с христианской общиной, отрекаются от своей веры во Христа перед угрозой гонений. Для тех, кто сознательно отворачивается от Христа, «не остается более жертвы за грехи». Христос — единственный путь. Отказаться от Него значит закрыть для себя дверь к спасению. Перед угрозой преследований христианин должен быть стойким, чтобы, «исполнив волю Божию, получить обещанное» (Евр. 10:36). То, что подобное отступничество еще не получило распространения, видно из слов: «Мы же не из колеблющихся на погибель, но [стоим] в вере ко спасению души» (Евр. 10:39).

В заключительных стихах Послания к евреям есть кое-какие увещания, касающиеся практического поведения христиан. Читатели призываются к жизни в любви и чистоте. Старейшины или епископы не упоминаются; церковь находится под руководством «наставников» (*hēgoumenoi*), которые произносят слово Божье и надзирают за церковью (Евр. 13:7,24). Поощряется обычай проявлять гостеприимство по отношению к странствующим братьям и сестрам (Евр. 13:2). Автор завершает письмо личной ноткой: Тимофей освобожден из темницы, и автор надеется навестить читателей вместе с Тимофеем. Это напоминает стиль Павла, но богословие, строение и общий язык Евреям настолько отличны от посланий Павла, что вряд ли он мог быть автором.

<sup>1871</sup> J. Héring, *Hebrews*, 93.

<sup>1872</sup> Обратите внимание, что эти люди освящены, т. е. явно были верующими.

## 41. Послание Иакова

Библиографию см.: P.H.Davids, «The Epistle of James in Modern Discussion», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. W.Haase and H.Temporini (1988), 25/5:3621-45; B.A.Pearson, «James, 1-2 Peter, Jude», in *The NT and Its Modern Interpreters*, ed. E.J.Epp and G.W.MacRae (1989), 371-76.

Литература: A.T.Cadoux, *The Thought of St. James* (1944); K.L.Carroll, «The Place of James in the Early Church», *BJRL* 44 (1961), 49-67; C.E.B.Cranfield, «The Message of James», *SJTh* 18 (1965), 182-93; R.B.Ward, «The Works of Abraham: James 2:14-26», *HTR* 61 (1968), 283-90; J.A.Brooks, «The Place of James in the NT», *SWJT* 12 (1969), 41-55; R.B.Ward, «Partiality in the Assembly: James 2:14-26», *HTR* 62 (1969), 87-97; M.Hengel, *Property and Riches in the Early Church* (1974); P.H.Davids, «Tradition and Citation in the Epistle of James», in *Scripture, Tradition, and Interpretation*, ed. W.W.Gasque and W.S.LaSor (1978), 113-26; R.P.Martin, «The Life-Setting of the Epistle of James in the Light of Jewish History», in *Biblical and Near Eastern Studies*, ed. G.Tuttle (1978), 97-103; J.G.Lodge, «James and Paul at Cross-Purposes?» *Bib* 62 (1981), 195-213; L.G.Perdue, «Paraneisis and the Epistle of James», *ZNTW* 72 (1981), 241-56; W.Dyrness, «Mercy Triumphs over Justice: James 2:13 and the Theology of Faith of Works», *Themelios* 6 (1981), 11-16; J.M.Reese, «The Exegete and the Sage: Hearing the Message of James», *BTB* 12 (1982), 82-85; S.J.Kistemaker, «The Theological Message of James», *JETS* 29 (1986), 55-61; P.U.Maynard-Reid, *Poverty and Wealth in James* (1987); J.Adamson, *James: The Man and His Message* (1989).

В Новом Завете есть также семь более коротких посланий, которые называют «кафолическими», т.е. соборными (общими), так как, за исключением 2 и 3 Иоанна, они адресованы всей церкви. Основные мысли этих посланий мы здесь рассмотрим лишь кратко, потому что они мало что добавляют к основным богословским положениям Нового Завета.

Богословие Нового Завета не должно в первую очередь задаваться вопросами об авторстве, дате написания и происхождении книги, но эти проблемы нельзя совершенно игнорировать. По поводу авторства и даты написания Послания Иакова существуют самые разные мнения. Ученые предыдущего поколения, в особенности английские, часто рассматривали Иакова как самое раннее из новозаветных посланий и приписывали его авторство брату Иисуса.<sup>1873</sup> Они подчер-

<sup>1873</sup> См. комментарии Дж.Б.Мэйора, Р.Дж.Ноулинга и Ф.Дж.А.Хорта.

кивали иудейские особенности этой книги, ее сходство с Ветхим Заветом и иудейской эллинистической литературой.<sup>1874</sup> Потом маятник критики качнулся к другой противоположности, так что А.Э. Барнетт утверждает, что в этом послании ничто не свидетельствует об иудейском происхождении его адресатов.<sup>1875</sup> Он относит написание этой книги примерно к 125 — 150 гг. по Р.Х. Нам это мнение представляется необоснованным, потому что один из классических взглядов на Иакова таков: первоначально это — иудейский автор, который стал христианским только благодаря тому, что имя «Христос» было в двух местах вставлено в текст (Иак. 1:1; 2:1).<sup>1876</sup>

Тон текста сугубо иудейский. Моул занял промежуточную позицию: он предположил, что послание было написано обращенным иудеем для примирения необращенных иудеев с христианами. Наверное, он по-прежнему принадлежал к синагоге. Альтернативный вариант — книга написана в качестве антиномистского толкования уже установившейся христианской свободы, на основании посланий Павла или без всякой с ними связи.<sup>1877</sup>

Консервативно настроенные ученые смогли подкрепить традиционное мнение об авторстве Иакова вескими аргументами.<sup>1878</sup> Между Посланием Иакова и учением Иисуса существует поразительное сходство.<sup>1879</sup> Шеферд считает, что некоторые ссылки автора указывают на знакомство с Евангелием от Матфея,<sup>1880</sup> но это не прямые цитаты, поэтому возможно также, что Иаков опирался на более раннее предание, а не на письменное евангелие, тем более что и язык его отличается от языка Матфея.<sup>1881</sup> Основная проблема, связанная с авторством Иакова, заключается в том, что ясных ссылок на Иисуса и Его учение в послании нет, а если бы автором письма действительно был бы Иаков, они, скорее всего, присутствовали бы. Тем не менее психологически представляется оправданным, что он мог сознательно не выпячивать своего родства с Господом нашим. Мы знаем из 1 Кор. 15:7, что Иаков уверовал в результате особого явления воскресшего Иисуса и возглавил церковь в Иерусалиме (Деян. 15:13; 21:12; Гал. 1:19); его роль как главы иерусалимской церкви в апостольский период трудно переоценить. Упоминание о раннем и позднем дожде (Иак. 5:7) явно указывает на палестинское происхождение. Более позднее предание это подтверждает, сообщая, что Иаков

<sup>1874</sup> W. Montgomery, «James», *Hastings' Dictionary of the Apostolic Church*, 1:632.

<sup>1875</sup> A. E. Barnett, «James», *IDB* 2:795-99.

<sup>1876</sup> W. G. Kümmel, *Introduction* (1966), 286.

<sup>1877</sup> C. F. D. Moule, *The Birth of the NT* (1962), 166.

<sup>1878</sup> D. Guthrie, *NT Introduction* (1990), 726ff.; G. W. Barker et al., *The NT Speaks* (1969), 325ff.; R. H. Gundry, *A Survey of the NT* (1970), 342ff.; E. F. Harrison, *Introduction to the NT* (1964), 363ff.

<sup>1879</sup> D. Guthrie, *NT Introduction* (1990), 729f.

<sup>1880</sup> M. H. Shepherd, *JBL* 75 (1956), 40-51.

<sup>1881</sup> E. M. Sidebottom, *James, Jude, and 1 Peter* (1967), 15.



погиб мученической смертью от рук враждебных иудеев в 62 г. по Р.Х.<sup>1882</sup> Мы можем сделать вывод, что письмо написано Иаковом, братом Иисуса, в Иерусалиме, и адресовано обращенным иудеям, которых преследовали иудеи необращенные.

### *Акцент на практической стороне*

Задача Иакова сугубо практическая. Из содержания письма невозможно сделать вывод, что его не интересовало богословие; богослов вполне может в своих проповедях ориентироваться на практические вопросы. Иаков пишет к обращенным иудеям, большей частью происходящим из низших слоев общества и угнетаемым необращенными иудеями, чтобы их приободрить. У нас нет явных свидетельств того, что они подвергались гонениям из-за веры во Христа. Однако понятно, что Иаков — христианин, обращающийся к братьям во Христе. Иисуса он называет «Господом Иисусом Христом (Иак. 1:1), а в другом месте — «Господом славы» (Иак. 2:1). Это самая поразительная христологическая фраза в письме, но она явно предполагает веру в прославление, т.е. воскресение и вознесение Иисуса — и даже в Его божественность. Иаков живет ожиданием последних дней — того времени, когда, как считает Иаков, накопление земных сокровищ окажется бессмысленным.<sup>1883</sup> Неизбежное возвращение (парусия) Господа остается живой надеждой (Иак. 5:7-8); «Судия стоит у дверей» (Иак. 5:9). Такая надежда явно показывает, что Иаков ждал скорого пришествия Христа. Очевидно, что парусия принесет с собой полное спасение, — опыт, который описывается как получение «венца жизни» (Иак. 1:12), спасение души от смерти (Иак. 5:20) или наследование Царства Божьего (Иак. 2:5). Такие беглые ссылки позволяют понять, что эсхатология играет важную роль для Иакова.

### *Церковь*

О природе и строении церкви Иаков говорит мало. Интересно, что для обозначения христианского собрания он использует иудейский термин «синагога» (Иак. 2:2). Он упоминает о старейшинах церкви (Иак. 5:14) и наставляет их по поводу пасторских христианских обязанностей: посещения больных и помазания их елеем. Это должно сопровождаться исповедью грехов (Иак. 5:16). Вероятно, он имеет в виду служение старейшин, возвращающих заблудших, спасая таким образом «душу от смерти» (Иак. 5:20). В церквях, с которыми был знаком Иаков, обучение играло важную роль, и положение учителя, вероятно, было весьма престижным — настолько, что Иаков предостерегает читателей от стремления к этой роли (Иак. 3:1). Скорее всего, это не было формальной должностью; неясны и отношения

<sup>1882</sup>Eusebius, *Church History*, 2.23.4-15.

<sup>1883</sup>C.L. Milton, *James* (1966), 178.

между старейшинами и учителями. Тот факт, что после предостережения учителям Иаков осуждает согрешивших в слове (Иак. 3:2), означает, что он понимал практические проблемы учителей, невыдержанных и неразумных в речах, которых больше волновало красноречие, чем здравомыслие в поведении.

### Искушение

Иакова интересует проблема искушения, что, в свою очередь, отражает в некоторой степени его взгляды на человеческую природу. Очевидно, ему были знакомы христиане, которые избегали личной ответственности за грехи, оправдываясь тем, что попали в ту или иную ситуацию по воле Бога, таким образом, вина Бога в происшедшем. Иаков утверждает, что Бог сам не подвергается искушениям и не может никого искушать. Человек поддается искушению, когда идет на поводу у своих желаний (Иак. 1:14). Перевод AV, «похоть», неудачен, потому что обычно относится к искушениям сексуального характера. Иаков не имеет в виду именно их. Слово, обозначающее «желание» (*epithymia*), само по себе не имеет отрицательного оттенка значения; фактически, Павел в Флп. 1:23 пользуется им, говоря о желании быть со Христом. Неясно, говорит ли Иаков о дурных желаниях. Возможно, желание здесь следует понимать как естественное движение души — желание чего-то, что само по себе не плохо, некий аналог человеческих побуждений, используя термин современной психологии. В желаниях нет ничего дурного, пока человек не «увлекается» и не «обольщается» ими. Когда исполнение желания становится окончательной целью, желание начинает значить для человека больше, чем воля Божья. Можно привести в пример богатого земледельца, чья страсть к земным сокровищам заставила его забыть об обязанностях перед Богом (Лк. 12:16 и далее). Когда желания, хорошие сами по себе, обольщают и увлекают человека, отвращая его от исполнения воли Бога, совершается грех, в конечном итоге ведущий к смерти. Понятно, что для Иакова само желание — не грех и не зло; оно становится таким только тогда, когда человек «увлекается и обольщается» им.

### Христианский образ жизни

Иаков не много говорит о природе жизни христианина, но это немногое очень важно. Человек вступает на путь христианина, ибо «родит Он нас словом истины, чтобы нам быть некоторым начатком Его созданий» (Иак. 1:18). Слово, как и везде в Новом Завете, — это провозглашенная Благая Весть. Когда человек принимает ее — когда она «насаждается» у него в сердце (Иак. 1:21), — он принимает и спасение. «Родит» — это *arekhyesen*. Иаков уже использовал это слово, говоря, что грех рождает смерть (Иак. 1:15). Это обычный медицинский термин, обозначающий физическое рождение. Так Иаков

передает истину, которую другие новозаветные авторы определяют как принятие Царства Божьего в качестве ребенка (Мк. 10:15); рождение свыше (Ин. 3:3); погребение и воскресение со Христом (Рим. 6:1 и далее; Еф. 2:1 и далее); превращение в новую тварь (2 Кор. 5:13) и возрождение (Тит. 3:3). Все эти выражения, в том числе и используемое Иаковом, указывают на внутреннее изменение, которое происходит с тем, кто становится на христианский путь, под влиянием Святого Духа — через Христа — посредством слова. Те, кто рождается свыше и вступает в новую жизнь, некоторым образом становятся Божьим народом. Они — воплощение того, что Бог Творец имеет полное право претендовать на власть над всем человечеством. Его искупленный народ — начаток Его творения.

Интересно, что хотя Иаков видит источник искушений во внутренней природе самого человечества, он, признавая существование дьявола, и его тоже называет источником искушений; ибо предостерегает своих читателей: «Противостаньте диаволу, и убежит от вас» (Иак. 4:7). Это сопротивление может относиться к противостоянию не только греховным искушениям, но и всяческим уловкам, с помощью которых сатана пытается отвлечь людей от истины. То же самое слово, «противостать», используется в Еф. 6:13: «Примите всеоружие Божие, дабы вы могли противостать в день злый и, все одолев, устоять». Но греховные искушения сюда явно тоже относятся. Иаков, очевидно, разделяет иудейско-христианское мнение о существовании бесов, хоть и упоминает их лишь вскользь (Иак. 2:19). Он не пишет, как искушение может исходить одновременно и от внутреннего человека, и от дьявола.

Иаков явно считает, что христиане живут, ощущая противоречие между «уже» и «еще не».<sup>1884</sup> Волей Божьей человек рождается свыше; верующий принадлежит к искупленному народу Божьему (Иак. 1:18), Божье слово насаждается в его сердце (Иак. 1:21). Несмотря на это, христиане подвержены искушениям и преследованиям (Иак. 1:2), которые могут побудить их отступить от веры (Иак. 5:19); при этом они ждут парусии Христа, когда смогут унаследовать Царство Божье (Иак. 2:5) и вступить в жизнь вечную (Иак. 1:12).

Представление Иакова о жизни христианина по сути отражает слова Иисуса. Сам он изъясняется по-иудейски, но вкладывает в эти слова иное, христианское содержание. Христианин обязан исполнять царский закон (Иак. 2:7). Закон — царский, потому что его автор — Царь вселенной.<sup>1885</sup> Исполнение царского закона освобождает (Иак. 1:25). В день суда Бог будет судить дела людей в соответствии с этим законом свободы (Иак. 2:12). Понятно, что, говоря о взвешивании разных грехов, Иаков имеет в виду ветхозаветный закон

<sup>1884</sup> Р. Бульман это отрицает. См.: *Theology of the NT* (1935), 2:163.

<sup>1885</sup> К. Л. Шмидт, *TDNT* 1:591.

(Иак. 2:9-11). «Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном [чем-нибудь], тот становится виновным во всем» (Иак. 2:10). Замечание Иакова интересно в свете преобладавшего мнения: что сексуальные грехи перевешивают другие. Как нам кажется, Иакова больше всего беспокоит пристрастность, в том числе и по отношению к неверующим. Контекст всего обсуждения, предшествующего его замечанию об относительной тяжести грехов, — история богатого неверующего, который входит в христианскую синагогу (Иак. 2:1 и далее) и к которому относятся со вниманием, в то время как бедного и скромно одетого человека не замечают. Суть же содержания закона выражена в христианской терминологии: «Возлюби ближнего твоего, как себя самого» (Иак. 2:8; Мф. 22:39). Если кто-то действительно исполняет закон, он будет одинаково любить и богатых, и бедных.

### *Отношение к оправданию верой у Павла*

Послание Иакова ставит одну богословскую проблему: считается, что подход к оправданию противоречит учению Павла. Во всяком случае, нельзя не признать, что налицо словесное противоречие. Суть учения оправдания у Павла — это божественное прощение исключительно по благодати на основании веры без учета дел закона. Никто не может быть оправдан Богом на основании исполнения закона (Рим. 3:20). Кажется, что Иаков не согласен с Павлом: «Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? может ли эта вера спасти его?.. Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе. Но скажет кто-нибудь: “ты имеешь веру, а я имею дела: покажи мне веру твою без дел твоих, а я покажу тебе веру мою из дел моих”» (Иак. 2:14-18). Ученые считают, что Иаков был знаком с посланиями к римлянам и к галатам и сознательно опровергает мнение их автора. Но есть и менее категоричное решение.<sup>1886</sup> Слова похожи, но понятия совершенно разные. Возможно, Иаков выступает против искажения учения Павла независимо от того, знает он его послания или нет. Фактически, Павел и Иаков по-разному представляют себе значение слов «вера» и «дела». Павел понимает под верой принятие Благой Вести и личную преданность ее провозглашению. Иаков говорит о другом. «Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут» (Иак. 2:19). Иаков представляет себе веру в соответствии с раввинским утверждением *'tûnâ*, т.е. утверждением монотеизма! Для Павла вера — личное, сердечное доверие; для Иакова — ортодоксальная точка зрения.<sup>1887</sup> Более того, под делами Павел подразумевает иудейские дела формального исполнения закона, которые дают человеку возможность хвалиться своими личными достижениями.<sup>1888</sup> Для Иакова «дела» — это дела

<sup>1886</sup> J. Jeremias, «Paul and James», *ET* 66 (1954-55), 368-71.

<sup>1887</sup> *Ibid.*, 370.

<sup>1888</sup> *Ibid.*, 371.

христианской любви — исполнение «царского закона» любви к ближнему. Это очевидно из его примера «дел». Словесное утешение нуждающихся братьев и сестер во Христе — не любовь; только любящая забота об их нуждах является подлинным выражением любви (Иак. 2:15). Вероятно, то, что Иаков говорит о чистой вере — посещении сирот и вдов в их скорбях и неоскверненности миром (Иак. 1:27), — означает свободу от духа жадности и стяжательства, но в то же время и удовлетворение конкретных материальных нужд беспомощных вдов и сирот. Так поступала ранняя иерусалимская церковь (Деян. 2:45; 6:1). Короче говоря, Иаков и Павел имеют дело с разными ситуациями: Павел вынужден бороться с праведностью дел иудейского законнического благочестия, а Иаков — с мертвой ортодоксией.

У Иакова много сведений практического свойства о поведении христиан, но вряд ли они заслуживают интереса богословов. Читатель может обратиться к введениям и комментариям к Новому Завету.<sup>1889</sup>

---

<sup>1889</sup> См. в особенности С. L. Milton, *James*.

## 42. Первое послание Петра

**Библиографию см.:** J.H.Elliott, «The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: 1 Peter in Recent Research», *JBL* 95 (1976), 243-54; D.Sylva, «A 1 Peter Bibliography», *JETS* 25 (1982), 75-89; B.A.Pearson, «James, 1-2 Peter, Jude», in *The NT and Its Modern Interpreters*, ed. E.J.Epp and G.W.MacRae (1989), 376-82.

**Литература:** C. Bigg, «Doctrine, Discipline, and Organization in I Peter», *St. Peter and St. Jude* (1909), 33-50; E.G.Selwyn, «Theology and Ethics», *The First Epistle of Peter* (1947), 64-115; F.L.Cross, *1 Peter: A Paschal Liturgy* (1954); E.Lohse, «Parenthesis and Kerygma in 1 Peter», *ZNTW* 45 (1954), 68-89; W.C. van Unnik, «The Teaching of Good Works in I Peter», *NTS* 1 (1954-55), 92-110; R.Bultmann, *Theology of the NT* (1955), 2:180-83; C.F.D.Moule, «The Nature and Purpose of 1 Peter», *NTS* 3 (1956-57), 1-11; W.C. van Unnik, «Christianity according to I Peter», *ET* 68 (1956-57), 79-83; E.G.Selwyn, «Eschatology in I Peter», in *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. W.D.Davies and D.Daube (1956), 394-401; F.V.Filson, «Partakers with Christ. Suffering in First Peter», *Int* 9 (1959), 400-412; R.P.Martin, «The Composition of 1 Peter in Recent Study», *Vox Evangelica* 1 (1962), 29-42; R.H.Gundry, «"Verba Christi" in 1 Peter: Their Implications concerning the Authorship of 1 Peter and the Authenticity of the Gospel Tradition», *NTS* 13 (1966-67), 336-50; E.Best, «1 Peter and the Gospel Tradition», *NTS* 16 (1969-70), 95-113; N.Hillyer, «First Peter and the Feast of Tabernacles», *TB* 21 (1970), 39-70; R.H.Gundry, «Further Verba on Verba Christi in First Peter», *Bib* 55 (1974), 211-32; R.W.Thurston, «Interpreting First Peter», *JETS* 17 (1974), 171-82; R.Russell, «Eschatology and Ethics in 1 Peter», *EQ* 47 (1975), 78-84; V.P.Furnish, «Elect Sojourners in Christ: An Approach to the Theology of 1 Peter», *PSTJ* 28 (1975), 1-11; D.Hill, «On Suffering and Baptism in 1 Peter», *NT* 18 (1976), 181-89; R.Hall, «For to This You Have Been Called: The Cross and Suffering in 1 Peter», *ResQ* 19 (1976), 137-47; D.L.Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (1981); J.Elliott, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (1981); J.L.Blevins, «Introduction to 1 Peter», *Rev and Exp* 79 (1982), 401-13; M.Ashcraft, «Theological Themes in 1 Peter», *Theological Educator* 13 (1982), 55-62; C.Talbert (ed.), *Perspectives in 1 Peter* (1986); J.W.Pryor, «First Peter and the New Covenant», *RefTR* 45 (1986), 1-4; 44-51.

В Первом послании Петра утверждается, что оно написано апостолом Петром (1 Пет. 1:1), «сопастырем» и свидетелем страданий Христа (1 Пет. 5:1). Ему помогал его сын Марк (1 Пет. 5:13). Предание подкрепляет факт авторства апостола Петра, который диктовал это послание Сильвану (Сила; 1 Пет. 5:12).<sup>1890</sup>

<sup>1890</sup> Роль Сильвана в составлении письма неясна. См. E.G.Selwyn, *First Peter* (1947), 9-17. Филсон считает, что это письмо было написано Сильваном вскоре после смерти Петра (*Int* 9 [1955], 403). Совершенно другое мнение см. в: F.W.Beare, *Peter* (1959).

Послание совершенно точно было написано в Риме — названном Вавилоном (1 Пет. 5:13) — непосредственно перед началом гонений Нерона.<sup>1891</sup> Большая часть письма посвящена ободрению христиан перед лицом преследований со стороны языческого населения (1 Пет. 4:12; 5:9); возможно, они подвергались и официальным гонениям по причине своей веры во Христа (1 Пет. 4:15 и далее). Подобное происходило во времена Нерона. Послание адресовано «пришельцам, рассеянным» в азиатских провинциях (1 Пет. 1:1), но ясно, что речь идет не об иудеях (1 Пет. 2:10; 4:3). Вероятно, 1 Петра было циркулярным, как Ефесянам. Многие ученые, в недавнее время,<sup>1892</sup> как и прежде,<sup>1893</sup> считали Петра прекрасным примером сравнительно раннего христианского богословия, выделяя поразительные параллели между его посланиями, проповедями Петра в Книге Деяний<sup>1894</sup> и евангельским преданием.<sup>1895</sup> Хотя Петр прежде всего писал о практических нуждах, для укрепления страдающих христиан,<sup>1896</sup> и не дает никаких доктринальных указаний, это послание справедливо было названо «обучающим», потому что образ жизни христианина основан на христианской истине.<sup>1897</sup> Вот почему эта книга достаточно богата истинами. Впрочем, выраженные в ней идеи мало чем отличаются с богословской точки зрения от идей Петра в Деяниях или идей Павла,<sup>1898</sup> и мы только подведем здесь итоги, не развивая тему подробно.

### Темпоральный дуализм

В недавних исследованиях подчеркивается сходство мировоззрения Петра и проповедей в Книге Деяний.<sup>1899</sup> Дуалистический язык, который встречается в евангелиях и у Павла, — противопоставление сего века и Века Грядущего, а также упоминания о Царстве Божьем — отсутствуют. Но зато налицо эсхатологическое противопоставление настоящего и будущего, не просто хронологическое, но сотериологическое.<sup>1900</sup> Смерть Христа — не просто событие, обещающее эсхатологическое спасение; она сама — объект мессианского пророчества. Эсхатологическая слава неразрывно связана со страданиями Христа (1 Пет. 1:11). Этот ярко выраженный акцент на исполнении пророчества означает, что некоторым образом мессианский век ре-

<sup>1891</sup> Обратите внимание на положительную оценку императора: 1 Пет. 2:13,17.

<sup>1892</sup> См. комментарии Э.Дж.Селуина, А.М.Хантера в *IB*, Б.Рейке и Ч.Э.Б.Крэнфилда.

<sup>1893</sup> G. B. Stevens, *The Theology of the NT* (1906), 293-311.

<sup>1894</sup> E. G. Selwyn, *First Peter*, 33-36. «1 Петра довольно точно отражает мировоззрение раннего христианского общества» (22).

<sup>1895</sup> A. M. Hunter in *IB* 12:83.

<sup>1896</sup> F. V. Filson, *Int* 9, 410: «Центральная тема послания — страдание».

<sup>1897</sup> E. G. Selwyn, *First Peter*, 64.

<sup>1898</sup> C. Bigg, *St. Peter and St. Jude* (1909), 36.

<sup>1899</sup> E. G. Selwyn, *First Peter*, 73.

<sup>1900</sup> R. Bultmann, *Theology*, 2:180f.

ально начался.<sup>1901</sup> Смерть Христа была не просто историческим событием, но событием, predetermined Богом до основания мира (1 Пет. 1:20). Своей смертью Христос начал «последние времена» (1 Пет. 1:20).

### Воскресение Христа

Воскресение Христа тоже обладает эсхатологическим характером, потому что воскресший Христос вознесся на небеса и теперь «пребывает одесную Бога» и Ему «покорились Ангелы и власти и силы» (1 Пет. 3:22). По языку это место параллельно Еф. 1:21. Это значит, что Христос уже вступил в Свое мессианское правление по правую руку Бога и будет править, «доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор. 15:25). В мессианском правлении Христа напряженно сочетаются «уже» и «еще не». Петр рассматривает настоящее как начало эсхатологической (мессианской) эры, как следует из того, что спасение — эсхатологическое наследие, которое будет явлено в последние времена (1 Пет. 1:5), и историческое явление Иисуса тоже помещается в «последние времена» (1 Пет. 1:20; см. Деян. 2:17; Евр. 1:2).

Воскресение Христа — не просто событие прошлого; это событие, с помощью которого верующие впоследствии смогут обрести новую жизнь через провозглашение Благой Вести (1 Пет. 1:23). Бог, сделавший новую жизнь возможной в воскресении Христа, дает эту новую жизнь всем, кто откликнется на Его слово. Понятно, что Петр воспринимает жизнь христианина как проходящую под влиянием внутренней преобразующей силы Христа.

Но мир остается греховным. Дьявол «ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (1 Пет. 5:8). С помощью этого образного сравнения Петр описывает положение христиан в мире — они подвержены преследованиям и страданиям; вот почему спасение — их надежда. Фактически, мы возрождаемся «из мертвых к упованию живому» (1 Пет. 1:3). То, что произошло при рождении свыше, — только первый шаг; последним будет вступление в наследство — спасение, которое ждет нас на небесах (1 Пет. 1:5). «Надежда» — очень важное для Петра слово.

### Эсхатология

Эсхатология играет значительную роль в послании. Петр не использует слова *parousia*, но несколько раз упоминает откровение (*apokalypsis*) Христа (1 Пет. 1:7, 13; 4:13; 5:4). Бог уже даровал мессианскую славу вознесенному Христу (1 Пет. 1:21); и это та самая мес-

<sup>1901</sup> См.: E.G.Selwyn, «Eschatology in I Peter», *The Background of the NT and Its Eschatology*, 394-401; *First Peter*, loc. cit. Дж. П. Лав называет это «реализованной эсхатологией» (J.P.Love, *Int* 8 [1954], 82). Фон Унник описывает это как положение «между эпохами» (Van Unnik, *ET* 68 [1956-57], 82).



сианская слава, что будет явлена при пришествии Христа (1 Пет. 4:13) и которую христиане, страдающие в этом мире, разделят с Ним (1 Пет. 5:1,10). Это эсхатологическое благословение называется наследием (1 Пет. 1:4), спасением, которое явится в последние времена (1 Пет. 1:5), спасением душ (1 Пет. 1:9), что есть задача пророческого учения (1 Пет. 1:10), венцом славы (1 Пет. 1:4). В отрицательном смысле это будет день суда (1 Пет. 2:12; 4:17). Все это похоже на раннюю христианскую эсхатологию. Хотя эсхатологическое наследие представлено как уже существующее и хранящееся на небесах (1 Пет. 1:4), оно не воспринимается как благословение, получаемое в момент смерти, когда душа покидает тело, несмотря на то что Петр говорит о «спасении душ» (1 Пет. 1:9); это благословение, которое *явится* с небес при возвращении оттуда Христа.<sup>1902</sup>

Ничего более определенного, чем эти традиционные христианские выражения, Павел об эсхатологии не говорит. Он не упоминает о воскресении верующих, хотя мы должны его предполагать, и не описывает природу эсхатологического Царства. В основном его интересует не эсхатология как таковая, но значение христианского упования для верующих, которым суждено со славой терпеть страдания в этой жизни. Петр считает, что конец близок (1 Пет. 4:7); христианам осталось потерпеть еще немного, скоро Христос избавит их (1 Пет. 5:10). Коротче говоря, у Петра, как и в других местах,<sup>1903</sup> встречается двойной дуализм: есть противопоставление между текущим греховным веком и будущей эсхатологической эрой, а также контраст между этим грешным веком и высшим миром небес. Эсхатологическое спасение будет фактически означать сошествие текущих небесных благословений к верующим на землю. Как и у Иоанна, между настоящим и будущим — а также низшим и высшим — сохраняется напряженность.

### *Контраст между грешным миром и небесами*

Контраст между грешным миром и небесами в особенности подчеркнут и играет важнейшую роль в учении Петра. Петр говорит о мире (*kosmos*) только дважды, и оба раза это слово обозначает творение (1 Пет. 1:20) или населенный мир (1 Пет. 5:9). Но при этом он думает о греховном мире, враждебном Христу и, соответственно, христианам. Как бы то ни было, это мир тех, кто ведет греховный образ жизни (1 Пет. 4:3). Петр имеет в виду развращенное, деградировавшее языческое общество, в котором вынуждены жить христиане. Его читатели избавлены от распущенности, пьянства, кутежей и злословия, и их друзья удивлены, что те больше не совершают этих прегрешений (1 Пет. 4:4). Таков контекст отрицания мира у Петра;

<sup>1902</sup>См. ту же идею в Флп. 3:20-21.

<sup>1903</sup>См. главу о дуализме Иоанна (глава 18).

это отрицание не мира как такового, но грешного общества, образ жизни которого христиане некогда разделяли, а теперь они от нее избавлены (1 Пет. 1:18,14). На фоне этого контраста христиане должны считать себя чужаками и странниками в этом мире (1 Пет. 2:11). Петр мог бы добавить, вместе с Павлом: «Наше же жительство — на небесах» (Флп. 3:20). Как народ Божий христиане должны считать себя «святыми» (1 Пет. 1:15), святым священством (1 Пет. 2:5), избранным народом (1 Пет. 2:9). Они освятились пролитой кровью Христа (1 Пет. 1:2; Исх. 24:8). Когда Петр цитирует Лев. 11:44-45: «Будьте святы, потому что Я свят» (1 Пет. 1:16), основная идея заключается в том, что Израиль был выделен из всех народов, чтобы стать народом Божиим, так и церковь — новый Божий народ, противопоставленный миру. Святость требует верности Богу и посвящения Ему. Церковь находится в мире, но считает его и его грешные обычаи и нравы враждебными жизни христианина. Однако христиане должны подчиняться мирской власти: граждане — государству (1 Пет. 2:13-14), жены — мужьям (1 Пет. 3:1), рабы — хозяевам (1 Пет. 2:18).

### **Бог**

Представление Павла о Боге содержит начатки богословия Троицы, но его значение скорее практическое, чем теоретическое. Говоря о Боге, он прежде всего думает о борьбе христиан со злом этого мира и страданиях, которые они должны перенести. Во вступлении он упоминает Бога Отца, Святого Духа и Иисуса Христа (1 Пет. 1:2). Он подчеркивает идею всевышней власти и трансцендентности Бога. Отдельные люди стали новым народом Бога не потому, что сами предпочли сделать так, но потому, что они — христиане, они были избраны и предугнаны Отцом, освящены — выделены Святым Духом, чтобы жить в повиновении Иисусу Христу (1 Пет. 1:2), отмечены Его пролитой кровью.

### **Страдания людей**

В рассуждениях Петра о Боге важнее всего акцент на роли божественного провидения в людских страданиях. Страдания, о которых говорит Петр, — это не физические муки, естественное зло или несчастные случаи, т. е. не обычные беды, которые могут произойти с каждым. Это страдания, которые люди призваны вынести, потому что верят во Христа. Среди этих испытаний (1 Пет. 1:6) — ложные обвинения в преступлениях (1 Пет. 1:12), которые могут быть настолько серьезными, что повлекут за собой испытание огнем (1 Пет. 4:12). Они могут пострадать просто потому, что являются христианами (1 Пет. 4:16). Это считается не чем-то странным (1 Пет. 4:12), но нормальным для верующих опытом в грешном обществе (1 Пет. 5:9). Хотя такие испытания могут быть навлечены сатаной (1 Пет. 5:8),

Петр подчеркивает, что все происходит согласно воле Божьей. «Ибо, если угодно воле Божией, лучше пострадать за добрые дела, нежели за злые» (1 Пет. 3:17). Бог — праведный судья как мира, так и Своего народа. Вот почему те, кто страдает согласно воле Божьей, должны стараться совершать добро, должны вверить свои души преданному Творцу (1 Пет. 4:19).

Более того, в этих страданиях христиане всего лишь следуют примеру Христа и принимают участие в Его муках (1 Пет. 4:13). Это в самом деле очень важный момент жизни христианина. «Ибо вы к тому призваны; потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его» (1 Пет. 2:21). В этой связи Петр выделяет идею кротости Христа. «Будучи злословим, Он не злословил взаимно... но предавал [то] судии Праведному» (1 Пет. 2:23). Нам напоминают слова Иисуса о том, что каждый, кто хочет быть Его учеником, должен нести свой крест (Мк. 8:34). Это означает готовность разделить с Иисусом Его страдания и даже смерть.

Так как христиане страдают согласно воле Бога и следуя примеру Христа, они должны не просто пассивно терпеть, но и радоваться. Страдания от руки Бога благотворны; они доказывают подлинность и ценность веры христианина. Они показывают, что вера его искренна, испытана огнем; и это повод для ликования (1 Пет. 1:6-7). Более того, страдание некоторым образом способствует освящению. «Страдающий плотию перестает грешить» (1 Пет. 4:1). Некоторые считают, что этот глагол пассивен (*perpautai*), т.е. значит, что такие люди освобождаются от власти греха.<sup>1904</sup> Однако глагол может стоять и в среднем залоге, что вполне понятно в данном контексте. Те, кто пострадал за веру во Христа, очевидно, порвали со своей прошлой грешной жизнью и пострадали именно потому, что больше не принимали участия в языческих обычаях своих бывших друзей (1 Пет. 4:3-4). Такие страдания — свидетельство изменения образа жизни человека, перехода от языческого греха к христианству. Ввиду всего этого Петр призывает своих читателей «смириться под крепкую руку Божию... Все заботы ваши возложите на Него, ибо Он печется о вас» (1 Пет. 5:4-7). Таким образом, Петр хочет, чтобы его читатели сопротивлялись злу не со стоическим пессимизмом или пассивным фатализмом, но верили: страдания в жизни христиан играют положительную роль, если угодны Богу.

### Христология

Петр явный сторонник высокой христологии, хоть она и проявляется у него лишь эпизодически. Он не называет Христа «Сыном Божьим», но в первой фразе Христос представлен наравне с Отцом,

<sup>1904</sup> J.N.D. Kelly, *Peter and Jude* (1969), 166; см. также А.М. Hunter, *1B 12:135*, он цитирует Рим. 6:7: «Умерший освободился от греха».

что отражает веру в Его уникальные отношения с Богом. Некоторые толкователи обнаруживают намек на вечное существование Христа во фразе о том, что Он был предназначен еще до сотворения мира (1 Пет. 1:20), но это не обязательно так. Христиане тоже были предусмотрены (1 Пет. 1:1). Петр в основном называет Христа «Господом» (1 Пет. 1:3,13; 3:15). Его интересы — скорее практические, чем богословские: отношения верующих со Христом как Господом. Отец тоже является Господом (1 Пет. 1:25; 3:12). Петр относит к Господу Иисусу высказывания, которые в Ветхом Завете относились к Богу Отцу (1 Пет. 2:3; смотрите Пс. 33:9). Положение, которое Петр приписывает Петру, «предполагает веру в воплощение».<sup>1905</sup>

### Искушение

Хотя Петр не предлагает четкой теории об искуплении, смерть Христа и ее искупительное значение важны для него. Во вступлении упоминается кровь Христова (1 Пет. 1:2), которая дает верующему освящение и включает его в состав народа Божьего. В другом месте «драгоценная Кровь Христа» (1 Пет. 1:19) искупает людей от грешной жизни. Смертью Своей Христос «грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо» (1 Пет. 2:24). Нам представляется, что это ссылка на Ис. 53:12: «Он понес на Себе грех многих». Это значит, что Христос принял на Себя вину за наши грехи и пострадал за них, а именно, был отчужден от Бога. Он понес наказание за наши грехи.<sup>1906</sup> Петра прежде всего волнуют практические соображения. Результат искупительной смерти Христа в том, чтобы «мы, избавившись от грехов, жили для правды» (1 Пет. 2:24). Слово, которое переводится как «избавиться» (*apoginomai*), не то, которое обычно использует Павел, и указывает прежде всего на неучастие. Петра волнует не столько устранение вины, сколько изменение образа жизни и отказ от языческих практик.

Опять же, Петр говорит, что Христос умер за (*peri*) грехи раз и навсегда, ради праведности для (*hyper*) неправедных, чтобы привести нас к Богу (1 Пет. 3:18). Только смертью Христа грешные люди могут войти в состав народа Божьего. Слово «однажды» (*hapax*) не случайно. Оно означает, что историческое событие было облечено искупительной силой.

### Церковь

Для Петра понятие церкви важно, хоть он и не употребляет слова *ekklēsia*. Он считает церковь подлинным Израилем. Старый Израиль не смог принять Того, Кого Бог предназначил стать краеугольным камнем духовного храма. «Они претыкаются, не покоряясь слову» (1 Пет. 2:8). Но это не просто историческое событие; оно произошло

<sup>1905</sup> E. G. Selwyn, *First Peter*, 249.

<sup>1906</sup> *Ibid.*, 180.

по воле Божьего провидения. «Претрыкаются... на что они и оставлены» (1 Пет. 2:8). Место Израиля заняла церковь, «род избранный, царственное священство, народ святой» (1 Пет. 2:9). Они представляют собой подлинный Божий храм, как «живые камни» духовного строения (1 Пет. 2:5). Они — священники, заменившие ветхозаветное священство и приносящие Богу «духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1 Пет. 2:5). То, что Петр считает церковь подлинным Израилем, подтверждается также тем, что он, как Павел (Рим. 9:25-26), относит к церкви слова, которые в Ветхом Завете относились к будущему обращению подлинного Израиля (Ос. 1:10): «Некогда не народ, а ныне народ Божий; [некогда] непомилованные, а ныне помилованы» (1 Пет. 2:10; см. также Ос. 2:23).

Организация церкви, которая прослеживается у Петра, проста. Ею руководят старейшины (1 Пет. 5:1), которых Петр призывает «пасти Божие стадо» (1 Пет. 5:2), воспитывая и обучая его. Петр не говорит о них как о «епископах», хоть и был знаком с этим словом. Христос — «Пастырь и *episkopos* душ ваших» (1 Пет. 2:25).

Петр не говорит о вечере Господней и только раз упоминает крещение. Упомянув Ноев ковчег, когда только восемь человек спаслись от потопа, он говорит: «Так и нас ныне подобное сему образу крещение, не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести, спасает воскресением Иисуса Христа» (1 Пет. 3:21). Этот краткий стих связан со сложными экзегетическими проблемами, которые мы не можем рассматривать здесь.<sup>1907</sup> Петр утверждает, что тем или иным способом крещение спасает нас, но, судя по контексту, он не считает, что подобной властью обладают внешние элементы крещения.<sup>1908</sup> Значение крещения — не внешнее очищение плоти водой; это просьба<sup>1909</sup> к Богу об очищении совести. Его сила — не в воде, но в воскресении Иисуса Христа. Крещение может спасти только «воскресением».

### Сошествие в ад

Мы уже говорили в начале главы об эсхатологии Павла в связи с его мировоззрением. Остается еще одна сложная проблема. Воскресение Христа было не просто возвращением к жизни Его физического тела. Он был «умерщвлен по плоти, но ожил духом» (1 Пет. 3:18). Трудно понять, надо ли писать слово «дух» с заглавной буквы (AV) или нет (RSV), в зависимости от того, имеется ли в виду дух Христа в противопоставление Его телу или же Дух Святой. В первом случае мы имеем идею «духовного воскресения», в отличие от воскресения телесного. Но это не соответствует верованиям ранних христиан, которые всегда уповали на воскресение *тела*, хоть оно и будет преобра-

<sup>1907</sup> Подробный их анализ см. в: G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT* (1962), 258-62.

<sup>1908</sup> Ibid., 262.

<sup>1909</sup> Это слово может также обозначать «мольба» или «обещание». См.: ibid., 261.

жено Святым Духом. Поэтому лучше считать плоть и дух не двумя составляющими природы Христа, но двумя способами воспринимать Его. Плоть — это человеческая сфера существования; Дух — это Христос в Его небесном существовании.<sup>1910</sup> Это может включать телесное воскресение, но в теле, прославленном Святым Духом.

Наша проблема связана со следующими словами: «...которым [т.е. Духом. — Д.Л.] Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал, некогда непокорным ожидавшему [их] Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега» (1 Пет. 3:19-20). Мы можем только привести три основных толкования.<sup>1911</sup> Самое старое толкование, отцов церкви, гласит, что в этот промежуточный период Христос в Духе отправился проповедовать Евангелие духам умерших, заключенным в аду и жившим во времена Ноя или до Христа.<sup>1912</sup> Вскоре эту теорию перестали поддерживать, потому что она допускает возможность спасения после смерти. Другая точка зрения, которой придерживались Августин и многие реформаторы, такова: Христос еще до воплощения проповедовал Благоую Весть через Ноя его современникам при жизни. Третье мнение, широко распространенное сейчас: в промежуточном состоянии Христос провозгласил Благоую Весть падшим ангелам, заключенным в аду.<sup>1913</sup> Эта «проповедь» — не средство спасения, но триумфальное провозглашение смерти и воскресения Христа, посредством которых Он ниспроверг власть мира духов.<sup>1914</sup>

### Жизнь христианина

У Петра есть два ярких упоминания о христианском образе жизни, о которых мы здесь только вкратце упомянем,<sup>1915</sup> потому что уже обсуждали их. Первый момент — упорство в страданиях. Страдания — естественный опыт христиан, потому что мир для них — чужая страна. Их нужно сносить терпеливо и кротко, даже с ликованием, потому что все это происходит по воле провидения Божьего, несет с собой дополнительные благословения и уверенность в наделении будущей славой Христа (1 Пет. 4:13).

Второй момент — это добродетельное поведение (глагол *agathoroieō*, «делать добро», встречается у Петра четыре раза — 1 Пет. 2:15,20; 3:6,17, у Павла же его нет вообще). Добродетельное поведение — не добрые дела иудейского законничества, а праведность в противопоставление языческому разврату (1 Пет. 4:2). Это хорошее поведение само по себе служит свидетельством для неверующих и

<sup>1910</sup> J.N.D. Kelly, *Peter and Jude*, 151. См. аналогичную мысль в Рим. 1:3.

<sup>1911</sup> В. Reicke, *Disobedient Spirits and Christian Baptism* (1946).

<sup>1912</sup> Это мнение поддерживает А. М. Hunter in *IB* 12:132.

<sup>1913</sup> См. Иуд. 6: «И ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня».

<sup>1914</sup> J.N.D. Kelly, *Peter and Jude*, 156; А. М. Stibbs, *First Peter* (1959), 142.

<sup>1915</sup> W. C. van Unnik, «Peter», *IDB* 3:765.

умеряет их враждебность (1 Пет. 2:15), создавая возможность для обращения их в веру (1 Пет. 3:1). Сюда относятся праведные отношения с другими людьми, подчинение государственным властям (1 Пет. 2:13,15), семейные отношения (1 Пет. 3:1,6) и даже отношение рабов к хозяевам (1 Пет. 2:18). Христианин должен демонстрировать искреннюю любовь к братьям во Христе (1 Пет. 1:22), быть кротким и смиренным (1 Пет. 3:8; 5:6).

## 43. Второе послание Петра и Послание Иуды

**Библиографию см.:** R. J. Bauckham, «2 Peter: An Account of Research», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. W. Haase and H. Temporini (1988), 25/5:3713-52; R. J. Bauckham, «The Letter of Jude: An Account of Research», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 25/5:3791-3826; B. A. Pearson, «James, 1-2 Peter, Jude», in *The NT and Its Modern Interpreters*, ed. E. J. Epp and G. W. MacRae (1989), 382-87. .

**Литература:** E. Käsemann, «An Apologia for Primitive Christian Eschatology», *Essays on NT Themes* (1964), 149-68; E. M. B. Green, *2 Peter Reconsidered* (1961); M. Black, «The Maranatha Invocation and Jude 14, 15 (1 Enoch 1:9)», in *Christ and the Spirit in the NT*, ed. B. Lindars (1973), 189-96; D. J. Rowston, «The Most Neglected Book in the NT», *NTS* 21 (1975), 554-63; I. H. Eybers, «Aspects of the Background of the Letter of Jude», in *Essays on the General Epistles of the NT*, ed. W. Nichol, et al. (1975), 113-23; T. Fornberg, *An Early Church in a Pluralistic Society: A Study of 2 Peter* (1977); J. H. Neyrey, «The Form and Background of the Polemic in 2 Peter», *JBL* 99 (1980), 407-31; J. Kahmann, «The Second Letter of Peter and the Letter of Jude: Their Mutual Relationship», in *The NT and Early Christianity*, ed. J. Sevrin (1989), 105-21; J. D. Charles, «“Those” and “These”: The Use of the OT in the Epistle of Jude», *NTS* 38 (1990), 109-24; idem, «Jude’s Use of Pseudepigraphical Source-Material as Part of His Literary Strategy», *NTS* 37 (1991), 130-45.

Во 2 Петра говорится, что оно написано апостолом, Симоном Петром (2 Пет. 1:1), который был свидетелем величия Иисуса при преображении (2 Пет. 1:16-18), незадолго до Его смерти (2 Пет. 1:14). Если это правда, то 2 Петра должно быть написано вскоре после 1 Петра. Существуют определенные трудности, связанные с авторством апостола, но ученые консервативного толка не считают их непреодолимыми, поэтому продолжают настаивать на авторстве Петра.<sup>1916</sup>

Содержание послания определяется тем, по какому поводу оно было написано. Задача 2 Петра отличается от задачи 1 Петра; вот почему содержание двух посланий так разительно отличается. Если

<sup>1916</sup> См. введения Э. Ф. Харрисона (1964), Д. Гатри (1990), Р. Х. Гандри (1970), Дж. Баркер (1969) и в особенности Е. М. В. Грина, *2 Peter Reconsidered* (1961) и *Second Peter and Jude* (1968). Баркер считает, что послание было составлено учениками Петра вскоре после его смерти, поэтому оно содержит подлинное учение Петра.



1 Петра было написано для ободрения читателей перед лицом преследований, то 2 Петра ставило целью предостеречь против лжеучителей (2 Пет. 2:2). Здесь явно имеются в виду учителя внутри церкви, отступившие от здоровой веры (2 Пет. 2:21). Мы видим из постоянных упоминаний о «знании» во 2 Петра, какова была суть этих лжеучений, — это были гностики, претендовавшие на обладание особым доступом к божественной истине.<sup>1917</sup> Понятно, что эти люди считали себя обретшими подлинную свободу (2 Пет. 2:19), но свобода эта была свободой от христианской дисциплины и следованием телесным устремлениям. Мы знаем, что древний гностицизм вел либо к аскетическому контролю над телом, либо к антиномистской свободе; оппоненты Петра следовали вторым путем. Одной из их основных доктринальных ересей было отрицание парусии Христа; и большая часть третьей главы посвящена автором именно этой проблеме.

### *Дуализм: гностический или апокалиптический?*

Многие ученые отрицают авторство Петра на том основании, что в богословии послания отражена ситуация христианства II века, а не апостольского периода. Говорят, что здесь мы встречаемся с выродившейся христологией, субхристианской эсхатологией и неудовлетворительной этикой, в которой зло рассматривается как порабощенность миром чувств.<sup>1918</sup> Все это подкрепляется доводом Казмана, считающего, что мировоззрение автора скорее отражает эллинистический дуализм, а не подлиннохристианский эсхатологический контраст. Казман обнаруживает этот дуализм в противопоставлении бренного мира с его страстями и сопричастности божественной природе (2 Пет. 1:4). «Трудно обнаружить во всем Новом Завете место, которое по своей формулировке, задачам и общей тенденции с большей очевидностью свидетельствовало бы об отходе от христианства к эллинистическому дуализму».<sup>1919</sup> Далее это подкрепляется доводом, что «вера» во 2 Петра (2 Пет. 1:1,5) означает принятие ортодоксального предания, а не личную преданность Христу.<sup>1920</sup> Вера — это принятие ортодоксального учения, посредством которого человек способен избежать плена чувств и достичь мира, в котором смерти не существует.

Такое толкование данного отрывка (2 Пет. 1:1-4) возможно, но оно маловероятно. В первую очередь, против возможности эллинистического дуализма говорит присутствие явной апокалиптической эсха-

<sup>1917</sup>Познание Бога или Христа упоминается семь раз в этом коротком послании, причем истинное познание через Благоую Весть противопоставляется псевдознанию «гностиков».

<sup>1918</sup>Наиболее резко эта позиция выражена в: E. Käsemann, «An Apologia for Primitive Christian Eschatology», *Essays on NT Themes* (1964), 169-95.

<sup>1919</sup>*Ibid.*, 179-80. Если это так, то основная мысль послания переключается с гностической ересью, для опровержения которой оно написано.

<sup>1920</sup>*Pistis* в самом деле означает содержание веры в Иуд. 3,20.

тологии во 2 Пет. 3:10 и далее. Вход в вечное Божье Царство (2 Пет. 1:11) — не апофеоз души после смерти, но вход в новые небеса и новую землю (Ис. 65:17; 66:22).

Более того, не вполне ясно, подразумевается ли под верой принятие апостольского учения. Во 2 Петра, несомненно, ставится важный акцент на апостолах как сообщающих истину (2 Пет. 3:2; 1:12), вопреки утверждениям гностиков, что у них есть новый, свежий доступ к божественной истине. Однако вера, хоть ей и не дается подобного определения, параллельна знанию (2 Пет. 1:2-3 et passim); и знание во 2 Петра — не знание богословских истин и не мистическое единение с Богом, как в гностицизме, но познание Бога и Господа нашего Иисуса (2 Пет. 1:2). Как и в Евангелии от Иоанна, это — личные отношения с Богом во Христе.<sup>1921</sup> Более того, идея, что обычные христиане обладают такой же верой, что и апостолы, «по правде Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа» (2 Пет. 1:1), показывает, что веру лучше понимать как спасительную веру во Христа, а не как правильное богословие. Такая вера — не достижение человека, но дар Божий.

Предположительно, фраза о наделении божественной природой сознательно взята из языка гностицизма. Такой язык вполне может относиться к середине I века по Р.Х.<sup>1922</sup> Причем Петр не обязательно имеет в виду здесь то же, что и гностики, а именно апофеоз. В данном контексте скорее подразумевается вступление в христианский образ жизни, чем цель, которую христианин достигает после смерти.<sup>1923</sup> Избежание тления этого мира и наделение божественной природой — две стороны христианского опыта. Автор называет это «жизнью» во 2 Пет. 1:3, жизнь здесь параллельна божественности и обозначает текущий жизненный опыт. Хотя во 2 Петра используется гностический язык, задача автора — опровергнуть теории гностиков. Автор здесь имеет в виду то же самое, что подразумевает Павел под союзом со Христом.

Более того, у нас нет причин воспринимать «растление» этого мира (2 Пет. 1:4) как порабощение чувственным миром. Фактически, речь идет не о нем, потому что освобождение от мирской скверны уже произошло «через познание Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа» (2 Пет. 2:20). Гностики учили, что *gnōsis* ждет человечество после смерти; жизнь тела не имеет никакого значения, поэтому можно ни в чем себе не отказывать. Во 2 Петра говорится, напротив, что это аморальное поведение и есть растление мира, от которого избавлены христианские «гностики».

<sup>1921</sup> О вере, понимаемой как доверие, см.: С.Е.В. Cranfield, *Torch Bible Commentaries*, и Е.М. Sidebottom, *Century Bible*, in loc.

<sup>1922</sup> Е.М.В. Green, *2 Peter Reconsidered*, 23.

<sup>1923</sup> См. это толкование в комментариях Крэнфилда и Сайдботтома; см. также: В. Reicke, *Anchor Commentary*, loc. cit.

Если это — правильное толкование 2 Петра, то мы обнаруживаем здесь, как и в других апостольских христианских трудах, противоречие между «уже» и «еще не». Христиане уже избавлены от растления этого мира; но они еще ждут новых небес и новой земли, где пребывает праведность. Они уже вступили в новую жизнь; они наделены божественной природой, в том смысле, что приняли дар Духа Божьего и стали Его детьми;<sup>1924</sup> но им еще предстоит вступить в «вечное Царство Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа» (2 Пет. 1:11).<sup>1925</sup>

### **Богодуховенность Писания**

2 Петра особо интересно своим учением о Писании. В этом послании действительно подчеркиваются важность и первичность апостольской нормы истины. Это делается потому, что многие в церкви отошли от истины и стали провозглашать еретические учения, понося истину (2 Пет. 2:1-2). В самом деле, истина — это «заповедь Господа» (2 Пет. 3:2), переданная церкви через апостолов. Это не противоречит идее личной верности людей Христу и их отношений с Ним. Это не формальная ортодоксия. Павел так же настойчиво говорил об авторитете апостолов как источников божественной истины (Еф. 3:5).

Во 2 Петра мы имеем одну из классических формулировок богодуховенности всей Библии. «Никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою. Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали [его] святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Пет. 1:20-21). В первую очередь это относится к ветхозаветному Писанию. Первая часть отрывка трудна для толкования. Возможно, это опровержение энтузиастов-гностиков, которые претендовали на получение нового откровения от Бога, дополняющего существующую Благую Весть. Тогда это значит, что толкование Писания — не частное дело, но принадлежит церкви в целом, хранящей апостольскую истину. Однако это не объясняет, почему откровение и его толкование поставлены рядом, второе — как логическое объяснение первого. Речь идет скорее об определении подлинности Писания, чем о его толковании.<sup>1926</sup> В самом деле, во 2 Петра истина Писания противопоставляется «басням» гностиков (2 Пет. 1:16); а Писание подлинно, потому что его авторы писали под действием божественного вдохновения. «Истинные пророки не придумывали сами свои пророчества и не поступали как им вздумается».<sup>1927</sup> Автор хочет сказать, что единственный источник божественной истины — это Писание, потому что его авторы

<sup>1924</sup> E. M. Sidebottom, *James, Jude and 2 Peter* (1967), 106.

<sup>1925</sup> E. M. V. Green, *2 Peter Reconsidered*, 18. Против этого положения выступает Казман (*Essays on NT Themes*, 170).

<sup>1926</sup> M. Green, *Second Peter* (1968), 90.

<sup>1927</sup> C. E. V. Cranfield, *I and II Peter and Jude* (1960), 182.

писали под действием вдохновения свыше и поэтому могли запечатлеть божественную истину.

Представление 2 Петра о пророческом слове весьма важно. Слово это достоверно, но подобно светильнику, сияющему во тьме. Древние светильники имели мало общего с современным электрическим светом; они давали весьма ограниченный свет. Однако этого света было достаточно, чтобы найти свой путь на темных улицах. Иначе говоря, пророческое слово — это истина Божья, но не вся полностью. Полностью истина откроется нам, когда «начнет рассветать день и... взойдет утренняя звезда в сердцах наших» (2 Пет. 1:19), — в момент парусии. Пророчество, таким образом, — это свет из будущего, который позволяет народу Божьему идти по темному миру настоящего. Это не образ будущего в полной мере.

Во 2 Петра мы встречаем самое раннее указание на то, что апостольская церковь рассматривала послания Павла — по крайней мере, некоторые из них — как Писание. Он упоминает, что в посланиях Павла, с которыми были знакомы читатели, присутствовали некоторые трудные для понимания места, «что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие Писания» (2 Пет. 3:16). Слово, которое переведено как «писания» (*graphai*), здесь может не иметь специального значения<sup>1928</sup>, но все-таки существует вероятность, что оно указывает на ветхозаветные Писания и ставит произведения Павла в один ряд с ними. Автор не обязательно был знаком со всем собранием посланий Павла, он мог знать только некоторые из них.

### Ангелы

Во 2 Петра, как и в Иуд. 6,<sup>1929</sup> упоминаются ангелы, о которых много говорится в таких апокрифических книгах, как 1 Еноха, но во всем остальном Новом Завете, за исключением Иуды, о них ничего не сказано. Некоторые ангелы согрешили (у Иуды сказано, что они оставили свое жилище, Иуд. 6), поэтому были низвергнуты в шеол,<sup>1930</sup> где пребудут до судного дня (2 Пет. 2:4). Таков новозаветный источник представления о злых духах как падших ангелах.

### Отсрочка парусии

На основании 2 Петра мы вынуждены прийти к выводу, что одним из основных доктринальных заблуждений гностиков было отрица-

<sup>1928</sup> *Graphai* может употребляться по отношению к неканоническим писаниям. См.: G.Schrenk, *TDNT* 1:756.

<sup>1929</sup> 2 Петра и Иуды в чем-то перекликаются, но точная природа этой связи не установлена. Вероятно, Послание Иуды было написано раньше. См. D.Guthrie, *NT Introduction* (1990), 916ff.

<sup>1930</sup> Используется греческое слово *tartaros*, передающее представление о подземном мире; это слово использовалось в иудейской литературе как синоним шеола. См.: BAGD, in loc.

ние основ христианской эсхатологии и пришествия Господа. Только по этой причине во 2 Петра так много говорится об эсхатологии. В 1 Петра речь идет об *apokalypsis* Христа (1 Пет. 1:7,13), во 2 Петра — о Его *parousia* (2 Пет. 3:4). Это не создает проблемы, потому что у Павла два эти термина взаимозаменяемы. Гностики отрицали учение о возвращении Христа. Из 2 Пет. 3:4 видно, что Петр писал в конце апостольского периода, когда отсрочка парусии могла уже создавать проблемы для верующих. Гностики высмеивали веру в парусию, вероятно, утверждая, что спасение происходит в момент смерти. Они говорили: «Где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же» (2 Пет. 3:4). Многие ученые считают, что «отцы» — это отцы христиан, поэтому датируют послание II веком.<sup>1931</sup> Но в Новом Завете это слово нигде не относится к христианам, поэтому, скорее всего, имеются в виду ветхозаветные «отцы». Упоминание сотворения также указывает на ветхозаветные времена.

Автор 2 Петра отвечает, что Бог исчисляет время не так, как люди. Один день для Него — как тысяча лет, и тысяча лет — как один день. То есть парусия Христа может откладываться с точки зрения человеческого летоисчисления. Отсрочка парусии — милосердное дело: грешникам дается больше времени для покаяния (2 Пет. 3:9). Но Христос вернется, неожиданно, как тать в ночи.<sup>1932</sup> Парусия может быть ускорена, если христиане будут вести себя соответствующим образом. До того как наступит конец века сего, Благая Весть должна быть провозглашена всем, и ее провозглашение также ускоряет пришествие.<sup>1933</sup> День Господа не должен пугать христианина, потому что в этот день он вступит в вечное Царство (2 Пет. 1:11); напротив, верующие должны ждать этого дня с нетерпением.

### *День Господа*

Во 2 Петра подчеркиваются два аспекта дня Господа: суд и наступление нового праведного порядка. Суд выделен, потому что в конечном счете божественный суд постигнет лжеучителей, и им воздастся по заслугам. Этот день будет днем гибели нечестивых (2 Пет. 3:7). Божий суд — основная тема 2 Пет. 2. Если Бог не пощадил согрешивших ангелов, если Он не пощадил порочный мир во времена Ноя, если Он не пощадил Содом и Гоморру, Он будет судить и отступников (2 Пет. 2:4-10).

Пришествие Божьего дня, он же — «день Господень» (2 Пет. 3:10) и «день суда» (2 Пет. 2:9), приведет к полному преображению существующего греховного мира. Произойдет пожар (2 Пет. 3:10,12), который очистит вселенную от греха, в том числе — от развращенных

<sup>1931</sup> BAGD, 635.

<sup>1932</sup> См.: Мф. 24:43; 1 Фес. 5:2.

<sup>1933</sup> А. Е. Barnett, *1B* 12:203. См.: Мф. 24:14; Деян. 3:19.

отступников, и установятся новые небеса и новая земля (2 Пет. 3:13). Часто говорят, что во 2 Петра отражена стоическая идея о мировом пожаре; но это сомнительно, потому что богословие автора по сути своей совершенно иное. Стоики представляли себе *ekpyrōsis* следующим образом: незримый огонь составляет суть всех вещей, пронизывает весь мир и всех существ. Мир растворится в этом первичном огне, чтобы вступить в новую фазу существования. Эти циклы, пожар — новый мир — пожар, повторяются бесконечно. Богословие 2 Петра больше соответствует библейскому представлению об огне как орудии Божьего суда.<sup>1934</sup>

Пророки всегда говорили о Царстве Божьем как устанавливаемом на *земле*, но по-разному описывали отношения между старым и новым мирозданием. Иногда они ставят акцент на преемственности; новый порядок будет в значительной степени похож на старый, только проклятия больше не будет (Ам. 9). Иногда подчеркивается отличие, и искупленный порядок называется новыми небесами и новой землей (Ис. 65:17; 66:22). Софония говорит о полном уничтожении старого порядка: «Огнем ревности Его пожрана будет вся эта земля, ибо истребление, и притом внезапное, совершит Он над всеми жителями земли» (Соф. 1:18). Новый порядок будет освобожден от проклятия зла (Соф. 3:20). Пророк не размышляет об отношениях между новым порядком и старым, подлежащим уничтожению; тут присутствует как преемственность, так и отличие.

Во 2 Петра выделен момент отличия, причем выделен особо: старый порядок полностью гибнет в огне суда. Но это разрушение — не конец; возникают новые небеса и новая земля, свободная от греха, который портил старый порядок. Автор 2 Петра не рассуждает о характере этого нового порядка и о качестве существования в нем.

Однако надежда на пришествие нового порядка ценна не сама по себе. Отступников ждет суд; но на этой надежде основан этический призыв Петра: «Если так все это разрушится, то какими должно быть в святой жизни и благочестии вам» (2 Пет. 3:11). «Ожидая сего, потщитесь явиться пред Ним неоскверненными и непорочными в мире» (2 Пет. 3:14).<sup>1935</sup>

### Послание Иуды

В Послании Иуды очень мало богословских моментов, которые отсутствовали бы во 2 Петра. Иуда решает ту же самую проблему распушенности гностиков, его послание призвано укрепить читателей в ортодоксальной вере (Иуд. 3). В церкви возникли лжеучителя, «отвергающиеся единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа» (Иуд. 4), отвергающие авторитеты и злословящие ангелов

<sup>1934</sup> См. E. M. Good, «Fire», *IDB* 2:269.

<sup>1935</sup> Казман в своей критике эсхатологии и этики Петра упускает это из вида. См. C. Maurer, *TDNT* 6:726.

(Иуд. 8), ведущие себя не по-христиански (Иуд. 18). Иуда не говорит, что эти люди смеялись над идеей парусии, в отличие от автора 2 Петра (2 Пет. 3:3). Они утверждали, что получили особое откровение от Духа, но на самом деле были Его лишены (Иуд. 19). То, что они заблуждались, было видно из их распутного поведения (Иуд. 4,12). «Лжеучителя утверждали, что они так исполнены Духом, что им не обязательно соблюдать законы».<sup>1936</sup> Иуда, как и автор 2 Петра, подчеркивает, что этих отступников ждет эсхатологический суд (Иуд. 14). Из упоминания о предсказаниях апостолов видно, что Послание Иуды, как и 2 Петра, создавалось в конце апостольского периода (Иуд. 17).

<sup>1</sup>У Иуды присутствуют два интересных богословских момента — это упоминание об «ангелах, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище», которых Бог «соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня» (Иуд. 6; см. также 2 Пет. 2:4), и использование им апокрифической литературы. Иуда цитирует дословно «Еноха, седьмого от Адама» (Иуд. 14). Это — точные слова из апокалипсиса Еноха, известного как 1 Еноха.<sup>1937</sup> В связи с этим возникает две проблемы: считал ли Иуда апокалипсис Еноха каноническим Писанием, и считал ли он автором этих слов древнего Еноха? Понятно, что Иуда считает Книгу Еноха очень ценной, но Писанием (*graphē*) он ее не называет. Более того, в апокалипсисе Еноха Енох дважды назван седьмым от Адама.<sup>1938</sup>

Возможно, Иуда цитирует еще одну апокрифическую книгу, Успение Моисея (Иуд. 9). Хотя она утрачена, Климент и Ориген, сами с ней знакомые, предполагают, что и Иуда ее использовал. Но это создает для нас те же проблемы, что и в случае с Енохом. Неясно, считал ли Иуда эти книги каноническим Писанием.

Эти два случая использования неканонической литературы не единственные. Павел в 1 Кор. 10:4 ссылается на раввинский мидраш о камне, который следовал за израильтянами в пустыне. Он даже цитирует языческого поэта в своей речи, обращенной к афинянам (Деян. 17:28), а также в 1 Кор. 15:33. Он называет также имена магов, которые противостояли Моисею, — Ианний и Иамврий (2 Тим. 3:8), вероятно, основываясь на каком-то неканоническом источнике.<sup>1939</sup>

<sup>1936</sup> M. Green, *Second Peter and Jude*, 181.

<sup>1937</sup> 1 Ен. 1:9.

<sup>1938</sup> 1 Ен. 37:1 и далее; 1 Ен. 60:8.

<sup>1939</sup> D. Guthrie, *NT Introduction* (1990), 916.

## 44. Послания Иоанна

**Литература:** См. также библиографию в главе 2. В.Ф. Westcott, *The Epistles of St. John* (1883), numerous brief theological essays; Robert Law, *The Tests of Life* (1909); A. E. Brooke, *The Johannine Epistles* (1912), xxxviii-lii; C. H. Dodd, *The Johannine Epistles* (1946), xxvii-lvi; J. C. O'Neill, *The Puzzle of 1 John* (1966); D. M. Scholer, «Sins Within and Sins Without: An Interpretation of 1 John 5:16-17», in *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ed. G. F. Hawthorne (1975), 230-46; J. L. Bogart, *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistle of John* (1977); A. J. Malherbe, «The Inhospitability of Diotrephes», in *God's Christ and His People*, ed. J. Jervell and W. Meeks (1977), 222-32; M. Vellanickal, *The Divine Sonship of Christians of the Johannine Writings* (1977); E. Malatesta, *Interiority and Covenant* (1978); J. M. Lieu, *The Second and Third Epistles of John: History and Background* (1986); M. Hengel, *The Johannine Question* (1989); J. Lieu, *The Theology of the Johannine Epistles* (1991); M. M. Thompson, «Intercession in the Johannine Community: 1 John 5.16 in the Context of the Gospel and the Epistles of John», in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, ed. M. J. Wilkins and T. Paige (1992), 225-45.

Большинство критиков считают, что послания Иоанна написаны тем же автором, что и соответствующее евангелие.<sup>1940</sup>

### *Заблуждения оппонентов*

Первое Послание Иоанна явно обращено к церкви и церквям, в которых появились «лжепророки» (1 Ин. 4:1), начавшие в церкви раскол (1 Ин. 2:19). Они утверждали, что им дано особое откровение Духа (1 Ин. 2:20,27), наделившего их истинным *gnōsis theou* («знанием о Боге»). Это объясняет, почему Иоанн такое большое внимание уделяет подлинному познанию Бога.<sup>1941</sup> Он высказывается против отступников, утверждая, что знание можно обрести только через христианское предание. Лжепророки заявляли, что посредством духовного откровения они настолько вознеслись над обычной христианской моралью, что уже не могут грешить как достигшие морального совершенства (1 Ин. 1:8-10). Понятно, что их этические заблуждения от-

<sup>1940</sup> О сходстве языка см. в: A. E. Brooke, *The Johannine Epistles* (1912), ii-xix. Это оспаривается в: C. H. Dodd, *The Johannine Epistles* (1946), xlviiff., lxviiff., но его поддерживают немногие.

<sup>1941</sup> См. 1 Ин. 2:3,5; 3:16,19,24; 4:2,6,13; 5:2.



личались от заблуждений оппонентов 2 Петра, которые предавались разврату. В 1 Иоанна о подобных крайностях ничего не говорится. Основным этическим заблуждением лжепророков была духовная гордость и высокомерие, которые заставляли их презирать обыкновенных христиан, не претендовавших на такой высокий уровень духовного просветления, как эти гностики. Вот почему Иоанн так много говорит о братской любви христиан.

Их основное богословское заблуждение, в отличие от оппонентов 2 Петра, было христологическим, так как они отрицали воплощение (1 Ин. 2:22; 4:1). Мы знаем из патристической литературы, что ранней формой гностицизма был докетизм. Его представители придерживались типичного для древнегреческой мысли противопоставления духа и материи и, считая материю злом *ipso facto*, полагали, что Бог не может соприкоснуться с феноменальным миром непосредственно во Христе. Поэтому они отрицали воплощение вообще или же говорили, что тело Христа было только видимостью (*dokeō*), а не реальностью. Только *казалось*, что Небесный Христос принял человеческий облик. Многие ученые полагают, что этой конкретной ереси, против которой выступает Иоанн, учил Керинф, один из первых еретиков в истории христианства.<sup>1942</sup> Они шли еще дальше, отрицая реальность страданий Христа. Они принимали идею Его крещения, но отказывались считать муки Христовы частью мессианских деяний, несущих спасение. Он пришел водою, но не кровью (1 Ин. 5:6). Опровергая такое гностическое представление о страданиях Христа, Иоанн подчеркивает искупительное значение Его смерти. Он ничего не говорит о воскресении — очевидно, проблема была не в этом; но несколько раз упоминает о значении распятия. Именно кровь Иисуса омыла нас от греха (1 Ин. 1:8). Он отдал жизнь за нас (1 Ин. 3:16). Своей смертью Он совершил дело умиловливания за наши грехи (о проблеме искупления-умиловливания см. выше, с. 501 и далее) и даже грехи всего мира (1 Ин. 2:2). Его искупительная смерть — высшее доказательство любви Бога к нам (1 Ин. 4:10).

Очевидно, имея в виду своих оппонентов-гностиков, Иоанн призывает читателей «испытывать духов, от Бога ли они» (1 Ин. 4:1). Т.е. они должны проверять харизматические изречения так называемых пророков, соотнося их со здравым христианским преданием, в центре которого — подлинное воплощение Христа (1 Ин. 4:2-3).

Один отрывок, взятый отдельно от контекста, может быть понят как мистическое восприятие христианской истины, с которым Иоанн сопоставляет энтузиазм гностиков. «Впрочем, вы имеете помазание от Святого и знаете все» (1 Ин. 2:20). Это значит по крайней мере, что человек, который не поддерживает гностического сепаратистского движения, достигнет подлинного знания о Боге. Дар Святого Духа

<sup>1942</sup> A. E. Brooke, *The Johannine Epistles*, xlfff.

сам по себе является помазанием, которое позволяет христианам получить истинное знание. Вопрос лишь в том, означает ли это непосредственное, прямое озарение от Духа или же внутреннее воздействие Духа на человека, позволяющее тому воспринять истину христианского предания. Ввиду того, что Иоанн делает такой явный акцент на правильности учения, последнее толкование кажется более верным.<sup>1943</sup> В этой фразе главная идея — «вы все знаете». Дух дан всем верующим; все они обладают истинным знанием о Боге, а не немногие особо одаренные.

Иоанн повторяет эту мысль: «Помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас [к примеру, вышеуказанные гностики. — Д.Л.]; но как самое сие помазание учит вас всему...» (1 Ин. 2:27). Вспомните слова Евангелия: «Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину» (Ин. 16:13). Сферой познания («всем») должно быть все, что принадлежит христианской Благой Вести. Истина — не просто интеллектуальное познание; для того чтобы она имела действительную силу, необходима внутренняя работа Духа.

Отрицание воплощения Христа — это отрицание того, что Иисус — Сын Божий (1 Ин. 4:15; 5:5). Причина такого отрицания опять же заключается в представлении о Боге как принадлежащем к царству света, Он по определению не может жить среди людей. Поэтому Христос не может быть Сыном Божиим в христианском понимании этого термина.

Другая сторона еретической гностической христологии отражена в утверждении Иоанна: «Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос?» (1 Ин. 2:22). В иудейском контексте эти слова могут иметь вполне определенное значение: Иисус мог быть пророком, но не Мессией, предсказанным в Ветхом Завете. В эллинистическом контексте слово «Христос» имело иное значение. Речь идет о разграничении божественного Христа, воспринимаемого как эманация вечного Бога, и человека Иисуса. Дуалистическое представление о вселенной не позволяло гностикам принять идею тождественности небесного Христа и человека Иисуса. Напротив, связь между ними могла быть только временной и поверхностной. В какой-то момент жизни Иисуса, например при крещении, на Него сошел божественный Христос, снова покинув Его в момент страданий. Иоанн опровергает подобное мнение,<sup>1944</sup> настаивая на том, что воплощение Сына Божьего было подлинным. Иисус и Христос — одно и то же.

<sup>1943</sup> С.Н. Dodd, *The Johannine Epistles*, 61, полагает, что речь идет о христианской инициации в момент крещения; но большинство ученых считают, что это помазание Святого Духа (см. 1 Ин. 3:24; 4:2).

<sup>1944</sup> С.Н. Dodd, *The Johannine Epistles*, 55.

### Ответ Иоанна еретикам

Отвечая еретикам, Иоанн не обличает лжеучителей, в отличие от автора 2 Петра. Его забота — не только полемическая, но и пастырская. Он призывает своих читателей придерживаться здоровой христианской истины и вести подлинно христианский образ жизни.

В самом начале своего труда Иоанн опровергает заблуждения гностиков на языке гностицизма. «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1:5). Гностики полагали, что Бог есть свет, но видимый материальный мир считали царством тьмы. Путь к спасению — достижение *gnōsis*, который был не просто интеллектуальным знанием, но предполагал непосредственный мистический опыт (см. с. 324 и далее, с. 529, 534), с помощью которого душа могла, освободившись из уз тьмы и смерти, улететь в мир света. Однако Иоанн говорит, что христианское Евангелие утверждает другое: «Истинный свет уже светит» (1 Ин. 2:8). Вместо того чтобы бежать от тьмы, люди должны войти в этот свет, который уже светит во тьме этого мира (1 Ин. 2:9). Тьма у Иоанна — это не физический мир, а скорее этическое понятие. «Кто говорит, что он во свете, а ненавидит брата своего, тот еще во тьме» (1 Ин. 2:9). «А кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза» (1 Ин. 2:11). Истинный свет уже светит, поэтому тьма отступает (1 Ин. 2:8). Это — момент реализованной эсхатологии. С пришествием Христа в этот мир «начался новый век; ночь уступила место дню, тьма — свету».<sup>1945</sup> Царства света и тьмы — не статичные царства высшего и низшего, как в гностицизме. Свет — это в самом деле Божий мир, но тьма свойственна «миру». Мир в 1 Иоанна, как и в его евангелии (см. выше, с. 286 и далее), — не творение, но мир людей, взбунтовавшийся против Бога и враждебный Ему. Верующие по-прежнему находятся в мире (1 Ин. 4:17); но «весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5:19). Несколько раз Иоанн упоминает мир в значении человечество. Христос был умилованием за наши грехи; «и не только за наши, но и за [грехи] всего мира» (1 Ин. 2:2). Опять же, «много лжепророков появилось в мире» (1 Ин. 4:1). «Отец послал Сына Спасителем миру» (1 Ин. 4:14; 4:9).

Но основное значение слова «мир» — это современное языческое общество, стремящееся к удовлетворению своих чувственных потребностей (которые Иоанн называет «похотью плоти»), материалистически воспринимающее жизнь и ее ценности («похоть очей») и ищущее собственной славы («гордость житейская», 1 Ин. 2:16). Иоанн решительно противопоставляет этой грешный мир и новый порядок, созданный Христом. То, что от этого мира, — не от Бога (1 Ин. 2:16). Лжепророки — от мира, и мир слушает их (1 Ин. 4:5). Мир не понимает христиан, как не понял Христа (1 Ин. 3:1). Фактически мир

<sup>1945</sup> С. Н. Dodd, *The Johannine Epistles*, 34.

ненавидит их (1 Ин. 3:13). Поэтому и христиане не должны любить мир. Ценности верующего должны быть совсем другими, отличными от чувственных наслаждений, материального и самопрославления (1 Ин. 2:16). Очевидно, что нелюбовь к миру не означает нелюбви к людям, живущим в этом мире, потому что Христос пришел как Спаситель всех людей, даже всего мира (1 Ин. 4:14); и хотя по всему тексту послания, как и по всему тексту своего Евангелия (см. с. 344 и далее), Иоанн призывает к любви только по отношению к «братьям», т. е. членам христианской общины, любовь должна составлять самую суть поведения христианина. Так как Христос ввел христиан в новый порядок существования, в котором сияет свет, через силу веры во Христа как Сына Божьего верующий способен покорить мир (1 Ин. 5:4). Греховный мир находится в нестабильном и брэнном состоянии. «Мир проходит» (1 Ин. 2:17). Только те, кто исполняет волю Бога (1 Ин. 2:17), т. е. ходит в свете Христа, пребывают вовек.

Иоанн использует дуалистические термины, противопоставляя свет и тьму, Бога и мир, — но его мышление не дуалистично, но строго соответствует христианскому преданию. Его богословие основано на дуализме прошлого и будущего — «уже» и «еще не». Суть Благой Вести — это нечто, чем церковь обладает «от начала» (1 Ин. 2:7). Это то, что свершилось в истории через Иисуса Христа. Здесь Иоанн использует то же самое богословие Логоса, что и в своем евангелии, хотя в послании говорится о «Слове жизни» (1 Ин. 1:1). Это божественное Слово, как и Логос из Ин. 1:1, «было от начала», однако проявилось в истории в личности Иисуса. Иоанн подчеркивает объективную историческую реальность Его воплощения. Жизнь явилась во плоти, ее можно было видеть, слышать и осязать (1 Ин. 1:1-3).

### *Вечная жизнь*

Эта жизнь была явлена затем, чтобы человечество обрело жизнь. Как и в евангелии, в послании много говорится о текущей реальности вечной жизни. Вечная жизнь упоминается по крайней мере десять раз, всегда с акцентом на настоящем. «Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь» (1 Ин. 3:14). Одна из задач послания — уверить христиан, отвергнувших высший свет гностиков, что они узнают вечную жизнь (1 Ин. 5:13). Во Христе Бог уже дал нам вечную жизнь; тот, кто в Его Сыне, — обладатель этой жизни (1 Ин. 5:11-12).

Но в полной мере мы испытаем вечную жизнь только в будущем. Тот, кто исполняет волю Бога, пребует вечно (1 Ин. 2:17). Иоанн ожидает реализации всех обетований во Христе в момент парусии (1 Ин. 2:28). Хотя мы уже и получили жизнь, хотя мы и родились свыше (1 Ин. 2:29), мы еще не подобны Христу. Мы ждем Его парусии, когда подвергнемся необратимым изменениям. «Еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны

Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3:2). Эта надежда очищает нас. «И всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя так, как Он чист» (1 Ин. 3:3). Понятно, что Иоанн живет упованием на скорую парусию, потому что настало «последнее время» (1 Ин. 2:18).

### *Антихрист*

Одно из явлений, характерных для последних времен, — это появление антихристов. Слово *antichristos* в Новом Завете встречается только в посланиях Иоанна (1 Ин. 2:18,22; 4:3; 2 Ин. 7), но соответствующая идея присутствует и в других местах. Антихрист — противник Мессии, который сопротивляется Ему и пытается занять Его место. Нечто подобное мы встречаем и в речи Иисуса на горе Елеонской. «Восстанут лжехристы и лжепророки... чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф. 24:24). Иоанн точно так же представляет себе антихристов; это лжепророки, отрицающие мессианство Иисуса (1 Ин. 2:22), отделяющиеся от церкви (1 Ин. 2:19) и, вероятно, уводящие за собой тех, кто их слушает.

Еще одно толкование образа антихриста (хоть этот термин и не употребляется) мы встречаем во 2 Фес. 2 и в Отк. 13: это один антихрист, выступающий против поклонения Христу и выдвигающий себя как объект поклонения. Мы можем прийти к выводу, что дух антихриста проявляется во всех еретиках и раскольниках, а кульминацией будет его воплощение в одной личности в последние времена.

### *Грех*

То, что у Иоанна много говорится о грехе, несомненно объясняется распространением гностических представлений о том, что духовно просвещенный человек может достичь такого уровня совершенства, что становится выше искушения или греха. Это — первый шаг к антиномизму, вторым шагом становится ересь, описанная во 2 Петра. Опровергая подобные воззрения, Иоанн пишет: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин. 1:8). Даже самый зрелый христианин не может достичь совершенного безгрешия при этой жизни. Совершенство будет достигнуто только тогда, когда мы станем подобны Ему при парусии (1 Ин. 3:2). Опять же, относиться ко греху легкомысленно — ересь. «Если говорим, что мы не согрешили, то представляем Его лживым, и слова Его нет в нас» (1 Ин. 1:10). Бог дал христианам спасение от греха. «Если исповедуем грехи (наши), то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды» (1 Ин. 1:9). «Если же ходим во свете... Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха» (1 Ин. 1:7).

Иоанн озабочен тем, что такая гностическая идея совершенного безгрешия может привести его читателей к терпимости по отноше-

нию ко греху. Вот почему он спешит сообщить: «Сие пишу вам, чтобы вы не согрешали» (1 Ин. 2:1). Полная победа над грехом — идеал христианина. Однако следует тут же добавить: «А если бы кто согрешил, то мы имеем Ходатая пред Отцем, Иисуса Христа, Праведника: Он есть умилование за грехи наши» (1 Ин. 2:1-2). Здесь Иоанн использует слово, которое употребляется только в 1 Иоанна и в его евангелии: *paraklētōs*. В евангелии Святой Дух будет послан ученикам Иисуса, чтобы стать их «Утешителем». (См. выше, с. 358 и далее.) Здесь Иисус — наш *paraklētōs* на небесах, в присутствии Бога. Здесь слово используется в более специальном значении — защитник, адвокат, тот, кто представляет интересы другого и просит за него. Спасение от греха в настоящем времени основано не только на искупительной жертве Христа на кресте, но и на ее возвышенном положении в присутствии Бога. Идея предполагает ходатайство за верующих на земле, как в Евр. 7:25; 9:24 и Рим. 8:34.

Далее кажется, что Иоанн противоречит сам себе, говоря о грехе в жизни христианина. «Кто делает грех, тот от диавола» (1 Ин. 3:8). «Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога» (1 Ин. 3:9). «Мы знаем, что всякий, рожденный от Бога, не грешит; но рожденный от Бога хранит себя, и лукавый не прикасается к нему» (1 Ин. 5:18). Эти стихи формально противоречат тому, что Иоанн говорит в 1 Ин. 1:8; 2:1. Существует два возможных решения проблемы. Перевод RSV можно считать несовершенным. В греческом тексте 1 Ин. 3:8,9 буквально говорится: «Делающий грех — из дьявола есть». Все глаголы стоят в форме настоящего времени, и фраза может вполне означать следующее: тот, кто рожден свыше, не может продолжать жить во грехе, потому что в нем присутствует новый жизненный принцип. Поведение *должно* разительно измениться. Когда люди следуют за Христом, они обязательно должны порвать со своим языческим прошлым. Эта идея звучит и в других местах Нового Завета. «Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые» (Мф. 7:18). Павел выражает ту же самую мысль другими словами. «Ибо умерший [со Христом. — Д.Л.] освободился от греха» (Рим. 6:7). «Итак да не царствует грех в смертном вашем теле» (Рим. 6:12).<sup>1946</sup> Это весьма приемлемое и последовательное толкование, которое нельзя отбрасывать, ибо оно основано на грамматических нюансах.<sup>1947</sup> Временные формы в греческом языке указывают на определенное значение. В 1 Ин. 2:1 используется аорист; задача христианина — не грешить. В своей

<sup>1946</sup> С. Н. Dodd, *The Johannine Epistles*, 78-79, развивает эту мысль, но сомневается в правильности такого толкования. Однако он прибегает к нему, истолковывая смысл 1 Ин. 5:18 (см. с. 138).

<sup>1947</sup> *Ibid.*, 79.

жизненной практике он освобождается от власти греха и перестает грешить; но это не означает совершенного безгрешия.

Другое толкование, менее удовлетворительное, предлагает Августин. «Человек не грешит до такой степени, до какой пребывает в Нем». <sup>1948</sup> Фраза «Всякий пребывающий в Нем» (настоящее время, 1 Ин. 3:6) делает эту точку зрения менее убедительной.

У Иоанна есть и еще одно, весьма загадочное высказывание о грехе. «Если кто видит брата своего согрешающего грехом не к смерти, то пусть молится, и [Бог] даст ему жизнь, [то есть] согрешающему [грехом] не к смерти. Есть грех к смерти: не о том говорю, чтобы он молился» (1 Ин. 5:16). Мы можем истолковать «грех к смерти» только в контексте всего послания, т. е. как грех сознательного отступничества и отказа от христианской веры. <sup>1949</sup> Интересно, что Иоанн нигде не запрещает и не велит молиться о таких людях; он только не советует этого делать. Он не говорит открыто, что такой грех невозможно искупить, но лишь выражает твердое убеждение, что за таких грешников церковь молиться не должна.

#### *Образ жизни христианина*

В 1 Иоанна, как и в его евангелии (Ин. 3:3), обращение в христианство описывается как рождение свыше, от Бога, когда в нас попадает Божье семя (1 Ин. 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18). Здесь у Иоанна, как и во 2 Пет. 1:4, родной для гностиков язык используется для выражения христианской истины. Это метафорический язык, который трудно истолковать с психологической точки зрения, тем более что о том же самом автор говорит «иметь Сына» (1 Ин. 5:12), хотя в евангелии говорится о принятии Христа (Ин. 1:12). Посредством рождения свыше мы вступили в новые отношения; мы стали детьми Бога (1 Ин. 3:1-2, 10; 5:2). Павел воспринимает верующих как детей Божьих, но усыновленных, а не рожденных от Него (Рим. 8:15). Однако Иоанн явно подразумевает под рождением свыше и попаданием божественного семени в верующих не просто новые отношения. Это — новая сила, новая мощь, которой человек наделяется и которая должна проявиться в его поведении. В наше время мы, вероятно, говорили бы о новой ориентации человеческой воли. В то время как неверующие удовлетворяются греховным поведением и не обращают внимания на Бога, дети Бога обрели новую цель жизни — исполнять волю Божью, любить Его и служить Ему, порвать с грехом и идти путем праведности.

Язык, который Иоанн использует, говоря о христианском образе жизни, может показаться мистическим. Одно из характерных для него слов — «пребывать». <sup>1950</sup> Бог пребывает в верующих (1 Ин. 4:16);

<sup>1948</sup> А. Е. Brooke, *The Johannine Epistles*, 86.

<sup>1949</sup> С. Н. Dodd, *The Johannine Epistles*, 136-37.

<sup>1950</sup> *Menō* (23 раза).

Христос пребывает в них (1 Ин. 3:24); Божье слово пребывает в них (1 Ин. 2:14); жизнь пребывает в них (1 Ин. 3:15); любовь пребывает в них (1 Ин. 3:17); истина пребывает в них (2 Ин. 2); помазание (Духа) пребывает в них (1 Ин. 2:27). Верующие, в свою очередь, пребывают в Боге (1 Ин. 2:24); во Христе (1 Ин. 2:5-6,24,27); в свете (1 Ин. 2:10); в здоровом учении (2 Ин. 9). Неверующие, напротив, пребывают в смерти (1 Ин. 3:14).

Иоанн, однако, говорит не о мистическом опыте, а о христианском поведении, в особенности о проявлениях любви. «Кто говорит, что пребывает в Нем, тот должен поступать так, как Он поступал» (1 Ин. 2:6). «Кто любит брата своего, тот пребывает во свете» (1 Ин. 2:10). «Всякий, пребывающий в Нем, не согрешает» (1 Ин. 3:6). «Не любящий брата пребывает в смерти» (1 Ин. 3:14). «И кто сохраняет заповеди Его, тот пребывает в Нем, и Он в том» (1 Ин. 3:24). Пребывание во Христе означает жизнь, полную любви, и общение с братьями по вере. Таким образом, пребывание во Христе — это исполнение закона любви.

Пребывание во Христе означает также верность подлинному христианскому преданию, от которого отступили гностики. «Итак, что вы слышали от начала, то [и] да пребывает в вас; если пребудет в вас то, что вы слышали от начала, то и вы пребудете в Сыне и в Отце» (1 Ин. 2:24). Ложное учение, которое препятствует общению Божьего народа, означает разрыв с Богом и Христом.

Этика Иоанна повторяет сказанное в евангелии; это новая заповедь любви (Ин. 13:34). Глагол «любить» (*agapaō*) встречается в послании по меньшей мере двадцать восемь раз. Христианский образ жизни описывается как нелюбовь к миру (1 Ин. 2:15), любовь к Богу (1 Ин. 4:21) и выражение этой любви к Богу посредством любви к братьям во Христе (1 Ин. 4:20). Это то, что мы слышали от начала: мы должны любить друг друга (1 Ин. 3:11). Одновременно это и старый, и новый завет (1 Ин. 3:7-8). Новая любовь побуждает следовать примеру Христа — любить других вплоть до готовности «полагать души свои за братьев» (1 Ин. 3:16). Любовь — доказательство того, что мы перешли из смерти в жизнь (1 Ин. 3:14), родились от Бога (1 Ин. 4:7), что знаем Его (1 Ин. 4:7), что Он пребывает в нас (1 Ин. 4:12). Эта любовь — не человеческое достижение, а отклик человека на Божью любовь. «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши. Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга» (1 Ин. 4:10-11). «Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас» (1 Ин. 4:19). «И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (1 Ин. 4:21).



**Второе и Третье послания Иоанна**

**Второе послание Иоанна** — это письмо, обращенное к конкретной церкви, которую автор называет «избранной госпожой», и «детям ее» (2 Ин. 1) с предостережением не принимать, как было принято, некоего странствующего христианского учителя, потому что он не провозглашает здравого учения (2 Ин. 8-11). Такие «пророки» на самом деле обманщики, потому что «не исповедуют Иисуса Христа, пришедшего во плоти» (2 Ин. 7). **Третье послание от Иоанна** было написано для того, чтобы посоветовать некоему Гаию, как ему строить отношения с Диотрефом (3 Ин. 9), раскольником. Не вполне ясно, явилась ли причиной разногласий приверженность гностическому учению или же они были просто личными. Не исключен последний вариант.<sup>1951</sup>

---

<sup>1951</sup> A. N. Wilder in *JB* 12:210.



## **VI. Апокалипсис**



## 45. Апокалипсис

Библиографию см.: E. Schüssler Fiorenza, «Revelation», in *The NT and Its Modern Interpreters*, ed. E. J. Epp and G. W. MacRae (1989), 407-27.

Литература: A. Farrer, *A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse* (1949); M. C. Tenney, *Interpreting Revelation* (1957); T. F. Torrance, *The Apocalypse Today* (1959); M. Rissi, *Time and History* (1966); P. S. Mincar, *I Saw a New Earth: An Introduction to the Visions of the Apocalypse* (1968); L. Morris, *The Revelation of John* (1969); C. H. Giblin, «Structural and Thematic Correlations in the Theology of Revelation», *Bib* 55 (1971), 487-504; G. E. Ladd, *The Revelation of John* (1972); M. Rissi, *The Future of the World* (1972); R. J. Bauckham, «Eschatological Earthquake in the Apocalypse of John», *NT* 19 (1977), 224-33; J. M. Court, *Myth and History in the Book of Revelation* (1979); R. J. Bauckham, «The Role of the Spirit in the Apocalypse», *EQ* 52 (1980), 66-83; A. Y. Collins, «The Revelation of John: An Apocalyptic Response to a Social Crisis», *CurTM* 8 (1981), 4-12; idem, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* (1984); D. L. Barr, «The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World», *Int* 38 (1984), 39-50; G. K. Beale, «The Influence of Daniel upon the Structure and Theology of John's Apocalypse», *JETS* 27 (1984), 413-23; L. W. Hurtado, «Revelation 4-5 in the Light of Jewish Apocalyptic Analogies», *JSNT* 25 (1985), 105-24; E. Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (1985); A. Y. Collins, «Reading the Book of Revelation in the 20th Century», *Int* 40 (1986), 229-42; C. J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (1986); M. E. Boring, «The Theology of Revelation: "The Lord our God the Almighty Reigns"», *Int* 40 (1986), 257-69; O. O'Donovan, «The Political Thought of the Book of Revelation», *TB* 37 (1986), 61-94; C. Deutsch, «Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Revelation 21:1-22:5», *ZNTW* 78 (1987), 106-26; S. S. Smalley, «John's Revelation and John's Community», *BJRL* 69 (1987), 549-71; H. Ulfgard, *Feast and Future: Revelation 7:9-17 and the Feast of Tabernacles* (1989); L. L. Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire* (1990).

### Введение

Книга Откровение посвящена описанию событий, которые произойдут в последние времена и будут сопровождать пришествие Царства Божьего. Таким образом, основная богословская тема этой книги — эсхатология. Это пророчество о событиях скорого будущего (Отк. 1:2-3), центральным из которых должно стать второе пришествие Иисуса Христа (Отк. 1:7).

Эта книга всегда была самой сложной для толкования и самой запутанной из всех книг Нового Завета. Существует несколько разных подходов к ее истолкованию. Самый легкий поход к Откровению — следовать собственному преданию книги как истинному,

игнорируя другие точки зрения; но вдумчивые толкователи должны ознакомиться с разными вариантами толкования, чтобы их собственная позиция стала более аргументированной.

### *Содержание Откровения*

Так как эту книгу следует истолковывать как единое целое, мы должны сначала представить себе ее общее содержание. Приведенный ниже план основан на литературном построении книги, ритм которой задает выражение «в духе» (Отк. 1:10; 4:2; 17:3; 21:10).

Первое видение (Отк. 1:9 — 3:22) посвящено вознесенному Христу и Его посланиям к семи церквам. Христос представлен стоящим между семи светильников (Отк. 1:12 и далее), что символизирует Его надзор за жизнью церквей на земле. Послания к семи церквам (Отк. 2 — 3) — это семь обращений к реальным церквам Малой Азии. Поскольку в Малой Азии в то время существовали и другие церкви, эти семь, вероятно, были выбраны как представлявшие всю церковь. Эти обращения — послание Христа к Его церкви во все времена.

Второе видение (Отк. 4:1 — 16:21) — это небесный престол, на котором восседает Бог, держа в руках свиток за семью печатями (Отк. 4:1-11). Только «лев от колена Иудина», закланный Агнец Божий, может распечатать этот свиток. Далее следует три ряда из семи событий: снятие семи печатей (Отк. 5:1 — 8:1), звук семи труб (Отк. 8:2 — 9:21) и опустошение семи чаш (Отк. 15:1 — 16:21). Каждая печать, труба и чаша сопровождаются символическим описанием событий, происходящих на земле. Перед тем как прозвучат семь труб, мы встречаем упоминание о двух народах: сначала двенадцать тысяч представителей двенадцати колен Израиля, которым накладывается печать на чело (Отк. 7:3), чтобы они не пострадали от язв, вызываемых звуком трубы (Отк. 9:4). Второй народ — это множество искупленных, от всех земных народов (Отк. 7:9-17), которые «пришли от великой скорби» (Отк. 7:14).

Центральная тема этого второго видения — конфликт между Богом и сатаной, который изображается в мифологическом ключе, как большой красный дракон (Отк. 12:3-4). Этот дракон пытается уничтожить Мессию (Отк. 12:5), но терпит поражение в битве с Михаилом и ангелами (Отк. 12:7 и далее), после чего сосредоточивает свои усилия на уничтожении церкви на земле (Отк. 12:17). Для выполнения этой задачи дракон призывает двух зверей (Отк. 12:17 — 13:1; 13:11), которые хулят имя Божье (Отк. 13:6), отвращают сердца людей от Бога (Отк. 13:4,14) и преследуют церковь (Отк. 13:7,15). Этому зверю и его лжепророку (Отк. 19:20) будет позволено добиться своего, и они будут править всеми людьми (Отк. 13:7-8,16-17).

Третье видение (Отк. 17:1 — 21:8) связано с великой блудницей, Вавилоном (Отк. 17:1,5), великим городом, подчинившим себе всех царей земли (Отк. 17:18). Объявляется суд над Вавилоном и описы-

вается его осуждение (Отк. 18:1-24), после чего звучит хвалебный гимн (Отк. 19:1-5).

Далее, в третьем видении, описывается окончательная победа Бога над силами зла. Сначала звучит хвалебная песнь, славящая брак Агнца и Его Невесты (Отк. 19:6-10). Затем Христос покоряет мир и судит его (Отк. 19:11-16), уничтожив зверя и его лжепророка (Отк. 19:17-21). Это, в свою очередь, ведет к победе над драконом, который, однако, в отличие от зверя и лжепророка, будет уничтожен не сразу. Сначала он будет скован и брошен «в бездну» на тысячу лет (Отк. 20:1-3), а Христос со Своими святыми и мучениками, которые «оживли» (*ezēsan*), станет править землей (Отк. 20:4-6). Это получает название «первого воскресения» (Отк. 20:5). По окончании этого периода сатана (дракон) будет освобожден и снова обольстит народы, призвав их на битву против святых (Отк. 20:9). После этого сатана погибнет, вместе со зверем и лжепророком брошенный в огненное озеро (Отк. 20:10). Затем наступит второе воскресение и последний суд (Отк. 20:11-15), новые небеса и новая земля заменят старые (Отк. 21:1-8), и искупленные будут наслаждаться общением с Богом (Отк. 21:3-4).

Последнее видение — это небесный Иерусалим, Невеста, супруга Агнца (Отк. 21:9 — 22:5). Книга завершается эпилогом (Отк. 22:6-21), в котором автор призывает людей принять Божий дар жизни (Отк. 22:17).

### *Методология толкования*

1. *Толкование с точки зрения прошлого.* Большинство ученых-критиков предпочитают истолковывать Книгу Откровение как типичный образец жанра апокалиптической литературы, т.е. так же, как апокалипсис Еноха, Успение Моисея, 3 Ездры и Варуха.<sup>1952</sup> Апокалипсис — это «трактат для трудных времен». Такие произведения возникают в особо тяжелые моменты, когда процветает зло и верующие подвергаются гонениям. Божий народ не может понять проблеме зла в истории, а также почему они вынуждены подвергаться таким страданиям и преследованиям. Апокалипсисы написаны в ответ на эти вопросы, чтобы ободрить расстроенных людей. Да, Бог позволил силам зла править этим веком, но скоро Он вмешается, чтобы уничтожить зло и установить Царство Свое. Послание апокалиптиков обращено к их современникам и никоим образом не содержит пророчеств о будущем, только псевдопророчества, принадлежащие истории, которая переписана под видом пророчества.<sup>1953</sup> Все указа-

<sup>1952</sup> M. Stuart, *A Commentary on the Apocalypse*, 2 vols. (1845); F. C. Porter, *The Messages of the Apocalyptic Writers* (1905); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (1947).

<sup>1953</sup> G. E. Ladd, «Apocalyptic, Apocalypse», in *Baker's Dictionary of Theology*, ed. E. F. Harrison (1960), 50-54.

ния на исторические события и персонажей следует искать в историческом контексте самой книги.

Это толкование предполагает, что Откровение было создано церковью перед угрозой гонений со стороны Рима, возможно, в провинции Азия, где процветало поклонение императору. Таким образом, зверь — это римский император, а лжепророк — культ поклонения императору. Автор уверяет христиан, что, хотя им предстоит стать мучениками, Христос вскоре вернется, уничтожит Рим и установит Свое Царство на земле.<sup>1954</sup>

В таком подходе есть доля истины, потому что, конечно же, Откровение было обращено к поколению современников. Но для сторонников такого толкования Откровение — не более пророчество в строгом понимании слова, чем другой апокалипсис того периода, 3 Ездры. Однако между Откровением и иудейскими апокалипсисами есть существенная разница,<sup>1955</sup> и самое важное отличие — ощущение *Heilsgeschichte*, или истории искупления, которое отсутствует в иудейской апокалиптике. Вот почему мы вынуждены признать, что хотя в Откровении и присутствует отражение событий того времени, сложный символизм иудейской апокалиптической литературы был использован автором для пророческого предсказания о свершении искупительного замысла Бога.<sup>1956</sup>

**2. Исторический метод.** Этот метод, который очень любили реформаторы, рассматривает Откровение как пророчество об истории церкви. В истории церкви сторонники такого подхода отыскивали конкретные события, народы или персонажей, соответствующих символике печатей, труб, чаш и т.п. Наиболее распространено отождествление зверя и лжепророка с папством в его политическом и религиозном аспектах. Этот метод может использоваться миллениариями (И. Ньютон, И. А. Бенгель, Г. Олфорд), амиллениариями (Лютер, Э. В. Хенгстенберг) или постмиллениариями (Д. Браун). Основная трудность в связи с этим подходом — отсутствие единого мнения по поводу того, какие же именно исторические события отражены в Откровении.

**3. Символический, или идеалистический метод.** Один из наиболее привлекательных методов толкования — рассматривать Откро-

<sup>1954</sup>См. Н. С. Kee and F. M. Young, *Understanding the NT* (1957), 335-37, 453-62. Большинство современных критических комментариев написаны с этой точки зрения. См.: R. H. Charles (*ICC*); J. Moffatt (*Expositor's Greek Testament*); J. T. Beckwith; C. A. Scott (*Century Bible*); A. S. Peake; H. B. Swete; M. Rist (*IB*).

<sup>1955</sup>G. E. Ladd, «The Revelation and Jewish Apocalyptic», *EQ* 29 (1957), 94-100.

<sup>1956</sup>Некоторые толкователи постарались приспособить вышеуказанное толкование к консервативному подходу. См.: A. Pieters, *Studies in the Revelation of St. John* (1943, 1954); R. Summers, *Worthy Is the Lamb* (1951). Лучший пример подобной попытки — G. R. Beasley-Murray in *The New Bible Commentary*, ed. F. Davidson (1953), где данный метод сочетается с футуристическим. См. также: L. Morris, *Revelation* (1969); G. E. Ladd, *Revelation* (1972).



вание как символическое описание воздействия духовных сил на мир. Эта книга призвана уверить страдающих святых в том, что Бога ждет триумф, без указания на конкретные события, в прошлом или в будущем. Ведущий представитель этого подхода — Уильям Миллиган. Проблема здесь в том, что в жанре апокалиптической литературы символика всегда использовалась для описания исторических событий; и нам следовало бы ожидать, что хотя бы в этом Апокалипсис окажется похожим на другие подобные произведения.

4. *Крайне футуристическое толкование: диспенсационализм.*<sup>1957</sup> Во многих американских евангельских церквях глубоко укоренился диспенсационалистский подход, согласно которому в Откровении отражены два разных Божьих замысла, один из которых касается Израиля, а другой — церкви. Все печати, трубы и чаши относятся к периоду великой скорби; это — «бедственное время для Иакова» (Иер. 30:7), в том смысле, что бедствия относятся к Израилю, но не к церкви. В Отк. 2 — 3 говорится о церкви на земле, но потом во всей книге ни разу не встречается слово «церковь», вплоть до Отк. 22:16. Считается, что двадцать четыре старца вокруг Божьего престола — это и есть церковь, восхищенная и вознагражденная (Отк. 4:4). Поэтому восхищение церкви должно произойти в Отк. 4:1; а народ Божий на земле — это иудеи, по двенадцать тысяч человек из каждого колена (Отк. 7:1-8), они провозглашают Благою Весть о Царстве в период великой скорби и обращают в веру большое количество язычников (Отк. 7:9-17). Зверь — это глава Римской империи, которая будет восстановлена в последние времена.<sup>1958</sup> Пророчество в Дан. 9:27 следует соотносить с главой восстановленной империи. Последние семь лет периода начнутся с заключения завета между зверем (антихристом) и Израилем,<sup>1959</sup> через три с половиной года зверь нарушит данное слово и будет преследовать иудеев. Конфликт Откровения — это конфликт между антихристом и Израилем, а не между антихристом и церковью. Таким образом, Отк. 4 — 19 относится к периоду великой скорби, только Отк. 2 — 3 — к церкви и церковному периоду. Обычно семь упомянутых церквей рассматриваются как семь последовательных периодов истории церкви, последний из которых будет отмечен отступничеством и духовным равнодушием.<sup>1960</sup> Однако не все современные богословы-диспенсационалисты придерживаются этого мнения.<sup>1961</sup>

<sup>1957</sup> Один из комментариев, в котором защищается эта точка зрения, принадлежит Дж. Уэлворду (1966).

<sup>1958</sup> J.D. Pentecost, *Things to Come* (1958), ch. 19.

<sup>1959</sup> *Ibid.*, 295.

<sup>1960</sup> *The Scofield Reference Bible*, 1331ff.; J.D. Pentecost, *Things to Come*, 152.

<sup>1961</sup> См.: A.J. McClain, *The Greatness of the Kingdom* (1959), 419; C.C. Ryrie, *Biblical Theology of the NT* (1959), 335.

5. *Умеренно футуристическое мнение.*<sup>1962</sup> В Откровении описывается свершение искупительного замысла Бога, предполагающего как спасение, так и суд. Одна из основных проблем, связанных с толкованием книги, — соотношение между печатями, трубами и чашами. В решении этой проблемы может таиться ключ к толкованию всей книги. Иоанн видит в руках Бога книгу в форме свитка, запечатанного семью печатями. Единственный, кто способен снять эти печати и открыть книгу, — лев из колена Иудина, закланного Агнца. Это основной мотив, связанный с книгой. Лев-победитель, Который один способен открыть нам тайный замысел Бога, — Иисус, умерший на кресте.

Эта небольшая книга выглядит как древнее завещание, которое обычно запечатывали печатями семи свидетелей. Она содержит Божье наследие для Его народа, которое было даровано людям благодаря смерти Его Сына.<sup>1963</sup> Наследие святых — Царство Божье, но благословения Царства Божьего не могут быть переданы им в полной мере, пока не будет уничтожено зло. Фактически, само уничтожение сил зла — одно из благословений царского правления Бога. Вот две темы Откровения: суд над злом и пришествие Царства.

Печати снимаются постепенно, одна за другой, но к содержанию книги нас это не приближает. Оно будет открыто только тогда, когда падет последняя печать. Однако со снятием каждой печати что-нибудь происходит. После снятия первой печати весь мир покорен; после снятия второй начинается война, за которой следуют голод, смерть и мученичество. Снятие шестой печати ведет к завершению этого века и началу великого дня Господа, с которым приходит гнев Агнца (Отк. 6:16-17). Это означает, что события, сопровождающие снятие печатей, — это еще не сам конец, но то, что к нему ведет. Такая же последовательность прослеживается в Мф. 24, где войны, голод и другие несчастья — только «начало болезней» (Мф. 24:8), а не сама великая скорбь. Образ всадника на белом коне имеет параллели в Мф. 24:14 и знаменует победу Благой Вести над миром. Многие комментаторы считают, что четыре всадника должны быть родственными по природе, следовательно, всадник на белом коне символизирует какую-то из сил зла. Однако при этом не упоминается никаких скорбных событий, а белый цвет в Откровении всегда ассоциируется со Христом и Его духовной победой.<sup>1964</sup> То, что проповедь Благой Вести здесь связана со скорбями, не более странно, чем в Мф. 24:1-14. Мы не можем выдвинуть обоснованного возражения против того, что проповедь Благой Вести в этом мире никогда не будет эффективной.<sup>1965</sup> Да, весь мир не будет обращен, но Евангелие будет одержи-

<sup>1962</sup> H. Lilje, *The Last Book of the Bible* (1955); L. Morris, *The Revelation of St. John*; G. E. Ladd, *The Revelation of St. John*.

<sup>1963</sup> Эта идея присутствует также в Евр. 9.

<sup>1964</sup> См. Отк. 1:14; 2:17; 3:4-5,18; 4:4; 6:11; 9:7,13; 14:14; 19:11,14; 20:11.

вать победы. И меч (Евр. 4:12; Отк. 2:12), и плуг (Ис. 49:2-3) — символы Божьих деяний среди людей.<sup>1966</sup> За снятием пяти печатей следуют деяния, с помощью которых Бог приводит суд и спасение к реализации: это проповедь Благой Вести и ужасы войны, смерть, голод и мученичество. Все это предвосхищает спасение и суд, которые содержатся в запечатанной книге.

Снятие шестой печати знаменует начало конца; но после снятия седьмой, когда книга наконец открывается и ее содержание становится явным, ничего не происходит (Отк. 8:1). Никаких несчастий. В соответствии с гибким апокалиптическим символизмом, больше об этой книге нам ничего не говорится, ее содержание нигде явно не упоминается, и отсутствие конкретного содержания у седьмой печати заставляет предположить, что все последующее, начиная от семи труб, составляет содержание книги. Теперь события суда и искупления по-настоящему начинаются.

Мы можем прийти к выводу, что умеренно футуристическое толкование воспринимает семь посланий к семи историческим церквям как послания к церкви вообще. Печати символизируют силы, действующие в истории, с помощью которых Бог выполняет задачи суда и искупления, подводя Свой замысел к свершению. События, которые начинаются в Отк. 7, принадлежат к будущему и знаменуют окончательное исполнение Божьего замысла в истории.

Мы не можем здесь рассматривать все богословие этой книги и сформулируем только три ее основные мысли.

### *Проблема зла*

В Откровении предсказан краткий период, когда в истории, в последние времена, будет править зло. Подобно Мф. 24:15 и далее и 2 Фес. 2:3 и далее, здесь описывается некий злой персонаж, наделенный сатанинскими вдохновением и силой, который будет открыто оскорблять Бога, требуя, чтобы люди поклонялись ему. Он будет успешно вести войну против церкви и, с Божьего позволения, воцарится над всем миром (Отк. 13:1-10). Ему будет помогать лжепророк, который извратит религию, чтобы люди поклонялись зверю. Лжепророк сумеет сосредоточить в своих руках бразды правления религией и экономикой, чтобы контролировать весь общественный строй в интересах зверя (Отк. 13:11-18). Это будет сатанинское государство, которое будет требовать поклонения от своих подданных. Эта цивилизация отступников названа Вавилоном, великой блудницей, которая оболъщает земных царей своей материалистической и безбожной

<sup>1965</sup> J.A. Seiss, *The Apocalypse* (1913), 1:310.

<sup>1966</sup> Это толкование поддерживают: T. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes* (1926), 2:352f.; H. Alford, *The Greek Testament* (1877), 4:613f.; J. Schneider, *Die Offenbarung Jesu Christi* (1942), 56f.

роскошью (Отк. 17 — 18), поэтому они отворачиваются от Христа (Отк. 17:12-14) ради поклонения зверю.

В течение краткого периода времени<sup>1967</sup> верующие подвергнутся ужасным гонениям. Им придется выбирать: либо отречение от Христа, либо смерть. Множество людей всех стран и народов станет мучениками, потому что сохранит верность Агнцу (Отк. 7:9-17). Фактически, мученичество будет их победой. Иоанн видит, как «победившие зверя и образ его» стоят на стеклянном море перед престолом Божьим и поют песнь победы (Отк. 15:1-4). В те дни, когда будет решаться вечная судьба людей, мученичество окажется победой.

Однако эта борьба между зверем и Агнцем за души людей не нова, и ненависть сатаны к церкви проявляется не только в последние времена. Видение в Отк. 12, в котором описываются последние ужасные гонения, — одно из наиболее важных видений книги. Иоанн видит силы, которые действуют в духовном мире, за событиями человеческой истории. Церковь изображается как жена, облеченная славой (Отк. 12:1). Это не историческая церковь на земле, но идеальная церковь на небесах. Как таковую ее нельзя непосредственно отождествить ни с Израилем, ни с церковью, но и то, и другое она подразумевает. Как небесный, идеальный народ Божий, она рождает Мессию (Отк. 12:2,5) и эмпирическую церковь истории (Отк. 12:17). Идея идеального небесного народа Божьего встречается не только у Иоанна. О небесном Иерусалиме, матери всех верующих на земле, говорит Павел (Гал. 4:26; см. также Евр. 12:22). Более того, последнее видение Откровения — это видение небесного Иерусалима, спускающегося на землю; это — Невеста Христова, жена Агнца, народ Божий (Отк. 21:9-10). Попытки красного дракона (сатаны) уничтожить женщину — яркое и образное описание длительной битвы между сатаной и народом Божьим.

Попытки сатаны уничтожить Мессию не увенчиваются успехом (Отк. 12:4-5). Он сам лишается своей власти в результате духовного конфликта, который изображен как сражение между драконом и Михаилом. Язык этого описания победы над сатаной (Отк. 12:10-12) предполагает, что мы должны истолковывать ее не как эсхатологическое событие, но как победу, одержанную Христом над сатанинским злом. Сам Иисус однажды сказал: «Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию» (Лк. 10:18), и при этом Он символически описывал поражение, которое потерпел сатана из-за Его присутствия среди людей, из-за того, что Он принес людям силы Царства (Лк. 10:17; Мф. 12:28-29). Из-за этого поражения дракон в ярости и еще более рьяно старается погубить женщину.

<sup>1967</sup> Число три с половиной (Отк. 11:2; 12:6,14; 13:5), вероятно, представляет собой символическое обозначение очень короткого периода времени.

В этом видении показана неутолимая ненависть сатаны к Божьему народу, которая проявляется в истории. Вот что значат слова Иоанна о том, что дракон отправился сражаться с «прочими от семени ее» (Отк. 12:17), церковь на земле. Небесный конфликт между драконом и женщиной объясняет, почему на протяжении всей своей истории церковь сталкивается со злом (Отк. 12:11), сначала от римской империи, в конце, в самом ярком эсхатологическом проявлении, от антихриста. Именно дракон становится<sup>1968</sup> на морском берегу, чтобы вызвать из моря зверя, предпринимая последнюю попытку уничтожить Божий народ. Зверь, окончательное воплощение сатанинского зла, составлен из четырех зверей Дан. 7 (Отк. 13:2). Это означает, что гонения в последние времена будут явлены в потоке истории. Вот почему в последние времена уникальна только глубина скорби; Иисус говорил о том же самом зле (Мф. 24:21-22). Те современные евангелисты, которые боятся страданий периода великой скорби, забыли библейское учение о том, что церковь по своему характеру всегда была церковью мучеников (Деян. 14:22). Подлинная победа состоит в том, чтобы преодолеть зверя, сохранив верность Христу до самой смерти (Отк. 15:2).

### *Божий гнев*

В Откровении рассказывается о том, чего нет больше нигде в Библии: период великой скорби будет также временем, когда Бог начнет предварительный суд над людьми. Таково значение семи труб и семи чаш. Это символическое изображение кар или несчастий, которые Бог изольет на нас в этот последний критический час битвы между Агнцем и драконом. Мы не можем сказать, какой будет эта кара. Это предвосхищение гнева Божьего (Отк. 16:1), который проявится во всей полноте с возвращением Христа.

Стоит отметить три момента. Во-первых, кара постигнет тех, кто отмечен печатью зверя и поклоняется его образу (Отк. 16:2). В последний страшный час людям придется принять либо одну сторону, либо другую. Последователей Агнца ждет мученичество, но тех, кто покорится зверю, ждет Божий гнев.

Во-вторых, язвы посылаются людям из милосердия. Они призваны побудить людей преклонить колени и покаяться, пока не поздно. Очевидно, что именно об этой милосердной задаче Божьего суда идет речь в Отк. 9:20; 16:9,11, где указано, что, хотя Божья длань и упала на них в гневе, они не покаялись и не прославили Бога. Даже ужасный Божий гнев в эти последние страшные месяцы перед началом нового века — милостивое деяние.

<sup>1968</sup> *Estathē*, «он был поставлен», лучшее чтение Отк. 13:1, как в Papyrus 47, Sinaiticus и Alexandrinus.

В-третьих, существуют запечатленные, которые неуязвимы для Божьего гнева и не пострадают от него. Непосредственно перед тем, как прозвучат трубы, Иисус положит печати на тех людей, которые обозначены как по двенадцать тысяч от каждого из двенадцати колен Израиля (Отк. 7:1-8). Запечатленные защищены от кары, которую Бог низвергнет на зверя и его последователей (Отк. 7:3; 9:4). Печать Бога или печать зверя — вот как будут отличаться друг от друга люди в эти последние времена, вот что покажет, на чьей они стороне — Бога или сатаны.

В том, что на кого-то будут поставлены печати, многие комментаторы усматривают окончательное спасение Израиля, которое предсказывал Павел в Рим. 11 (см. также Мф. 10:23; 23:39). Так может показаться, если бы не одно но: эти двенадцать колен не могут быть Израилем в буквальном смысле, потому что это не двенадцать колен ветхозаветного Израиля. Перечисленные племена не упоминаются больше нигде в Библии. Есть три момента, которые делают отождествление этих запечатленных с Израилем в буквальном смысле трудным, если не невозможным. В первую очередь упоминается Иуда, т. е. ветхозаветный порядок перечисления колен нарушен. Дан, без каких-либо объяснений, не упоминается.<sup>1969</sup> Более того, вместо Ефрема поставлен Иосиф. Из этого следует, что Иоанн сознательно допускает неточности в перечне, чтобы было ясно: Израиль, о котором идет речь, — не Израиль в буквальном понимании.

То, что Иоанн имеет в виду духовный Израиль, видно и из других мест. Дважды он упоминает о тех, кто «говорят о себе, что они Иудеи, а они не таковы, но — сборище сатанинское» (Отк. 2:9; 3:9). Под этим Иоанн подразумевает, что есть иудеи по национальности, которые духовно не являются иудеями, но следуют за сатаной. Подлинный иудей, таким образом, — не тот, кто иудей по национальности или религиозной принадлежности, но тот, кто признает Христа и церковь как подлинный Божий народ. Псевдоиудеи отказываются это делать.

Имея это в виду, мы можем воспринимать двенадцать колен из Отк. 7 как подлинный Израиль, Божьих избранных, будь они иудеи или обращенные язычники. Нам кажется, что такова причина сознательных неточностей в перечислении двенадцати колен. Здесь имеется в виду истинный Израиль, т. е. не Израиль в буквальном понимании, а церковь. На рубеже последних времен Божий народ будет запечатлен, чтобы не пострадать от гнева, который будет излит на зверя и его последователей. Иоанн здесь, конечно, вспоминает об отметах крови, которые должны были сделать израильтяне на

<sup>1969</sup> Обратите внимание, что в видении Иезекииля о Царстве Дан упомянут первым (Иез. 48:1).

дверных косяках в Египте, чтобы ангел смерти миновал их. Эти люди будут жить в период великой скорби, но гнев Божий минует их.

Две группы людей, упомянутые в Отк. 7, — это тот же Божий народ, увиденный с двух разных точек зрения. С точки зрения Бога, это идеальное количество людей: по двенадцати тысяч от двенадцати колен. Божий народ будет укомплектован и сохранится во времена гнева. С человеческой же точки зрения, церковь — бесчисленное количество людей, представителей всех народов, которые пострадают за Христа, но выйдут из периода великой скорби победителями и предстанут перед Божиим престолом как победители, омывшие свои одежды кровью Агнца (Отк. 7:14).

### *Пришествие Царства*

Пришествие Царства Божьего изображается двумя красками: как уничтожение зла и благословения вечной жизни. Уничтожение зла происходит в несколько этапов. Второе пришествие Христа, описанное в Отк. 19:11-16, прежде всего происходит для уничтожения зла. Его пришествие изображено как военный поход. Он едет верхом на боевом коне, Его одежда обагрена кровью. Его сопровождает небесное воинство, очевидно, ангелы; но они не участвуют в битве. Единственное Его оружие — острый меч Его уст, Его Слово. Это на самом деле не завоевание. Он сражается с силами зла силою слова. Он произнесет это слово, и победа будет за Ним.

Сначала Он сразит зверя, лжепророка и их последователей (Отк. 19:17-21). Эта победа описывается как кровопролитие, но очевидно, что описание символично. В этой битве сатанинские силы не погибнут, но будут свергнуты в огненное озеро.

Теперь наше внимание переключается на дракона — вдохновителя зверя. Победитель, как это ни странно, исчезает со сцены, и на Его месте появляется ангел, который спускается с небес для сражения с драконом. Нам следовало бы ожидать, что и он будет брошен в огненное озеро, но его гибель отсрочена. Сначала дракона сковывают и заключают на тысячу лет «в бездну». Только по истечении тысячи лет он снова оказывается на свободе, и ему снова позволено подстрекать людей к бунту против Христа и святых, после чего он окончательно гибнет. Только тогда дракон, он же дьявол, будет брошен в огненное озеро вместе со зверем и лжепророком.

Позитивная часть пришествия Божьего Царства тоже состоит из четырех этапов, а не является единым великим событием. Сначала учреждается временное тысячелетнее царство, в котором воскресшие святые правят вместе со Христом (Отк. 20:4). Потом следует то, что мы называем вечным Царством, с новыми небесами и новой землей. Каждому из этих этапов установления Божьего Царства предшествует воскресение. Воскресение перед тысячелетним царством называется «первым воскресением» (Отк. 20:5). Воскресшие —

все святые Божьи, которые будут править вместе со Христом. Обещание о том, что святые будут править и судить остальных вместе со Христом, часто встречается в Писании (Дан. 7:9,22; Мф. 19:28; 1 Кор. 4:8; 6:2-3; 2 Тим. 2:12; Отк. 2:26,28; 3:12,21; 5:9-10). Вторая группа — это мученики, в особенности те, кто стал таковым в период великой скорби. «И увидел я... души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие». Эти люди выделены особо. Есть и третья группа верующих — «которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою». Это действительно третья группа, что отражено не во всех переводах, но явно видно из синтаксиса предложения на греческом языке. Эта третья группа — те, кто выжил в период великой скорби и жив в момент возвращения Христа. Обо всех этих трех группах говорится, что они «ожили» и правят вместе со Христом в тысячелетнем царстве. Если третья группа обозначает еще живых святых,<sup>1970</sup> то слово *ezēsan* предполагает как воскресение мертвых, так и восхищение живых, как в 1 Фес. 4:16 и далее и 1 Кор. 15:51 и далее.<sup>1971</sup>

Первое воскресение — частичное, потому что «прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет» (Отк. 20:5). «Второе воскресение», хоть оно так и не названо, происходит по окончании тысячелетнего периода (Отк. 20:11-15), когда все остальные мертвые воскресают, чтобы предстать перед судом. В связи с первым воскресением суд не упоминается, но теперь мертвые предстают перед великим престолом Божиим. Сюда относятся, вероятно, все неспасенные всех времен и народов, а также те, кто умер в период тысячелетнего царства.<sup>1972</sup> Людей будут судить на основании их дел и книги жизни. Судьба человека зависит от его поступков (Рим. 2:6-11) и его отношений с Иисусом.

Наиболее ожесточенные споры консервативные толкователи Откровения ведут по поводу тысячелетнего царства. Обычно это учение пытаются опровергнуть, отталкиваясь от экзегетики, а не от богословия. Богословие тысячелетнего царства в Откровении нигде не излагается. Зачем нужно это временное царство на земле, почему сразу не установить вечное Царство на новой земле? Часто в ответ на это говорят, что Откровение просто отражает апокалиптические представления современников, в духе иудаизма противопоставляя временные «дни Мессии» и окончательный «Век Грядущий».<sup>1973</sup> Какие бы исторические источники не скрывались за этим

<sup>1970</sup> W. H. Simcox, *The Revelation* (1893), 182f.; G. R. Beasley-Murray, in *The New Bible Commentary*, 1195; M. Rissi, *Zeit und Geschichte in der Offenbarung* (1952), 155.

<sup>1971</sup> G. R. Beasley-Murray, loc. cit. Мы не можем обсуждать здесь многочисленные попытки истолковать это первое воскресение. Разные точки зрения см. в нашей книге: *Crucial Questions about the Kingdom of God* (1952), ch. 7.

<sup>1972</sup> Поскольку смерть еще не уничтожена, в период тысячелетнего царства люди будут умирать (Отк. 20:13).

<sup>1973</sup> См. 3 Езд. 7:28 и далее, где Веку Грядущему предшествует временное четырехсот-



представлением, мы говорим о богословском значении Нового Завета. А в Новом Завете нигде не объясняется, зачем нужно временное царство, разве что смутно указывается, что оно зачем-то нужно для установления правления Христа (1 Кор. 15:24 и далее).

Идея временного царства как такового не должна вызывать у нас возражений, потому что в Новом Завете недвусмысленно говорится: мы уже живем во временном царстве Христа в период церкви. Христос уже вознесен как Господь (Флп. 2:9) и правит одесную Бога (Деян. 2:33-36; Евр. 1:3,13; 8:1; 10:12-13; 12:2). Он уже сидит на престоле как Царь (Отк. 3:21; 1 Кор. 15:24-26), дарит людям благословения Царства (Рим. 14:17) и вводит в Свое Царство людей (Кол. 1:13). Одним из объединяющих факторов в таком разностороннем богословии Нового Завета является противостояние между реализованной и футуристической эсхатологией.<sup>1974</sup> Если в настоящем веке два века реально пересекаются, так что мы уже в старом веке испытываем влияние сил Века Грядущего, в принципе мы не можем возражать против того, что Бог в Своем замысле искупления предусмотрел еще один век, в котором силы нового века и текущего века зла будут взаимодействовать еще активнее.

По сути дела, именно здесь мы обнаруживаем богословскую мотивацию такого царства. Христос сейчас правит как Господь и Царь, но Его правление скрыто, незримо и не признано миром. Слава, которая принадлежит Ему сейчас, известна только верующим. Что касается мира, то правление Христа только потенциально и не реализовано. Однако вопреки тому, что может показаться, он правит и «Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор. 15:25). Потом Его правление станет явным, в могуществе и славе, и все признают Его как Господа (Флп. 2:10-11).

Грядущий Век будет не временем правления Христа, но веком славы Отца. Когда правление Христа как Царя окончится и Он подчинит Себе все враждебные силы, Он передаст Царство Богу Отцу и Сам подчинится Ему, «да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:27 и далее). Если, таким образом, текущий век — это время скрытого правления и тайной славы Христа, а Век Грядущий будет временем всеобъемлющего правления Отца, то тысячелетнее царство будет веком явления славы Христа, во всем Его могуществе, которым сейчас Он обладает, не являя его открыто, и которое Он потом, в Веке Грядущем, передаст Отцу.<sup>1975</sup>

Идея временного правления Христа имеет и другое богословское значение. В этот период сатана будет скован и заключен «в бездну»

летнее царство. См.: S. Mowinckel, *He That Cometh* (1956), 326f.; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1955), 408-19.

<sup>1974</sup> См. G. E. Ladd, «Eschatology and the Unity of NT Theology», *ET* 68 (1957), 268-72.

<sup>1975</sup> G. E. Ladd, «The Revelation of Christ's Glory», *Christianity Today* (Sept. 1, 1958), 13-14.

(Отк. 20:2-3), так что не сможет обманывать народы. В конце этого небывало праведного периода сатана будет освобожден и снова станет обманывать людей (Отк. 20:8). Даже после тысячелетнего периода правления Христа человеческое сердце по-прежнему будет способно поддаться сатанинским козням.

В Слове Божьем много говорится о справедливости и праведности Божьего суда (Рим. 3:4; 2 Фес. 1:5-6; 2 Тим. 4:8; Отк. 16:5, 7; 19:2; 1 Пет. 2:23; см. в особенности Рим. 2:1-16). Более того, Бог будет стараться так обращаться с людьми в суде и праведности, что «загрязждаются всякие уста, и весь мир становится виновен пред Богом» (Рим. 3:19). Если Бог в Своей всевышней мудрости создаст в истории такой период, когда не будет зла, когда праведность воцарится так, как никогда не было, — если это будет период общественной, политической и экономической справедливости, когда люди будут жить в мире и процветании под правлением Христа, — если перед окончательным судом Бог дарует людям время, в которое их жизнь в обществе будет настолько совершенна, насколько это возможно, — и все равно, после такого периода справедливости сердца не рожденных свыше людей будут способны бунтовать против Бога, на последнем суде перед Божьим престолом действительно заградятся всякие уста и никакие оправдания не будут иметь веса, это будет отмщением славы и праведности Бога. Сегодня есть богословы, которые настаивают, что любящий Бог должен оправдать всех людей, что Бог не может быть праведным и справедливым, если погибнет хоть одна душа. Сама идея вечной кары кажется весьма непривлекательной современному человеку. Но мы вынуждены настаивать на необходимости Божьего суда, как и на необходимости проявлений Его безграничной любви. «Суровую Божию любовь» нельзя превращать в сентиментальность, потому что это ведет к легкомысленному отношению к греху. Тысячелетнее праведное правление — последнее испытание перед судом, именно тогда будет окончательно провозглашен Божий приговор, и Бог будет оправдан в Своих поступках, доказав Свою справедливость, когда будет вершить суд.<sup>1976</sup>

Окончательное состояние Божьего Царства — новые небеса и новая земля (Отк. 21:1 и далее). Это отражает богословие сотворения, которое прослеживается по всей Библии. Ветхозаветные пророки описывали Царство Божье как искупленную землю (Ис. 11:6-9; Иоиль 3:18; Ам. 9:13-15). Оно определяется как новые небеса и новая земля еще в Ветхом Завете (Ис. 65:17; 66:22). Однако картина нового порядка в Ветхом Завете еще далека от совершенства, потому что Исаия по-прежнему говорит о грехе и смерти на новой земле (Ис. 65:20). Но в упованиях этих уже присутствует глубокое богословское обоснование, хоть они и должны были получить объяснение в после-

<sup>1976</sup> Другие толкования Отк. 20 см. в: G. E. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom of God*, 135-83.

дующем откровении: человечество предназначено для жизни на земле. Люди — Божье творение, и Бог создал землю для того, чтобы они жили на ней. Вот почему как искупление людей требует телесного воскресения, так и искупление самого физического мироздания требует создания новой, более совершенной земли. Человечество никогда не перестанет быть Божиим творением. Новый Завет не опровергает этого богословия, хотя открывает больше, чем Ветхий Завет, показывая, что в своей новизне вечное Царство гораздо радикальнее, чем было явлено Богом пророкам. Иисус говорил о возрождении мира (Мф. 19:28), Павел упоминал искупление сотворенного мира (Рим. 8:20-21). Новая земля в Отк. 21 — последнее объяснение по поводу того, как будет происходить искупление. Как тело воскресения будет сильно отличаться от физического тела этого мира, так и новая земля искупления будет действительно новой.<sup>1977</sup>

Новая земля будет сценой, на которой свершится последний акт искупления: «Се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их» (Отк. 21:3). Этот момент — и то, что Бог будет Богом Своего народа, — центральный элемент Божьего завета с Его народом на протяжении всей истории. То, что Яхве будет Богом Своему народу, постоянный мотив заветов, заключенных с Авраамом (Быт. 17:7), Моисеем (Исх. 6:7; Вт. 29:13) и Давидом (2 Цар. 7:24 и далее), равно как и Нового Завета, который Бог обещал заключить в будущем Царстве (Иер. 31:1,33; Иез. 37:23; 36:28). Теперь наконец обетование завета в совершенстве исполнилось на новой земле Грядущего Века.

Центр новой земли — святой город, новый Иерусалим, названный Невестой Агнца, чудесно украшенный (Отк. 21:9-11). Описание города весьма символично. Его обитатели — искупленные периода Ветхого (Отк. 21:12) и Нового Заветов (Отк. 21:14). В городе не будет храма, потому что Бог и Его народ будут общаться непосредственно, без каких бы то ни было культов и обрядов (Отк. 21:22). Смерть и болезни будут уничтожены (Отк. 22:1-2). И самое важное — то, что включает в себя все остальные благословения нового порядка, — выражено словами: «И узрят лицо Его» (Отк. 22:4). Такова задача искупления. Никто никогда не видел Бога; только Божий Сын был посредником, с помощью Которого люди получали знание о Боге (Ин. 1:18). Когда искупительная миссия Христа завершится, искупленные смогут наслаждаться славой благословенного явления. Они увидят лицо Бога. Все остальное второстепенно по сравнению с этим величайшим из блаженств.

И так завершается Библия — описанием искупленного общества на новой земле, очищенной от зла, где Бог обитает среди Своего народа. Такова цель всей истории искупления. *Soli Deo gloria!*

<sup>1977</sup> Во 2 Пет. 3:12-13 новая земля возникает после того, как составляющие этого мира распадаются, а затем вновь соединяются в новое целое.

## 46. Приложение: единство и многообразие Нового Завета

Дэвид Уэнхем

**Литература:**<sup>1978</sup> W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (German original, 1934; augmented Eng. tr., Philadelphia, 1971); A. M. Hunter, *The Unity of the NT* (London, 1943); H. D. Betz, «Orthodoxy and Heresy in Primitive Christianity», *Jnt* 19 (1965), 299-311; J. M. Robinson and H. Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia, 1971); R. A. Kraft, «The Development of the Concept of Orthodoxy in Early Christianity», in *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ed. G. F. Hawthorne (Grand Rapids, 1975), 47-59; I. H. Marshall, «Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity», *Themelios* 2 (1976-77), 5-14; J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the NT* (1977; 2nd ed., London, 1990); O. Betz, «The Problem of Variety and Unity in the NT», *HorBT* 2 (1980), 3-14; D. A. Carson, «Unity and Diversity in the NT: The Possibility of Systematic Theology», in *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and J. D. Woodbridge (Grand Rapids, 1983), 65-95; H. Gloer, «Unity and Diversity in the NT: Anatomy of an Issue», *BTB* 13 (1983), 53-58; P. J. Achtemeier, *The Quest for Unity in the NT Church* (Philadelphia, 1987); A. J. M. Wedderburn (ed.), *Paul and Jesus* (Sheffield, 1989); J. Reumann, *Variety and Unity in NT Thought* (Oxford, 1991); C. C. Hill, *Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within the Earliest Church* (Minneapolis, 1991).

Присуще ли Новому Завету единство? Он состоит из двадцати семи книг, написанных в разное время для разных читателей, по крайней мере восемью разными авторами, и явно не обладает таким единством, каким бы обладала (или должна была бы обладать!) книга, написанная одним автором. Но христианские историки убеждены, что люди, авторы Библии, писали, вдохновляемые единым божественным Автором, в результате чего разные книги Ветхого и Нового Заветов по-разному представляют последовательное и богодухновенное послание. По традиции церковь утверждает, что ее верования соответствуют Писанию, иначе говоря, «ортодоксией», как это впоследствии было определено церковью, является учение Писания.

<sup>1978</sup> Эта библиография очень избирательна. Более подробный список литературы на данную тему см.: Dunn, *Unity and Diversity in the NT*.

Подобная убежденность в единстве и «ортодоксии» Писания обычно побуждала христиан в прошлом — и побуждает сейчас: 1) использовать Библию как собрание текстов-доказательств, обращаясь к разным местам Писания, чтобы обосновать учение или найти примеры; 2) разрешать видимые разногласия и противоречия внутри Библии, гармонизируя их, т.е. устанавливая, как объяснить видимые расхождения, и 3) истолковывать библейские отрывки в свете христианского учения, как мы его знаем.

Некоторые детали в истории церкви ставили под сомнение единство Писания. Во II веке Маркион был отлучен от церкви, потому что усматривал противоречие между Евангелием благодати, которое проповедовал Павел, и иудейской религией Ветхого Завета (а также значительной части Нового). В период Реформации Мартин Лютер поднимал вопросы по поводу Послания Иакова. Однако, хотя в данных и других случаях возникали проблемы каноничности богодухновенного Писания, мало кто сомневался в том, что богословие Библии в основном однородно.

Ситуация изменилась в последние лет двести с возникновением современного рационализма и библейского критицизма. (См. введение, с. 11-41, об истории богословия Нового Завета.) С богодухновенности Писания акценты сместились на его авторов. Библейские книги стали истолковывать с исторической точки зрения, так сказать — «как любую другую книгу». Таким образом, в Библии стали видеть не собрание вечных истин, а сборник произведений, написанных по конкретному поводу и в конкретных обстоятельствах. Библейские книги стали восприниматься как написанные простыми смертными, которые могут ошибаться; а значит, и сами эти сочинения не могли не содержать заблуждений и противоречий.

С окончанием эпохи Просвещения Библию уже не изучали как богодухновенное единое целое, воспринимая ее как собрание разрозненных материалов, имеющих много общего, но вместе с тем отмеченных значительными различиями.<sup>1979</sup> Согласно известной реконструкции раннехристианской истории XIX века, выполненной ученым из Тюбингена Ф.К. Бауром,<sup>1980</sup> «тезису» иудейского христианства (основным представителем которого был Петр и которое представлено в Новом Завете также трудами Матфея и Иакова) противостоял «антитезис» христианства эллинистического (представленного Марком). В XX веке наибольшим влиянием, вероятно, пользуется У.Бауэр, утверждающий в своей книге «Раннехристианская ортодоксия и

<sup>1979</sup> О различиях в Ветхом Завете см. в: John Goldingay, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament* (Grand Rapids, 1987).

<sup>1980</sup> F. C. Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie* (1864). Из недавних трудов о Бауре см.: H. Harris, *The Tübingen School: A Historical and Theological Investigation of the School of F. C. Baur* (Grand Rapids, 1990), с предисловием Э.Э. Эллиса.

ереси», что раннее христианство не было однородным движением и включало в себя несколько самостоятельных течений.

Хотя с тезисом Баура сейчас мало кто соглашается,<sup>1981</sup> идеи Баура и Бауэра о разногласиях и конфликтах в ранней церкви и Новом Завете весьма распространены. Так, Джеймс Данн, один из наиболее выдающихся британских исследователей Нового Завета, блестяще развил данную тему в своем труде «Единство и многообразие Нового Завета», придя к выводу, что «в I веке единой нормы христианства не было» и что «Новый Завет... свидетельствует о разногласиях и многообразии внутри христианства, существовавших по сути с самого начала» (373f.). Говоря о Новом Завете, Данн воздерживается от слова «противоречия», но уверенно утверждает, что новозаветные авторы могли сознательно опровергать идеи других новозаветных авторов.

Некоторые ученые усматривают такие существенные разночтения в книгах новозаветных авторов, что считают какое-либо согласование невозможным. Например, религия Павла считается принципиально иной, нежели религия Иисуса. Данн занял более осторожную позицию. Настаивая на явных разногласиях в Новом Завете, он утверждает, что центром веры везде является Иисус как воскресший Господь и что это объединяет разные и местами противоречивые книги Нового Завета. Он считает, что канон Писания определяет и центр, и окружность христианских верований, т. е. объясняет, из чего должно состоять мировоззрение христианина, одновременно показывая, насколько многообразной может быть подлинно христианская вера. Хотя все это многообразие христианских верований ограничено, Данн считает, что такой вещи, как «единая догма» или единое «богословие» Нового Завета, просто не существует. Нам следует скорее говорить о разных «богословиях» (о чем настоятельно напоминает критика редакций).

Этот неизбежный вывод означает, что в некоторых случаях с Писанием обращались неправомочно: 1) использовали стихи и отрывки Писания в качестве доказательств так, как будто Библия представляет собой однородное учение; 2) из-за неспособности оценить разночтения в Писании пытались добиться гармонизации библейских отрывков и идей; и 3) толковали библейские тексты в свете более поздней христианской ортодоксии, потому что так называемая христианская ортодоксия — это лишь одно из нескольких богословских течений, отраженных в Новом Завете, и ошибочно было бы применять более позднюю догму к более ранним текстам.<sup>1982</sup>

<sup>1981</sup> Однако см. M.D.Goulder, «Sophia in 1 Corinthians», *NTS* 37 (1991), 516-34.

<sup>1982</sup> Можно провести аналогию с иудаизмом новозаветного периода. Большинство ученых признает, что иудаизм во времена Иисуса был весьма разноплановым явлением, объединявшим фарисеев, ессеев и саддукеев, которые придерживались совершенно разных мнений по ряду вопросов, хотя суть веры была единой. После

Из вышесказанного нами о, так сказать, «традиционном» представлении по поводу единства и многообразия новозаветного богословия (с акцентом на единстве) и о «критическом» подходе (с акцентом, напротив, на разночтениях) видно, что данная проблема очень важна для христианских ученых и богословов. Умозаключения, к которым мы пришли, определяют наше толкование библейских текстов, наше понимание канона, наше представление об авторитете Писания, а также наш подход к современным разногласиям в церкви. Однако в этой заключительной главе мы не ставим задачей проанализировать все эти важные проблемы; мы просто собираемся показать, насколько оправданно мнение современных ученых о многообразии Нового Завета, на которое указывал Данн.<sup>1983</sup>

### **Единство и многообразие: новозаветные свидетельства**

Какие свидетельства в пользу единства и многообразия можно обнаружить в самом Новом Завете? В данном кратком очерке мы не можем исчерпывающе ответить на этот вопрос и затронем только некоторые моменты: 1) Мы рассмотрим проблему разногласий в ранней церкви. Какими были соперничавшие между собой варианты христианства? 2) Мы рассмотрим вопрос развития ранней церкви. Существовала ли статичная христианская ортодоксия, или же образец веры радикально изменялся? 3) Наконец, мы обратим внимание на проблему Павла и Иисуса и попытаемся выяснить, уважала ли ранняя церковь предание так, как впоследствии уважала догму. Рассмотрев три эти проблемы, мы кратко поговорим о центре и адекватности строения новозаветного богословия.

#### *Аргументы в пользу разногласий: соперничающие группировки внутри церкви?*

Данн и другие утверждают, что в новозаветном христианстве существовало несколько течений или «траекторий» (в терминологии Робинсона и Кестера).<sup>1984</sup> Существовало христианство с отчетливой иудейской окраской, в первую очередь в Иерусалиме; были эллинисты, которые часто тяготели к гностицизму; были апокалиптики, предсказывавшие близкий конец; и были, вероятно, кафолические

разгрома и падения Иерусалима в 70 г. по Р.Х. партия фарисеев и фарисейское толкование раннего иудаизма стали доминирующими; фарисейство превратилось в иудейскую ортодоксию. Историк, будь он иудей или христианин, обязательно должен понимать, что ортодоксии предшествовало религиозное многообразие, и не проецировать более позднюю ситуацию на более ранние тексты.

<sup>1983</sup> У всех в решении этой проблемы наблюдается предвзятость. Автор главы принадлежит к евангельской традиции и верит в богодухновенность Писания, но готов взглянуть на Новый Завет и с критической точки зрения.

<sup>1984</sup> J. M. Robinson and H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*.

христиане. Мы рассмотрим прежде всего тему «иудейского» и «эллинистического» христианства; сначала объясним, почему такие ученые, как Данн, утверждают, что между иудействующими и эллинистами существовали серьезные разногласия, а потом докажем, что единство было большим, чем считают многие.<sup>1985</sup>

Если верить Книге Деяний, то «иудейские» и «эллинистические» христиане уже достаточно рано пошли разными путями. Так, апостолы и говорящие по-арамейски христиане Иерусалима поклонялись в храмах и, по-видимому, соблюдали иудейские законы. Грекоязычные христиане, даже те из них, что некогда были иудеями, вскоре пошли другим путем. Согласно Деян. 6, между этими группами верующих возникли разногласия, связанные с ежедневным распределением пищи между членами церкви. В связи с этим было выбрано семь человек, и очень вероятно, что все они были руководителями грекоязычной церкви, по крайней мере если судить по их греческим именам.

То, что разногласия между христианами-иудеями и христианами-эллинистами были не только практического или культурного свойства, но и с богословскими проблемами, видно из речи Стефана в изложении Луки. Стефан без всякого энтузиазма относится к иерусалимскому храму, даже называет его *cheiropoiētos* (буквально — «рукотворный», Деян. 7:48; см. Евр. 9:11,24), — прилагательным, которое иудеи употребляли по отношению к языческим идолам (например, Ис. 31:7; 46:6; Дан. 5:4,23; 6:27). Столь резкое отношение Стефана к храму отличает его от апостолов и других христиан, которые, как нам кажется, хранили преданность храму, Стефан же навлек на себя яростные гонения со стороны иудейской иерархии. В Деяниях говорится, что христиане были вынуждены покинуть Иерусалим, — все, за исключением апостолов (Деян. 8:1). Почему апостолы остались, не объясняется, но мы предполагаем, что преследования коснулись именно эллинистов, а не говоривших по-арамейски христиан, которые относились к храму в русле традиционных представлений. Таким образом, мы видим, что между более консервативными хри-

<sup>1985</sup> Мы используем термины «иудейский» и «эллинистический» для удобства, но важно помнить, что пропасть между иудаизмом и эллинизмом была вовсе не так глубока, как считают некоторые ученые: иудаизм, даже в Иерусалиме и консервативных кругах, находился под влиянием эллинистической культуры и идей. См.: M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (London and Philadelphia, 1974). Важно также понимать, что все раннее христианство, в том числе и у Павла, было в значительной степени иудейским, хотя на практике это больше проявлялось в среде тех христиан, которых мы называем «еврейскими», чем в среде тех, которых мы называли «эллинистами».

По поводу эллинистов ранней церкви см. M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (London and Philadelphia, 1979, 71-126). С Хенгелем не соглашается (и весьма критически относится к достоверности Деяний) F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles* (Cambridge, 1986), 23-38.



стианами-иудеями и более радикальными христианами-эллинистами возникли богословские разногласия.

Споры между «иудеями» и «эллинистами» обострились, когда возникли проблемы с обращением язычников и необходимостью соблюдения закона Моисея. Не только в Деяниях, но и в посланиях Павла, в особенности к Галатам, отражены острые противоречия, связанные с этими вопросами: Павел теперь возглавляет группу радикалов-эллинистов и отрицает необходимость соблюдения иудейского закона даже для обращенных иудеев; Иаков же, брат Иисуса, становится вождем церкви в Иерусалиме, а многие из христиан-иудеев Иерусалима «ревностно» соблюдают иудейский закон (как делал фарисей Павел до обращения), выступая против либеральной позиции Павла (Деян. 21:18-26). Разногласия продолжают.

Признать, что в ранней церкви существовали подобные разногласия, не обязательно значит признать одновременно, что в учении Нового Завета прослеживаются несоответствия. А между тем они были выявлены: считается, что Евангелие от Матфея и Послание Иакова отражают консервативную точку зрения христиан-иудеев. Считается, что Иаков сознательно спорит с Павлом по поводу оправдания верой.<sup>1986</sup> Павел заявляет, что Авраам был оправдан верой, а не исполнением закона; Иаков с помощью тех же аргументов доказывает противоположное и настаивает на необходимости добрых дел (см. Гал. 3; Рим. 4; Иак. 2). Что касается Матфея, то он отстаивает неизменную ценность ветхозаветного закона (Мф. 5:17-20; 23:1-3), сознательно отказываясь повторять замечание Иисуса об «очищении всякой пищи», которое есть у Марка, — потому что не верит в это (см. Мк. 7:19; Мф. 15:9-10), а в Мф. 5:19, возможно, сознательно упрекает Павла, говоря о тех, кто не соблюдает ветхозаветный закон и будет «меньшим» в Царстве Небесном.<sup>1987</sup>

Тезису о принципиальных расхождениях между христианами-иудеями и христианами-эллинистами противоречит, по крайней мере на первый взгляд, свидетельство Книги Деяний. Автор Деяний описывает острые противоречия ранней церкви, но апостолы, Павел и Иаков — ведущие фигуры церкви, — изображены как сотрудничающие и достигавшие согласия по спорным вопросам (Деян. 15; 21). Итак, хотя Иаков с иерусалимской общиной и Павел со своей языческой миссией ставили акценты на разных моментах и решали разные проблемы, Лука утверждает, что разногласия преодолевались ими по мере возникновения.

Ученые считают, что Лука преуменьшает проблемы церкви: он описывал события прошлого, хотел подчеркнуть идею церковного

<sup>1986</sup> Это мнение очень осторожно высказано Данном: Dunn, *Unity and Diversity*, 235-66.

<sup>1987</sup> Такое мнение о Матфее см.: W.D. Davies and D.C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew* (ICC; Edinburgh, 1988), 1:497.

единства и умалчивал о разногласиях. Таким образом, он грешит против исторической точности, изображая Павла гораздо более терпимым по отношению к иудеям и иудействующим, чем он был на самом деле (например, Деян. 16:3; 21:20-26), и не придает должного значения средствам, собранным от языческих церквей, принесенным в Иерусалим Павлом, для которого это было очень важно (см. 1 Кор. 15; 2 Кор. 8 — 9; Рим. 15, а также ссылку в Деян. 24:17). Что касается сбора средств, считается, что Лука умалчивает об этой важной инициативе Павла, потому что иерусалимская церковь отвергла его. Лука не хочет нам рассказывать об этом постыдном эпизоде, в котором отсутствие взаимного признания и согласия проявилось наиболее резко.<sup>1988</sup>

### *Аргументы в пользу единства: согласие между группами*

Но нельзя считать, что автор Деяний заведомо скрывает историческую истину. Лука явно пристрастен в изложении исторических событий (как любой историк); однако то, что он умалчивает о сборе средств, может просто означать, что хоть для Павла в тех конкретных обстоятельствах это было и очень важно, Лука, когда он вспоминал об этом событии прошлого, счел его несущественным, в отличие от недавнего ареста Павла.

Что же касается портрета Павла в изображении Луки, то в целом он соответствует образу, который складывается на основании посланий. При сравнении Деян. 15 с Гал. 1 — 2 возникает ряд интересных проблем, связанных с хронологией,<sup>1989</sup> но что касается позиций основных участников споров о выполнении язычниками закона, картина и там и там одинаковая. В Галатам представлены самые разные позиции: Павел как крайне «левый» отстаивает свободу язычников; Варнава на стороне Павла, хоть и колеблется (обратите внимание на «даже Варнава» в Гал. 2:13); о Петре говорится так, словно он тоже поддерживает Павла, несмотря на непоследовательность; Иаков, крайне «правый» (Гал. 2:12), вместе с Петром и Иоанном признает право Павла на служение (Гал. 2:9); и еще есть другие консерваторы, настаивающие, что обращенные Павлом язычники должны подвергаться обрезанию.<sup>1990</sup> Картина такова:

<sup>1988</sup> По поводу отказа от сбора см.: Dunn, *Unity and Diversity*, 257; Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles*, 56. Об общих проблемах, связанных с Деяниями и Павлом, см.: P. Vielhauer, «On the Paulinism of Acts», in *Studies in Luke-Acts*, ed. L. E. Keck and J. L. Martyn (New York, 1966), 15-32. Это классическое описание теории о неправильном изложении Павла у Луки. Уотсон тоже скептически относится к сведениям Книги Деяний. См. также комментарий Е. Хаенчен, *The Acts of the Apostles* (Oxford and Philadelphia, 1971). По поводу истолкования Книги Деяний см. выше главу 24, а также W. W. Gasque, *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles* (2nd ed., Peabody, MA, 1989).

<sup>1989</sup> По поводу Деяний и Галатам см.: C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (Tübingen and Winona Lake, IN, 1990), esp. ch. 6-7.

<sup>1990</sup> Ученые ведут споры по поводу того, что именно случилось в Антиохии и почему

Павел	Варнава	Петр	Иаков	сторонники обрезания
радикал	поддержи- вающий	симпатизи- рующий	нейтральная позиция	противники Павла

Это вполне соответствует Деян. 15, где Павел и Варнава выступают за свободу, Петр их поддерживает, Иаков как председатель предлагает решение, благоприятное для Павла, а представители правого крыла желают, чтобы обращенные Павлом язычники были обрезаны.

Кроме того, в Деяниях и у Павла совпадает также описание расхождений между Павлом и Иерусалимом. В Деян. 21 Павел прибывает в Иерусалим и встречается с недоверием тамошних христиан и открытой враждебностью необращенных иудеев. Лука не скрывает возникших трений, и его описание точно соответствует изложенному в Рим. 15, где Павел говорит о будущем визите в Иерусалим и просит читателей молиться, «чтобы избавиться мне от неверующих в Иудее, и чтобы служение мое для Иерусалима было благоприятно святым» (Рим. 15:31).

Итак, образ Павла у Луки нельзя так просто сбрасывать со счетов. То, что разногласий между Павлом и Иерусалимом было куда меньше, чем считают некоторые критики, явствует не только из Деяний, но из посланий самого Павла. Мы уже упоминали Гал. 1 — 2, где Павел старается опровергнуть обвинения в том, что он «второсортный» апостол, и утверждает, что Благая Весть была ему дана не при посредничестве людей, но в откровении. Однако, настаивая на своей независимости от Иерусалима, Павел упоминает о своих посещениях города, в частности — о двухнедельной встрече с Петром и о беседах с иерусалимскими руководителями по поводу значимости его благовестия. Павел добивался признания своего благовестия, чтобы они с Варнавой были приняты в круг апостолов наравне с Петром, Иаковом и Иоанном. Павел говорит о своих оппонентах, которые проповедуют «другое Евангелие» — ложное, он же и иерусалимские «столпы» проповедуют подлинную Благую Весть — мы бы сказали, ортодоксальную.

Конечно, противоречия, связанные с религиозной обрядовостью, несомненно, были. Но представление о глубоком расколе между Павлом и Иерусалимом преувеличено. Сбор для святых Иерусалима, ради которого Павел приложил столько усилий, свидетельствовал о стремлении христиан-эллинистов к единству и общению с христианами-иудеями. Возможно, для Павла этот сбор был также признаком

Петр и Варнава отказались от своих убеждений (как это изображает Павел). См. помимо прочего: J. Barclay, *Obedying the Truth* (Edinburgh, 1988), 76-83.

последних времен, исполнением тех пророчеств Ветхого Завета, в которых говорится о прибытии в Иерусалим сокровища язычников (например, Ис. 60:5-6).<sup>1991</sup> Это не доказано; но с полной уверенностью можно сказать, что Павел признавал важность иерусалимской церкви и постоянно заботился о признании своей миссии как части миссии «кафолической» церкви.

Возможно, в том, что Павел Деяний более терпим, чем Павел посланий, есть зерно истины. Но это не обязательно ставит под сомнение достоверность Деяний: сам Павел утверждает, что, судя по посланиям, он кажется людям авторитарным и суровым, но в личном общении застенчив (2 Кор. 10:1,10).<sup>1992</sup> Да и в Посланиях Павел не всегда предстает перед нами как непримиримый радикал: он очень строг к тем, кто мешает нести Благую Весть язычникам; но даже в Галатам, самом резком из посланий, он утверждает, что «ничего не значит ни обрезание, ни необрезание» (Гал. 6:15), а в 1 Коринфянам явно высказывается в пользу терпимости: «Для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев... для чуждых закона — как чуждый закона» (1 Кор. 9:20-21). Павел считает такую гибкость принципиально важной, «чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9:22).<sup>1993</sup> Конечно, некоторым его иудейским оппонентам сама такая гибкость Павла казалась предательством. Но это показывает, что портрет Павла в Деяниях не так уж невероятен с исторической точки зрения и что предполагаемая пропасть между Павлом и другими церковными группировками не так глубока, как кому-то кажется.<sup>1994</sup>

Но как быть с противоречивыми течениями в писаниях Нового Завета? Опять же, все это весьма преувеличено. Действительно, на первый взгляд кажется, что Павел и Иаков спорят по поводу оправдания: Павел настаивает на вере, Иаков — на делах. (Об Иакове см. выше, с. 676 и далее.) Но есть три момента, показывающих, что такое поверхностное впечатление ошибочно:

1) Павел и Иаков рассматривают совершенно разные ситуации. Павел атакует сторонников «оправдания делами», защищая обращенных язычников от нападок иудеев или христиан-иудеев, которые требуют, чтобы те подверглись обрезанию и исполнили иудейский закон. Иаков выступает против «оправдания верой без дел», что не имеет никакого отношения ни иудеям, ни к язычникам. Он просто

<sup>1991</sup> J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (London and Atlanta, 1959), 303-5.

<sup>1992</sup> Я обязан этим наблюдением — а также многими другими мыслями, выраженными в этой главе, — членам Уиклиф-холла, Оксфорд.

<sup>1993</sup> Ф. Уотсон истолковывает данный текст как относящийся к разным этапам служения Павла (а не его миссионерской гибкости), что неоправданно; Павел вполне мог менять свой стиль служения, применяясь к обстоятельствам. См. F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles*, ch. 2.

<sup>1994</sup> Вообще о расколах в церкви см. C. C. Hill, *Hebrews and Hellenists* (Minneapolis, 1991).

говорит, что христиане, которые не испытывают любви и не занимаются благотворительностью, насмеваются над своей верой.

2) Возможно, некоторые из тех, кого критикует Иаков, восприняв учение Павла о свободе христиан, исказили его настолько, что Иакову потребовалось вмешаться. Что касается Павла и его посланий, вполне понятно, что Павел, как и Иаков, не одобрял злоупотребления христианской свободой и призывал жить согласно царскому закону любви. Даже в Галатах, где Павел выступает ярким защитником свободы христиан, он настаивает, что христиане должны жить в любви, исполнять закон, а тех, кто живет во грехе, ждет наказание (Гал. 5:13-14; 6:7-8).

3) Два акцента на спасении — через дар благодати у Павла и через деятельную веру у Иакова — соответствуют двум наиболее выдающимся аспектам учения Иисуса, записанного в евангелиях: с одной стороны, Он приветствовал грешников и рассказывал притчу о блудном сыне (Мф. 9:10-12; Лк. 15:11-32); с другой стороны, в Нагорной проповеди Он призывает к совершенству и предостерегает против поминания Господа без исполнения Его воли (Мф. 5:48; 7:21-23; Лк. 6:36,46). Присутствие обеих тем в учении Иисуса показывает, что для авторов евангелий они не были несовместимыми.

Это означает также, что, вероятно, «ортодоксия» ранней церкви определялась личностью и учением Иисуса, и как Павел, так и Иаков были Его преемниками.<sup>1995</sup> Ясно, что разные люди в разных обстоятельствах выделяли разные стороны учения Иисуса, и иногда это звучало противоречиво. Стефан в своей критике иерусалимского храма, вероятно, развивает высказывания Иисуса об упадке и разрушении храма и создании храма нового.<sup>1996</sup> Толкование Стефаном учения Иисуса не понравилось его братьям-христианам из Иерусалима, но оно могло претендовать на «ортодоксальность» в плане соответствия учению Иисуса и было принято церковью как таковое.

Что касается разногласий Матфея и Марка, связанных с исполнением иудейского закона, то сторонники этой позиции обычно основываются на весьма неопределенном прочтении Матфея. Стоит отметить следующие моменты:

1) Мнение, что Матфей отредактировал Евангелие от Марка так, чтобы не повторять слова Иисуса об очищении пищи, основано на спорном представлении, что Матфей при написании опирался на текст Марка. Возможно, он был знаком с Евангелием от Марка, но вполне мог основываться на другом независимом предании. Отрывок о чистоте и нечистоте это подтверждает (Мф. 15 и Мк. 7); может быть,

<sup>1995</sup> Dunn, *Jesus, Paul and the Law* (London and Louisville, 1990), esp. ch. 1-2, где о предании до Марка говорится как о связующем звене между Иисусом и Павлом.

<sup>1996</sup> Ср. Деян. 6:13 с Мк. 14:58; обратите внимание на использование прилагательного *cheiropoiētos* в Мк. 14:58. См. также Ин. 2:19 и рассказы об изгнании торговцев из храма в синоптических евангелиях.

у Матфея в данном случае отражена более ранняя форма учения Иисуса, чем у Марка, а Марк истолковал ее для языческих читателей, указывая на тему чистой и нечистой пищи.<sup>1997</sup>

2) Хотя у Матфея есть несколько текстов, предполагающих, что он категорически выступал за соблюдение христианами закона, другие фрагменты производят иное впечатление, в особенности Мф. 11:28-30 и Мф. 17:24-27. В первом случае Иисус призывает людей возложить на себя Его легкое иго. Во втором, в занятом эпизоде с храмовыми податями, Иисус говорит, что «сыны царства» свободны; т.е. используются характерные для Павла выражения. Если принимать во внимание эти тексты, вовсе не очевидно, что Матфей был таким строгим сторонником законничества.

Ключевой стих — важное христологическое высказывание в Мф. 5:17: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить». Ученые много спорили о значении этих слов, в особенности слова «исполнить». Вероятно, самая приемлемая точка зрения заключается в том, что все содержание Ветхого Завета («закон и пророки») ведут к Царству Небесному/Божьему, которое настало в Иисусе, принимая также во внимание ту высшую праведность, которую проявит Иисус в следующих стихах. Иисус никоим образом не отрицает Ветхого Завета; принеся Царство Божье, Он утверждает Ветхий Завет и идет еще дальше.<sup>1998</sup> Если Матфей имел в виду именно это, то ветхозаветный закон в чем-то оказывается превзойденным собственным учением Иисуса, и Матфей не такой уж строгий законник. В самом деле, здесь можно утверждать, что, как и в других вопросах, у Павла и Матфея много общего: Павел согласен с Матфеем в том, что Христос — «исполнение» закона, в вопросах важности любви, свободы и непричинения зла (Гал. 5:14; Рим. 13:10). Разногласия в Новом Завете не так уж велики, а единство больше, чем многим кажется.<sup>1999</sup>

Мы считаем полезным сделать и еще одно, последнее замечание по поводу Матфея. Некоторые ученые обнаружили разночтения и даже противоречия внутри самого евангелия на основании изучения «законнических» и «либеральных» фрагментов. Обратите внимание на

<sup>1997</sup> Это не значит, что данное высказывание у Матфея истолковано не так, как у Марка. Даже при такой формулировке ему трудно было бы избежать того же вывода, что и у Марка, хоть здесь он и менее отчетлив. Павел, возможно, опирался на то же самое предание в Рим. 14:14. См. M. Thompson, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12:1 — 15:13* (Sheffield, 1991), 185-99.

<sup>1998</sup> R. T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher* (Exeter, 1989), esp. 191-97.

<sup>1999</sup> У Мф. 5:18 есть параллель в Лк. 16:17. Считается, что в Лк. 16:16-18 выражена та же точка зрения, что приписывается Матфею: пришествие Царства в Иисусе означает конец века закона и пророков (Лк. 16:16); новый век, однако, означает не отмену закона (Лк. 16:17), а пришествие новой и высшей праведности (Лк. 16:18; ср. с Мф. 5:31-32). См. также: C. Blomberg, «The Law in Luke-Acts», *JSNNT* 22 (1984), 53-80.

Мф. 5:17-20. Считается, что Мф. 5:19, с его предостережением о том, что «кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном», отражает строгую, христианско-иудейскую точку зрения, которую сам Матфей переистолковывает и решительно отвергает, помещая в контекст других высказываний об Иисусе как «исполнении» закона и пророков и Его праведности, превышающей праведность книжников и фарисеев.<sup>2000</sup> Такое предположение возможно. Возможно также, что проязыческие и антиязыческие высказывания у Матфея отражают такое же противоречие (Мф. 10:5; 15:24; 28:18). Однако было бы слишком смело обвинять такого опытного автора, как Матфей, в явной непоследовательности, причем в соседних стихах. Современные ученые не должны недооценивать библейских авторов, таких как Матфей, или Павел (чьи высказывания о законе не менее запутанны, чем у Матфея), или кто-то еще, не понимая сложности и тонкости их идей. В любом случае, если такие авторы, как Матфей и Павел, позволяют себе в одной книге высказывать противоречивые на первый взгляд мнения, мы должны быть очень осторожны в выводах по поводу разногласий *между разными авторами* Нового Завета.

Мы не собираемся отрицать культурных, религиозных и даже богословских отличий между разными группировками новозаветных христиан. Нет сомнений, что несогласия, угрожавшие единству церкви, существовали.<sup>2001</sup> В то же время у последователей Иисуса было много общего.

### *Аргументы в пользу многообразия: эволюция идей*

Некоторые ученые считают, что в Новом Завете нет единого богословия не только из-за существования радикально отличающихся школ мысли в раннехристианской церкви, но также из-за заметной эволюции богословия, имевшей место в сам новозаветный период.

Например, считается, что развивалась христология, причем представление Иоанна об Иисусе как вечносущем Сыне Бога произошло из более раннего христианского образа Иисуса, которое было чуждо представлению Христа о Себе и представлению ранних христиан о Нем. Данн, Реймонд Браун и другие считают, что Сам Иисус осознавал Свои особые отношения с Богом как Сына и выражал их в обращении «Авва», но ранние христиане связывали идею божественности Иисуса с воскресением. Именно в воскресении Иисус был избран

<sup>2000</sup> J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel* (Rome, 1976), esp. 89-108.

<sup>2001</sup> Призывы Павла и других к единству христиан показывают, что такая опасность была. Отдельные разногласия в конечном итоге приводили к расколам (например, эбиониты в постапостольский период, но такое случилось и в новозаветный период, см. 1 Ин. 2:19).

или стал Сыном Божиим (см. Рим. 1:4: «открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, чрез воскресение [из] мертвых»).2002

Считается, что церковь не удовлетворилась этим мнением, и была разработана идея о том, что Иисус стал Сыном Божиим через усыновление через Святого Духа при крещении, — вот откуда начало евангельской истории с крещения Иисуса у Марка и в других ранних преданиях. Следующим этапом было представление о том, что Иисус стал Сыном Божиим в Духе еще раньше, при рождении, что отразилось в повествованиях о Его детстве у Матфея и Луки. И наконец, было выработано учение, ставшее ортодоксальным, — об Иисусе как вечном Божьем Сыне, описанное в Евангелии от Иоанна.<sup>2003</sup> То есть в сам новозаветный период происходило развитие богословия, оно не было однородным.<sup>2004</sup>

Не менее серьезную эволюцию, как считается, претерпела эсхатология. Принято полагать, что Иисус и ранние христиане ожидали скорого конца века сего: они ощущали, что новый век исполнения иудейских апокалиптических надежд уже наступает и Царство во всей полноте придет еще при жизни этого поколения. Это ожидание отражено в нескольких высказываниях Иисуса, например в Мк. 9:1: «Есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе» (см. также Мф. 10:23; Мк. 13:30). Считается также, что упоминание в ранних посланиях Павла, в особенности в 1 и 2 Фессалоникийцам, о беспокойном ожидании близкого конца и обусловленной этим тревогой по поводу уже умерших христиан вызваны собственным учением Павла о возвращении Господа (1 Фес. 1:10; 4:3-18; 2 Фес. 2:2). Павел старается успокоить своих взволнованных читателей, но, по-видимому, согласен с ними, что конец века сего настанет еще при жизни его и его современников (1 Фес. 4:17: «мы, оставшиеся в живых...»).

Ученые полагают, что со временем это нетерпеливое предвкушение близкого пришествия ослабевало. Так называемая «отсрочка парусии» — то, что Господь не возвращается так скоро, как ожидалось, — стала для церкви серьезной проблемой. Об этой проблеме явно говорится во 2 Петра; Данн называет аргументы 2 Пет. 3:8

<sup>2002</sup> См. также Деян. 2:36. Хотя Рим. 1:4 можно понимать и так, что Иисус стал Сыном Божиим при воскресении, альтернативное и предпочтительное толкование гласит: Павел говорит не об усыновлении Иисуса Богом, но о Его помазании как «Сына Божьего в силе» посредством воскресения.

<sup>2003</sup> Обратите внимание на следующий труд: Dunn, *Christology in the Making* (London and Philadelphia, 1980), где подробно развивается эта теория; также см.: R. Brown, *The Birth of the Messiah* (London and New York, 1977), 29-32.

<sup>2004</sup> Термин «эволюция» предполагает, что со временем новозаветная христология становилась все возвышеннее. Хотя некоторые ученые утверждают, что «высокая» христология возникла сравнительно поздно, христология Луки и пастырских посланий часто рассматривается как «падение» с достигнутых ранее «высот».



(«у Господа один день, как тысяча лет...») «явно неудовлетворительными», говоря, что они «подсекают на корню апокалиптическую эсхатологию».<sup>2005</sup> Не так явно о данной проблеме говорят и другие новозаветные авторы. Лука, например, цитирует эсхатологическую речь Иисуса (Лк. 21) так, чтобы сгладить впечатление, вызываемое рассказом Марка, — что предсказанное несчастье в Иерусалиме будет непосредственно предшествовать возвращению Господа; зато в Книге Деяний он очень мало упоминает о втором пришествии,<sup>2006</sup> Евангелие от Иоанна еще более радикально, сама идея возвращения Господа отодвигается на задний план и едва ли не заменяется идеей возвращения Иисуса к отдельным верующим в виде Святого Духа. У Павла возвращение Господа постепенно играет все меньшую и меньшую роль, и он начинает думать, что сам не доживет до парусии (например, Флп. 1:23). Ученые проследили соответствующие изменения в этических взглядах Павла, в частности в отношении к институту брака (например, в 1 Кор. 7), которое стало со временем гораздо более позитивным (например, Еф. 5).<sup>2007</sup>

С этим изменением эсхатологических ожиданий связано изменение отношения к миссии и служению церкви. Это переход от ограниченного понимания этой миссии Иисусом как относящейся только к иудеям (что отражено в Мф. 10:5; 15:24)<sup>2008</sup> к точке зрения, включающей сюда и язычников. Мк. 13:10, где Иисус говорит о проповеди Благой Вести язычникам, — «явный пример добавления толкователей в свете изменившейся перспективы, чего нам и следует ожидать от синоптического предания».<sup>2009</sup>

Произошел также переход от акцентированно харизматического образа жизни церкви, отраженного в посланиях Павла, таких как 1 Коринфянам, к структурированному учреждению, которое предполагают пастырские послания. Эта особенность пастырских посланий побудила многих ученых считать, что они написаны не самим Павлом: считается, что в пастырских посланиях присутствует «ранний кафолицизм» — с акцентом на организации, предании и невниманием к Духу и эсхатологии, что не характерно для Павла. Если Лука, который в Деяниях упоминает об избрании Павлом старейшин для каждой церкви (Деян. 14:23), по-видимому, изображает его так же,

<sup>2005</sup> Dunn, *Unity and Diversity*, 350.

<sup>2006</sup> Толкование эсхатологической речи у Марка, конечно, спорно, и некоторые ученые вообще отрицают, что пришествие Сына Человеческого в Мк. 13:26 — это указание на парусию. См., например, R. T. France, *Divine Government* (London, 1990), 78-80.

<sup>2007</sup> C. H. Dodd, «The Mind of Paul: Change and Development», *BJRL* 18 (1934), 69-110; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Oxford, 1964), 244-48.

<sup>2008</sup> Конечно, Матфей включает язычников в миссионерское поручение для церкви (Мф. 28:16-20), а Мф. 10:5 может рассматриваться как отражение доматфеевского предания, с которым евангелист был не согласен.

<sup>2009</sup> Dunn, *Unity and Diversity*, 320.

как пастырские послания, то это признак того же раннего кафолицизма; изображение жизни церкви у Луки неверно с исторической точки зрения, потому что назначение старейшин «противоречило бы представлению [Павла] о церкви как харизматическом обществе».<sup>2010</sup>

Опять же следует вывод, что в Новом Завете представлена не единая ортодоксия, но развивающийся комплекс идей и разные богословские течения, часто ведущие в противоположном направлении.

### *Аргументы в пользу единства: преемственность идей*

Но у нас не так много доказательств в пользу многообразия и не так мало — в пользу единства, как могло бы показаться. Что касается христологии, то очевидно: Иоанн гораздо больше внимания уделяет божественному происхождению Иисуса, чем авторы синоптических евангелий. Однако к этим наблюдениям следует добавить следующие:

1) Существуют веские доводы в пользу того, что Иисус считал Себя Сыном Бога. В частности, они основаны на необычном использовании Им обращения «Авва» (Мк. 14:36; см. также: Гал. 4:6; Рим. 8:15).

2) Существуют веские доводы в пользу того, что авторам синоптических евангелий было знакомо отношение к Иисусу, свойственное Иоанну. У Матфея и Луки, в частности, присутствует то, что называют «Иоанновым громом с ясного неба»: «Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11:27; Лк. 10:22). Такого рода места нечасто встречаются в синоптических евангелиях, но даже этого весьма важного утверждения — а есть и другие, не менее впечатляющие (например, Мк. 13:32), — достаточно, чтобы увидеть: пропасть между Евангелием от Иоанна и синоптическими евангелиями не так уж велика, как иногда считается.

3) Модель постепенного развития христологии опровергается не только высказыванием, предположительно почерпнутым из документа Q в Мф. 11:27 и в параллельном ему Лк. 10:22 (если датировать источник Q примерно 40-ми или 50-ми гг. по Р.Х.), но еще больше — посланиями Павла, потому что, несмотря на старания Данна убедить нас в обратном,<sup>2011</sup> существуют свидетельства в пользу того, что представление об Иисусе как вечно существовавшем Сыне Бога утвердилось еще тогда, когда писались самые ранние книги Нового Завета.<sup>2012</sup> Отсюда следует, что мы должны быть очень осторожны, объясняя умолчание какого-либо автора его незнанием той или иной идеи.

<sup>2010</sup>Dunn, *Unity and Diversity*, 355.

<sup>2011</sup>См. Dunn, *Christology in the Making*.

<sup>2012</sup>См., например, Флп. 2:5-11; Кол. 1:15-20; 2 Кор. 8:9. Опровержения толкований этих отрывков Данном см. в статьях: I. H. Marshall, R. T. France, and J. F. Balchin in H. H. Rowdon (ed.), *Christ the Lord* (Leicester, 1987).

Даже если не принимать традиционного мнения о том, что Марк и Лука были связаны с Павлом, — а у нас есть причины полагать, что существовали соответствующие предания,<sup>2013</sup> — свидетельства Павла делают вполне вероятным, что идея вечности Иисуса была знакома евангелистам.

4) Акцент на теме Иисуса как Сына Божьего у Иоанна, вероятно, является не столько богословским творчеством евангелиста, сколько отражением контекста, в котором писалось евангелие.<sup>2014</sup> Вполне вероятно, для его адресатов проблема природы Иисуса была животрепещущей, потому что христианам из церкви Иоанна задавали вопросы иудеи, последователи Иоанна Крестителя (см. Ин. 1:8-9)<sup>2015</sup> и приверженцы их собственного движения (см. 1 Ин. 2:19-23). Интересно сравнить христологические акценты Евангелия от Иоанна и христологические заявления Павла в Колоссянам (Кол. 1:14-20). Между ними можно отметить поразительное сходство, и вполне возможно, что Павел и Иоанн столкнулись со сходной ситуацией в одном и том же регионе Средиземноморья (Евангелие от Иоанна предположительно написано для жителей Ефеса, крупного города недалеко от Колосса).<sup>2016</sup>

Что касается проблем эсхатологии и «раннего кафолицизма», то вполне вероятно, что с течением времени перспективы изменились. Без сомнения, с годами представление Павла о том, доживет ли он до возвращения Иисуса, менялось, и такие вопросы, как организация церкви, к концу служения становились для него все важнее. Хотя, принимая во внимание, что члены ранней церкви сгорали от нетерпения в ожидании последних времен, нам легко преувеличить или слишком упростить идею ожидания Иисусом и Его первыми последователями скорого конца (как мы его понимаем). Иисус ждал, что какие-то события (например, разрушение Иерусалима) произойдут скоро, но, говоря о Своем возвращении, Он утверждает, что не знает сроков и предостерегает от домыслов на эту тему (Мк. 13:21-23,32, и параллельные). Он рассказывал также притчи, в которых говорилось о длительной задержке хозяина (например, Мф. 25:11-30) и миссии церкви, включающей благовестие язычникам (Мф. 24:14, пар. Мк. 13:10).

Тема задержки хозяина в притчах о слуге, талантах и девах часто воспринималась не как исходящая от Иисуса, но как придуманная ранней церковью, пытавшейся объяснить отсрочку Его парусии. Но

<sup>2013</sup> По поводу Марка см.: М. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (London and Philadelphia, 1985), 1-30. По поводу Луки — J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke, 1-9* (Garden City, NY, 1979), 35-59. Обо всех синоптических — J. W. Wenham, *Redating Matthew, Mark and Luke* (London, 1991).

<sup>2014</sup> По поводу Иоанна см. выше, глава 17.

<sup>2015</sup> R. Brown, *The Gospel according to John, I-XII* (Garden City, NY, 1966), lxvii-lxx.

<sup>2016</sup> Этими замечаниями я обязан преподобному Р. Портеру. Интересно, что автор Деяний упоминает о последователях Иоанна Крестителя в Ефесе (Деян. 19:1-7).

все эти притчи скорее указывают на неопределенность сроков возвращения Господа, чем на отсрочку. В самом деле, в притче о слуге говорится, что Господь может прийти *раньше*, чем Его будут ждать, поэтому рассчитывать на задержку опасно (Мф. 24:45-51).<sup>2017</sup> Содержание притчей не имеет иного контекста, кроме служения Иисуса, и существуют свидетельства (не говоря уже о том, что Матфей и Лука приписывают эти слова Иисусу!), предполагающие, что это — часть раннего, а не позднего христианского предания, так называемого документа Q, отраженная Павлом в 1 Фессалоникийцам.<sup>2018</sup>

Что же касается благовестия язычникам, то Данн уверен, что слова в Мк. 13:10 не принадлежат Иисусу. Однако, хотя в контексте Марка это высказывание выглядит не совсем уместно, вывод Данна нельзя считать бесспорным. Против этого говорит оригинальность формулировки этой идеи у Матфея, а также знакомство Павла с данным высказыванием (Мф. 24:14; Рим. 11:25).<sup>2019</sup> Кроме того, обращение язычников составляет часть ветхозаветного эсхатологического представления об Иисусе (например, Ис. 11:10 [цитируется в Рим. 15:12]; Ис. 49:6 и т. п.).

Что касается самого Павла, то он, без сомнений, надеялся на возвращение Господа. Это ожидание было одним из основных факторов, побуждавших его к служению, что отражено, например, в его учении о безбрачии в 1 Кор. 7 (1 Кор. 7:31); и торопился он в благовестии язычникам, скорее всего, для того, чтобы успеть завершить его к пришествию Иисуса.

Однако, признавая это, мы вовсе не говорим, что богословие Павла подверглось капитальному пересмотру, отразившемуся в его посланиях в Новом Завете. В 1 Фессалоникийцам, первом или втором из всех его посланий, он говорит о возвращении Господа так, словно уверен в Его пришествии при своей жизни, однако конкретных предсказаний он нигде не делает. Он может говорить о «нас, оставшихся в живых» (1 Фес. 4:17), но говорит также: «мы бодрствуем ли, или спим», мы с Ним (1 Фес. 5:10). Павел явно утверждает, что не знает сроков, сравнивая пришествие Господа с приходом тая ночью (1 Фес. 5:1-2). Скорее всего, он вторит притче Иисуса, и в общем его эсхатологическое учение в 1 и 2 Фессалоникийцам кажется в основном зависящим от учения Иисуса.<sup>2020</sup> Для нашего обсуждения единства и многообразия Нового Завета это достаточно важно, но скорее всего, Павел просто сочетал уверенность в близком наступлении конца с незнанием точных сроков его наступления, причем перед концом

<sup>2017</sup> Ср. с притчей о девах с ее предупреждением, что хозяин может опоздать.

<sup>2018</sup> D. Wenham, *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse* (Sheffield, 1984), 51-100, где доказывается, что Павел был знаком с эсхатологическими притчами.

<sup>2019</sup> Wenham, *Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*, 268-75. Возможно, «удерживающий» во 2 Фес. 2:7 имеет отношение к благовестию язычникам.

<sup>2020</sup> См. D. Wenham, *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*, 51-100.

должен был произойти еще ряд событий, в том числе обращение язычников.<sup>2021</sup>

Предположение, что Павел из-за изменения эсхатологической перспективы также радикально изменил свое мнение по поводу некоторых этических проблем, таких как брак, маловероятно; критики опять же чрезвычайно упрощенно понимают его мысли. Противопоставление отрицательного мнения о браке в 1 Кор. 7 и положительного — в Еф. 5 отражает досадное непонимание обстоятельств, в которых писались эти послания. В 1 Кор. 7 Павел говорит о ценности безбрачия, объясняя это нехваткой времени, но пишет он об этом коринфским христианам, сторонникам аскетизма в сексуальных вопросах, которые считали, что для мужчины лучше всего не прикасаться к женщинам, и выступали против брака и за развод. Павел, отвечая им, соглашается, что в безбрачии есть определенные преимущества, потому что человек освобождается для служения (он говорит это на основании собственного опыта), но решительно выступает против того, чтобы люди, не обладающие даром безбрачия, жили холостыми, и не считает брак и сексуальные отношения в браке злом (см. 1 Кор. 7:1-4,7 и т.д.). Иначе говоря, Павел не высказывает строго негативного отношения к браку, а скорее опровергает его.

Контекст написания Еф. 5 совсем другой. Павел говорит здесь об отношениях внутри семьи, а не о безбрачии. Здесь его положительное отношение к браку выступает на поверхность, но не стоит думать, что это противоречит положительному отношению к безбрачию, выраженному в 1 Коринфянам.

И в 1 Коринфянам (1 Кор. 6:16; 7:3), и в Ефесянам (Еф. 5:31) Павел основывает свое богословие брака на стихе из Книги Бытие о том, что муж и жена должны быть единой плотью (Быт. 2:24). Так что в обоих контекстах богословие Павла о браке по сути одинаково, причем вполне вероятно, что текст этот он использует под влиянием учения Иисуса. В 1 Коринфянам Павел явно прибегает к учению Иисуса о разводе, тоже, вероятно, связанном с понятием «единой плоти», а также с Его учением о холостых (Мф. 19:1-12).<sup>2022</sup> Если все так, то это достаточно важно для нашего понимания «ортодоксии» в ранней христианской церкви.

Наконец, что касается эволюции новозаветного представления о церкви: от харизматического общества — к упорядоченному учреждению.<sup>2023</sup> Мы допускаем, что стиль 1 Коринфянам, где Павел подчеркивает идею общего служения внутри Тела Христова и достаточно вольно описывает поклонение в Духе, весьма отличен от стиля

<sup>2021</sup> Вообще о проблеме скорого пришествия см.: R. Bauckham, «The Delay of the Parousia», *TB* 31 (1980), 3-36.

<sup>2022</sup> D. Wenham, «Paul's Use of the Jesus Tradition: Three Samples», in *Gospel Perspectives V* (Sheffield, 1984), 7-15.

<sup>2023</sup> См. выше, глава 38.

пастырских посланий, где идет речь о квалифицированных, избранных руководителях. По этому поводу стоит сделать четыре замечания:

1) Послания, написанные младшим братьям по вопросу организации церкви, неизбежно должны отличаться по стилю и содержанию от посланий к церковным общинам, в которых затрагиваются конкретные проблемы христианской веры и образа жизни христиан. Следует также ожидать, что письма к молодым и полным энтузиазма церквам будут отличаться от писем к сложившимся собраниям.

2) Идея, что организованные Павлом церкви вначале представляли собой демократические и харизматические общины, сомнительна. Деян. 14:23 свидетельствуют, что Павел и Варнава назначали старейшин возложением рук. Возможно, это анахронизм, но сведения Луки подтверждаются 1 Фес. 5:12, где Павел, в одном из самых ранних посланий, призывает фессалоникийцев «уважать трудящихся у вас, и предстоятелей ваших в Господе, и вразумляющих вас». Обычно считается, что Павел писал 1 Фессалоникийцам, находясь в Коринфе во время того самого миссионерского путешествия, о котором говорится в Деян. 14, т.е. вскоре после своего визита в Фессалонику. Поразительно, что в Фессалонике, где Павел столкнулся с мощной оппозицией, после его краткого визита уже были известны церковные руководители. Указание Деяний, что назначение таких руководителей было обычной практикой, кажется нам вполне правдоподобным (называли их «старейшинами» или нет).

Что касается самого Коринфа, то с самого начала казалось бы странным, если бы в Фессалонике были руководители церкви, а в Коринфе — нет. Более того, хотя в 1 Коринфянам старейшины явно не упоминаются,<sup>2024</sup> в послании присутствуют намеки на то, что признанные лидеры существовали. То, как Павел говорит в 1 Кор. 16:15-18 о Стефане и его домашних, сходно с его упоминанием о «предстоятелях» в 1 Фессалоникийцам. Перечень даров в 1 Кор. 12:28 включает в себя дары *kybernēsis* и *antilēmpsis*. *Kybernēsis* («управление») семантически сходно с известным греческим словом *episkopē*, «надзирать»; а *antilēmpsis* означает нечто вроде «помощи» и по значению сходно с *diakonia* («служение»). Итак, в 1 Коринфянам Павел говорит о дарах, которыми должны обладать руководители церкви, в других местах называемые *episkopoi* и *diakonoi*.<sup>2025</sup> Вполне может быть, что в Коринфе не было формально облеченного властью руководства и отдельные люди просто руководили как велел им Дух. Но

<sup>2024</sup> Возможно, Павел не говорит явно о руководителях церкви в Коринфе, потому что они конфликтовали между собой и власть их поэтому была шаткой.

<sup>2025</sup> С.К. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (London and San Francisco, 1968), 295, 296. В Деян. 20 «старейшины» (Деян. 20:17) описываются как обладающие обязанностями *episkopoi* в Деян. 20:28.

скорее всего, Павел и другие избирали людей так, как описывает Лука.

То, что такие руководители более явно не обозначены в посланиях Павла, скорее всего, указывает на то, что руководство Телом Христовым не было авторитарным и ответственность распределялась поровну; в любом случае, иерархии в церкви не было, и учение Иисуса о кротком служении имело большое влияние (см. Мк. 10:42-45).<sup>2026</sup> То, что «епископы и диаконы» в Флп. 1:1 упоминаются, но больше нигде в послании о них не говорится, доказывает, что в Павловых церквях было руководство, но признанные руководители не прославлялись. У нас нет сведений по поводу того, как избирались и действовали такие руководители; кажется вполне вероятным, что использовались критерии, которые Павел описывает в пастырских посланиях.

3) Представление о том, что со временем церковь становилась все более организованной, недалеко от истины, и пневматическо-харизматически-пророческое течение в ней все больше контролировалось. Но ошибочно было бы противопоставлять харизматический момент организационному. Многие современные харизматические церкви обладают весьма авторитарной и иерархической системой руководства. Поэтому не следует считать, что коринфская церковь, полагавшаяся на Духа, не имела сильных руководителей. Сам Лука пишет об этом, потому что Книга Деяний, с одной стороны, свидетельствует о харизматическом энтузиазме, а с другой — о «кафолическом» интересе к церковной организации и руководству.

4) Некоторые ученые, сомневающиеся на данном основании в том, что автором пастырских посланий был Павел, предлагают, более или менее обоснованно, считать их автором Луку, писавшего по просьбе Павла и от его имени.<sup>2027</sup> Верна эта теория или нет, поразительно, что многие ученые считают: в пастырских посланиях отражено нехаризматическое представление о Духе, в то время как другие приписывают их авторство человеку, который, судя по Книге Деяний, был самым большим энтузиастом-харизматом из всех авторов Нового Завета. С одной стороны, это показывает неопределенность выводов критиков (потому что мнения разных ученых здесь сильно расходятся),<sup>2028</sup> с другой же стороны, следует помнить, что даже один автор может принимать разные подходы в разных посланиях.

<sup>2026</sup> Обратите внимание, как Павел ставит акцент на единстве Тела Христова в 1 Кор. 12; Рим. 12:3-8; Еф. 4. По поводу служения см. 1 Кор. 4; Флп. 2; см. также: L. Hurtado, «Jesus as Lordly Example in Philippians 2:5-11», in *From Jesus to Paul*, ed. P. Richardson and J.C. Hurd (Waterloo, 1984), 113-26, где исследуется связь Флп. 2 с преданием об Иисусе, в частности омовением ног апостолов в Ин. 13.

<sup>2027</sup> См., например, R.P. Martin in *NT Foundations* (Exeter and Grand Rapids, 1978), 2:300-306.

<sup>2028</sup> Э. Швейцер опровергает мнение о Евангелии от Матфея как об экклезиастическом (E. Schweizer, «Matthew and the Church», in G.N. Stanton, *The Interpretation of*

Последнее явно относится к Луке, потому что между двумя частями его единого труда — евангелием и Книгой Деяний — существуют заметные различия. Например, на описательном уровне Лк. 24, как нам кажется на первый взгляд, утверждает, что явлений после воскресения было немного и что все они, в том числе и вознесение, произошли в один день; в Деян. 1 же говорится, что явлений было много и продолжались они сорок дней. На богословском уровне в Евангелии от Луки отражена явная футуристическая эсхатология, в то время как в Деяниях ее нет. Полезно было бы понимать, сколько многообразия может быть в произведениях одного автора, и явно это относится к проблеме авторства пастырских посланий. Не нужно слишком серьезно относиться к умолчаниям конкретного произведения, потому что даже одно и то же произведение может быть весьма многообразно.

Еще один пример, связанный с проблемой эсхатологии, — это Евангелие от Иоанна. Действительно, у Иоанна гораздо меньше явных высказываний о парусии Иисуса, чем в синоптических евангелиях. Но это не значит, что у Иоанна не было разработанной футуристической эсхатологии. Поразительно, что в 1 Иоанна надежда на будущее, напротив, подчеркивается (1 Ин. 2:18-19). Это можно считать доказательством того, что послание писал другой человек; можно также считать, что упоминания о будущем в евангелии были опущены впоследствии, потому что не соответствовали выраженной в нем реализованной эсхатологии (как утверждает Бультман). Однако предпочтительно полагать, что один и тот же мыслитель может по-разному выражать свои мнения в разных контекстах, отнюдь не противореча сам себе.

Несмотря на все эти предостережения, было бы неверно считать, что раннехристианское мышление никак не развивалось. Библейское повествование в целом — это история о том, как Бог постепенно являл Себя Своему народу, а народ познавал Его все лучше. Не только само пришествие Иисуса обозначило важный новый этап «развития» божественного откровения, но и в евангелиях рассказывается, что последователи Иисуса постигали Его постепенно — и часто очень медленно! Они возрастали в понимании по мере того, как возрастал Он (Лк. 2:52). Это возрастание в понимании продолжалось после воскресения и в ранней церкви, по мере того как последователи Иисуса, ведомые Духом, оказывались перед лицом изменившихся обстоятельств и новых испытаний. Новый Завет отражает это развитие, поэтому вполне оправданно считать, к примеру, пролог к Евангелию от Иоанна квинтэссенцией христологического мышления.



При всем при том, свидетельств в пользу различий гораздо меньше, чем часто предполагается. Представление Иоанна ближе к самосознанию Иисуса, чем считают многие, и ни в чем не противоречит ему. В более поздних посланиях Павла отражено развитие его более раннего богословия, но оно нигде не отвергается. Конечно, в ранней церкви существовали разногласия, связанные с учением (например, споры между Павлом и иудействующими галатами). Такие разногласия способствовали церковному развитию. Но Новый Завет свидетельствует не о полном отсутствии догмы, но о попытках выработать некую ортодоксию (и определенную практику) на основании личности и учения Иисуса. И несмотря на множество разных богословских акцентов и нюансов, Новый Завет обладает поразительным единством. Не случайно было сказано, что учение Нового Завета органично.<sup>2029</sup> Как растущее дерево разветвляется на множество ветвей, так и учение развивалось по-разному в разных регионах и исторических обстоятельствах. Но все эти ветви принадлежали одному дереву и образовывали гармоничное (и упорядоченное) целое.

*Аргумент в пользу многообразия: Павла не интересовал Иисус?*

Мы уже несколько раз сказали, что богословие Павла основано на учении Иисуса. (О происхождении богословия Павла см. выше, с. 456-463.) Но эта проблема связана не только с вопросом единства и многообразия Нового Завета, потому что часто ученые утверждают: Павел якобы не был знаком с историческим Иисусом, не интересовался Им и разрабатывал совершенно иное богословие.<sup>2030</sup> Конечно, Павел упоминает Иисуса в своих посланиях, но его интересует именно умерший, воскресший, вознесенный и возвращающийся Иисус, а не Иисус из Галилеи, описанный в евангелиях. Часто считается, что Павел превратил иудейскую веру в Иисуса в эллинистический культ, вероятно, под влиянием греческих мистериальных религий с их умирающими и воскресающими богами или гностических мифов о небесном искупителе. Таким образом, внутри Нового Завета существует подобие раскола, и богословие Павла, основателя христианства как мы его знаем, коренным образом отличается от богословия Иисуса.

Есть ли свидетельства такого отношения Павла? Во-первых, термины и темы его посланий резко отличаются от тем и терминов учения Иисуса. Акцент на Царстве Божьем, основная тема проповедей Иисуса, у Павла не звучит; вместо этого Павел говорит об оправдании, пребывании «во Христе», умирании и воскресении со Христом,

<sup>2029</sup> D. A. Carson, «Unity and Diversity in the NT», in *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and J. D. Woodbridge (Grand Rapids and Leicester, 1983), 65-95.

<sup>2030</sup> Об истории вопроса Иисус — Павел см.: V. P. Furnish, «The Jesus-Paul Debate: From Baur to Bultmann», *BJRL* 47 (1964-65), 342-81 = A. J. M. Wedderburn (ed.), *Paul and Jesus* (Sheffield, 1989), 17-50; S. G. Wilson, «From Jesus to Paul: The Contours and Consequences of a Debate», in P. Richardson and J. C. Hurd, *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare* (Waterloo, 1984), 1-21.

жизни в Духе — в синоптических евангелиях ничего этого нет. На первый взгляд кажется, что все идеи совершенно иные.

Второй и более важный ряд доказательств независимости Павла от Иисуса — это отсутствие в посланиях Павла сведений о жизни и служении Иисуса. Объясняя свои взгляды, Павел открыто и часто прибегает к Ветхому Завету как авторитетному источнику, но конкретных ссылок на учение и служение Иисуса очень мало: он упоминает об учении Иисуса по поводу развода в 1 Кор. 7:10 и о наставлении Иисуса, чтобы «проповедующие Евангелие жили от благовествования» (1 Кор. 9:14, считается, что это ссылка на Мф. 10:10 или Лк. 10:7). Возможно, Павел намекает на притчу Иисуса о воре в 1 Фес. 5:4. Больше Павел нигде явно не упоминает о событиях жизни Иисуса до страстей. Это умолчание может означать, что Павел либо мало знал об Иисусе, либо ему это не было интересно. Исторический Иисус для него не обладал властью. Властью обладает воскресший Иисус в Духе.

Этот довод подтверждается следующим наблюдением: хотя Павел мог бы часто подкреплять свое учение словами Иисуса, он этого не делает. Например, говоря о благотворительности христиан (2 Кор. 8 — 9), он мог бы процитировать учение Иисуса о «сокровищах» земных и небесных или указать на какие-нибудь притчи о богатых. Обсуждая разногласия ранней церкви по поводу еды и питья, Павел мог бы пресечь все споры, указав на учение Иисуса в Мк. 7, где, как утверждает Марк, Иисус объявил всю пищу чистой. Нежелание Павла использовать этот явный козырь объясняется либо незнанием учения Иисуса, либо тем, что он не считал это учение догмой.

Наконец, когда Павел цитирует слова Иисуса, он не упоминает об их священной власти. Так, в 1 Кор. 7 он напоминает о запрете развода, но при этом позволяет разводиться христианам, женатым на неверующих. В 1 Кор. 9 он цитирует слова Иисуса о том, что благовествователям нужно платить за работу, но сам он этому учению не следует, предпочитая совершать служение бесплатно. Павел ставит авторитет Духа, Который к нему обращается непосредственно, выше авторитета Иисуса.

Расхождения между Павлом и Иисусом кажутся существенными и указывают на присутствие в Новом Завете разногласий и разночтений больше, чем что-либо иное. Но и здесь все обстоит весьма неоднозначно.

### *Аргументы в пользу единства:*

#### *Павел как последователь Иисуса*

В самом деле, терминология и идеи Павла достаточно отличаются от терминов и идей Иисуса. Но можно сделать следующие замечания:

1) Во-первых, полного отсутствия преемственности в терминологии не наблюдается. Например, Павел немного говорит о «Царстве

Божьем» (1 Кор. 6:9-10; Гал. 5:21), но делает это без смущения и таким образом дает понять, что, скорее всего, он был знаком с преданием об Иисусе.<sup>2031</sup> Его идея крещения в смерти и воскресении Христа не имеет точных параллелей в учении Иисуса, но, возможно, она основана на приглашении взять свой крест и следовать за Ним, а также на упоминании о смерти как крещении, которому Он должен подвергнуться (Мк. 8:34; 10:38-39).

2) Хотя терминология и отличается, идеи по сути могут быть теми же самыми. Язык «праведности/оправдания», который использует Павел в связи со спасением, может иметь в основе учение Иисуса (Мф. 5:20; 6:33; Лк. 18:14). Хотя на первый взгляд кажется, что это совершенно не то же самое, что «Царство» Иисуса, в особенности если воспринимать «оправдание» в узком смысле как индивидуальное спасение,<sup>2032</sup> когда Павел пишет в Рим. 1:16-17, что «открывается правда Божия», скорее всего, он имеет в виду ветхозаветную надежду на спасение Божьего народа и откровение нового праведного мира (см., например, Ис. 61:11: «Господь Бог проявит правду и славу пред всеми народами»). Иначе говоря, для Павла праведность/оправдание в Иисусе — всеобщие и даже космические, а не просто индивидуальные понятия.<sup>2033</sup> Такое представление оказывается чрезвычайно близко к понятию Царства у Иисуса.<sup>2034</sup>

3) Этот вывод побуждает нас сказать, что, несмотря на поверхностные и лингвистические отличия, общее строение богословия Иисуса, как оно разъясняется в евангелиях, весьма похоже на строение богословия Павла. И у Иисуса, и у Павла Благая Весть гласит, что обетования спасения начали исполняться в Иисусе. И тот, и другой ждут, что начатое в Иисусе и явленное в Его смерти и воскресении вскоре будет доведено до завершения при Его возвращении. И тот, и другой призывают к вере и учению.

4) Отличия между Павлом и Иисусом действительно есть, но связаны они скорее с изменением исторического контекста, чем с изменением послания. Павел редко говорит о Царстве, возможно, потому, что язык, который много значил для окружавших Иисуса сельских иудеев, вполне мог быть неправильно понят эллинизированными го-

<sup>2031</sup> G. Johnston, «'Kingdom of God' Sayings in Paul's Letters», in Richardson and Hurd, *From Jesus to Paul*, 143-56.

<sup>2032</sup> О Матфее и Павле см.: в R. Mohrland, *Matthew and Paul* (Cambridge, 1984).

<sup>2033</sup> Ср. с мнением Казмана о праведности Бога в Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids and London, 1980), 25-32. Лэйд подчеркивает эсхатологическую природу спасения у Павла (см. выше, глава 28), но не касается термина «правда Божья». Мы согласны с теми учеными, которые считают, что «Божья праведность» в Рим. 1:17 относится как к собственной праведности Бога и Его деяниям, так и к праведности, к которой Он ведет верующих (например, см. J.D.G. Dunn, *Romans 1 — 8* [Waco, TX, 1988], 40-46).

<sup>2034</sup> О Царстве и праведности у Павла см. George Johnston, «'Kingdom of God' Sayings in Paul's Letters» (см. выше), и в особенности A.J.M. Wedderburn, *Paul and Jesus* (Sheffield, 1989), 99-115.

рожанами, слушавшими Павла. Его акцент на смерти и воскресении Иисуса вызван тем, что он писал после воскресения. То, что ученикам Иисуса трудно было понять до Его смерти, на что Он мог им только намекать, в богословском учении Павла выходит на первый план. Но богословие Павла о кресте, например, основано на учении Иисуса, данном на вечере Господней, и на других моментах.<sup>2035</sup>

Действительно, Павел редко упоминает о служении Иисуса, но эти редкие упоминания представляют собой лишь верхушку айсберга.<sup>2036</sup> Поразительно, что в 1 Кор. 7; 9, где Павел открыто говорит об учении Иисуса по поводу развода и миссионеров, он предполагает, что читатели знакомы с преданием, на которое он ссылается, так что может свободно перефразировать идеи. В других местах Павел также указывает на учение Иисуса, хоть и не всегда говорит своим читателям, что это именно оно; скорее всего, он считает, что они сами замечают аллюзии.<sup>2037</sup> Мы уже отмечали, что в 1 Кор. 7 учение Павла напоминает учение Иисуса не только в том, что он говорит о разводе, но и в вопросе сексуального единения супругов («единая плоть»), а также дара безбрачия. В 1 Кор. 9 есть только один явный отзвук учения Иисуса, что касается миссионеров, но в обсуждении темы миссий могут присутствовать и другие отголоски Его учения.<sup>2038</sup>

В 1 и 2 Фессалоникийцам целые отрывки, посвященные теме второго пришествия, во многом напоминают учение Иисуса в синоптических евангелиях: скорее всего, Павел был знаком с несколькими эсхатологическими притчами Иисуса (в том числе о тате в ночи, мудрых и неразумных девах, страже и слуге), а также с основными эсхатологическими речами Иисуса (ср. строение и темы 2 Фес. 2 с Мк. 13:1-29).<sup>2039</sup> Доказать, что Павел взял такие отрывки непосредственно из учения Иисуса, нелегко. Но несколько раз Павел говорит, что напоминает фессалоникийцам о предании, которое они слышали раньше, и однажды заявляет: «Сие говорим вам словом Господним» (1 Фес. 4:15).<sup>2040</sup> Хотя здесь он мог иметь в виду христианские проро-

<sup>2035</sup> Не все ученые считают, что у Самого Иисуса была разработанная богословская теория о распятии. Но все авторы евангелий едины в том, что Иисус считал свою смерть божественно предопределенной и рассматривал ее как спасительное событие. Это единодушное свидетельство не следует сбрасывать со счетов: оно исторически достоверно — скорее всего, Иисус действительно предвидел, что, как и Иоанн Креститель, будет убит; вероятно, говоря о значении страданий Иоанна, Он имел в виду и Свои собственные.

<sup>2036</sup> Мы можем сравнить это с аллюзиями на Ветхий Завет в Книге Откровение. См.: G.K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* (Lanham, MD, 1984).

<sup>2037</sup> D.C. Allison, «The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels», *NTS* 28 (1982), 1-32.

<sup>2038</sup> По поводу 1 Кор. 9 см.: D.L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul* (Oxford, 1971), 41-75; B. Fjärstedt, *Synoptic Tradition in 1 Corinthians* (Uppsala, 1974), 64-99.

<sup>2039</sup> D. Wenham, *Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*, ch. 5.

<sup>2040</sup> См. также 1 Кор. 7:10 («не я повелеваю, а Господь»); 1 Кор. 11:23.

чества, а не учение Иисуса, связи с синоптическим преданием (Марком и документом Q) делают возможным, что и здесь (как в 1 Кор. 7:10, где идет речь о «Господнем» запрещении развода) Павел опирается на учение Иисуса.

У Павла присутствуют и другие вероятные отголоски учения Иисуса. Например, этические разделы к Римлянам весьма напоминают Нагорную проповедь и другие учения Иисуса.<sup>2041</sup>

В 1 Кор. 11:23 Павел предваряет рассказ о вечере Господней словами: «Ибо я от [Самого] Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб...» Этот отрывок важен, потому что показывает: Павел сознательно «передает» (используется глагол, который обычно обозначал передачу предания) предания об Иисусе Его последователям. Некоторые ученые предположили, что Павел не мог передавать что-либо о поведении Иисуса «в ту ночь, в которую предан был», но эта фраза делает такой вывод невозможным. Вполне вероятно, что Павел рассказывал предание об Иисусе и предполагал, что читатели знакомы с этим преданием.

Есть в посланиях Павла и другие, менее отчетливые моменты, на основании которых считается, что в ранней церкви существовали разногласия по поводу толкования учения Иисуса. Возможно, критики Павла обвиняли его в незнании наставлений Иисуса о том, что труд миссионера должен оплачиваться, поэтому ему пришлось объяснять свое поведение в 1 Кор. 9 и других местах. Может быть, критики иронически восприняли слова Мф. 5:37 и обвиняли Павла в двуличии (2 Кор. 1:17).<sup>2042</sup> Возможно, Павла сравнивали с Петром как учеником Иисуса, и сравнение было не в пользу Павла, поэтому ему приходилось отстаивать свой апостольский авторитет, говоря, что он призван через откровение Иисуса Христа (Гал. 1:21 и т.д.; Мф. 16:16-20).<sup>2043</sup> Если это действительно так, то в ранней церкви и впрямь были разногласия, но учение Иисуса считалось основополагающим при определении христианской догмы.

Остается одна проблема: почему Павел не прибегал открыто к учению Иисуса. Вероятно, Павел не случайно больше говорит о смер-

<sup>2041</sup> См. в особенности: Thompson, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12:1 — 15:13* (Sheffield, 1991), 185-99.

<sup>2042</sup> D. Wenham, «2 Corinthians 1:17, 18: Echo of a Dominical Logion», *NT* 28 (1986), 271-79.

<sup>2043</sup> D. Wenham, «Paul's Use of the Jesus Tradition: Three Samples», in *Gospel Perspectives V: The Jesus Tradition outside the Gospels* (Sheffield, 1984), 24-28, где я поддерживаю высказанные ранее аргументы Дж. Чепмена. См. также: W.D. Davies and D.C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*, 2:610. А. Д. А. Моузер, в неопубликованной диссертации (A.D.A. Moses, «The Significance of the Transfiguration in Matthew's Gospel seen in its Jewish and Early Christian Context» [England 1992], 232-46), делает вывод, что Павел, возможно, и во 2 Кор. 3 — 4 доказывает, что видение Господа, посланное ему (и другим), сопоставимо с опытом преображения (см. 2 Кор. 3:18; 4:6).

ти, вознесении и будущем возвращении Господа (а не о служении Иисуса до Его страстей), потому что они имели большее значение лично для него, он мог говорить о них и на основании личного опыта, и в силу их богословского значения. Хотя, в отличие от двенадцати учеников Иисуса, Павел не имел возможности видеть Его при жизни, нельзя сказать, что он не интересуется Иисусом, а небольшое количество упоминаний об Иисусе, вероятно, вызвано тем, что ранней церкви учение Иисуса было слишком хорошо известно. Если в церкви постоянно учили истории и высказываниям Иисуса, Павел только зря бы тратил время на воспроизведение предания целиком в своих посланиях; он ожидал, что читатели сами с легкостью поймут, что он имеет в виду. Обратите внимание, что в посланиях Нового Завета вообще (не только у Павла) очень мало евангельского материала; вероятно, передачей предания об Иисусе занимались отдельно от пастырских увещаний. Вот почему в Новом Завете представлены оба жанра, один в евангелиях, другой — в посланиях.<sup>2044</sup>

Мнение, что Павлу следовало бы чаще цитировать слова Иисуса для подкрепления своего учения, не имеет под собой твердых оснований. Фактически, в случае с чистой и нечистой пищей вполне возможно, что Павел намекает на учение Иисуса, когда говорит в Рим. 14:14: «Я знаю и *уверен в Господе Иисусе*, что нет ничего в себе самом нечистого» (Курсив мой. — Д. У.).<sup>2045</sup>

Довод, что Павел отходит от учения Иисуса в 1 Кор. 7; 9, звучит неубедительно. В 1 Кор. 7 он воспроизводит учение Господа достаточно точно, запрещая развод и исключая повторный брак для разведенных. Действительно, он оговаривает исключение для христиан, чьи супруги — неверующие, но по этому поводу у него нет наставления от Господа; совет же, им данный, никоим образом не опровергает принципов, преподанных Иисусом. Он допускает развод в подобных случаях, хоть и не рекомендует его, но не санкционирует повторного брака (хоть некоторые ученые считают иначе). В 1 Кор. 9 Павел не ограничивает себя слепым повиновением словам Иисуса о том, что миссионерам следует платить, но аргументирует этот принцип и объясняет свои действия. Возможно, оппоненты Павла использовали этот стих, чтобы критиковать его; герменевтика Павла достаточно сложна, но она не противоречит принципу Иисуса.

Некоторым кажется, что Павел своим утверждением в Гал. 1 — 2, что он получил Благую Весть не от людей, но через божественное откровение, уличает себя в невнимании к преданию об Иисусе (см., например, Гал. 1:12). Однако вряд ли Павел имеет в виду, что истину ему открыл непосредственно Иисус (что противоречит его заявлени-

<sup>2044</sup> B. Gehardsson, «The Path of the Gospel Tradition», in *The Gospel and the Gospels*, ed. P. Stuhlmacher (Grand Rapids, 1991), 75-96.

<sup>2045</sup> Thompson, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12:1 — 15:13* (Sheffield, 1991), 185-99.

ям в других местах). В Галатам он лишь хочет сказать, что его апостольское призвание и авторитет не вторичны по сравнению с другими апостолами и что суть Благой Вести — в особенности те ее элементы, по поводу которых он спорил с иудействующими, — он постиг по дороге в Дамаск. Так, до обращения он считал себя праведным перед Богом по закону, а Иисуса и Его последователей считал отступниками; после обращения он обнаружил (помимо прочего), что Иисус есть Господь, что он сам, Павел, — грешник, что Бог — Бог благодати, а закон не может привести к спасению.<sup>2046</sup>

Мы можем сделать вывод, что Павел считал себя вовсе не основателем христианства, но рабом Иисуса Христа, как в том, что Иисус призвал его лично на дороге в Дамаск, так и в том, что рассматривал Иисуса и Его учение как откровение Божье и христианскую догму по определению. Да, есть некоторые отличия, но налицо явное и сознательное стремление к единству.

### *Центр и строение богословия Нового Завета*

Одно дело утверждать, что разные течения и слои богословия Нового Завета в конечном итоге находятся в гармонии друг с другом в отношении к разным темам (например, что отношение Павла к разводу незначительно отличается от взглядов Марка или Матфея и что эти идеи исходят от Самого Иисуса), и совсем другое дело — доказать, что среди новозаветных авторов существует согласие по поводу сочетания разных элементов богословия воедино и что богословие Нового Завета представляет собой связное целое. Даже при том, что учения Иисуса и Павла, а также Павла и Матфея существенно пересекаются, центральным фокусом богословия Иисуса может быть одно, а центральным фокусом богословия Павла или Матфея — совсем другое. Таким образом, возникает вопрос: существует ли у богословия Нового Завета центр и общее строение?

Этот вопрос может показаться сугубо академическим и неважным. Какое это имеет значение, есть ли центр и общее строение у богословия Павла или богословия Нового Завета? Может быть, богословие Павла — это бессистемная совокупность тем и идей. Но вопрос этот важен по двум причинам:

1) Обнаружение определенной формы и определенного центра в труде автора явно помогает нам понять разные составляющие этого труда. Например, бескомпромиссное учение Иисуса о разводе в значительной степени объясняется Его провозглашением Царства Божьего, т.е. объявлением новой эры божественного совершенства и

<sup>2046</sup> Другой текст, который иногда используют для доказательства того, что Павла не интересовал исторический Иисус, — 2 Кор. 5:16, но нельзя считать, что «Христос по плоти» — Иисус исторический; Павел скорее противопоставляет свое прежнее, плотское, отношение к Иисусу с новым христианским мировоззрением.

любви, что отличает это учение от просто строгого запрета, совпадающего, в частности, с правилами фарисеев.

2) Проблема гармоничного строения и центра новозаветного богословия важна также потому, что отрицательный ответ, т. е. заключение, что у разных новозаветных авторов присутствуют совершенно разные основные мысли, опровергло бы ранее сделанный вывод о согласии между разными течениями новозаветного христианства. У Павла и Иисуса может присутствовать множество общих идей, но если центр богословия Павла — распятие, а центр богословия Иисуса — нечто иное, то разница между ними может оказаться более значительной, чем совпадение. Рудольф Бультман пишет, что «провозглашающий» становится «провозглашаемым», словно при переходе от Иисуса, провозглашавшего Царство, к Павлу, провозглашавшему Иисуса, произошел существенный богословский сдвиг.<sup>2047</sup>

Вопрос о центре и строении новозаветного богословия, таким образом, важен, но ответить на него непросто. Если ученым трудно даже решить, есть ли главная мысль в богословии, например, Павла, взятом само по себе, и какова она — оправдание, примирение, пребывание, — то еще труднее определить центр богословия Нового Завета в целом.<sup>2048</sup> Задачу особенно осложняет случайная природа значительной части Нового Завета и тот факт, что мы знаем лишь немного об идеях значительной части авторов. Так, мы не можем доказать, какого учения о распятии придерживался автор Послания Иакова: он просто ничего не говорит об этом в послании.

Но несмотря на эти трудности, проблема нуждается в решении. Хотя нам трудно определить в точности *единственную* главную мысль богословия Павла, мы можем вычленить ряд идей, которые для него особенно важны. И хоть из послания Иакова невозможно представить себе его богословие целиком, можно рассмотреть соответствие его богословия с общей картиной взглядов Павла, Матфея или Луки.

Рассматривая проблему центра новозаветного богословия, следует сказать, что в разных писаниях присутствуют разные лейтмотивы. Например, у Иоанна выделена тема любви, а в Евреям — идея священства и жертвоприношений. До какой степени эти акценты отражают конкретные обстоятельства, в которых находились авторы и их читатели, а до какой — основные богословские акценты, характерные для указанных авторов, сказать невозможно, да, пожалуй, и не нужно. Вполне вероятно, что разные авторы Нового Завета подчеркивают разные моменты, и даже один и тот же автор подчеркивал разные моменты в разные периоды своего служения. Остается, одна-

<sup>2047</sup> R. Bultmann, *Theology of the NT* (London, 1952), 1:33.

<sup>2048</sup> О главной мысли Павла см., помимо прочего, R. P. Martin, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (London and Atlanta, 1981).



ко, спорный момент — все ли авторы писали в рамках одних мыслительных категорий и одинаковых основных понятий. Иначе говоря, можем ли мы, как выразился Ральф Мартин, найти «синтетическое обоснование христианской Вести, которое было бы истинно по отношению к большей части Нового Завета, насколько вообще это возможно в написанном людьми произведении»?<sup>2049</sup>

Джеймс Данн называет личность Иисуса единственным объединяющим фактором в многообразном богословии Нового Завета. Мы вынуждены согласиться с этим, в свете того, что мы уже говорили о месте Иисуса в предании ранней церкви, в том числе в богословии Павла. Иисус постоянно является источником новозаветного богословия и его основным предметом.

Данна критикуют за то, что он слишком узко определил единство основных тем Нового Завета. Однако надо воздать ему должное: он говорит не столько об Иисусе, сколько о

единстве исторического Иисуса и вознесенного Христа, т.е., убежденности в том, что странствующий проповедник-харизматик из Назарета жил, умер и воскрес из мертвых для того, чтобы окончательно примирить Бога и человека, в признании божественной силы, посредством которой люди теперь поклоняются и принимают Богом как единой в одной личности, — человека, Христа, Сына Божьего, Господа, животворящего Духа.<sup>2050</sup>

Формулируя центральную идею Нового Завета, Данн осознанно или бессознательно считает нужным сказать об Иисусе как проповеднике-учителе, Его смерти, воскресении, вознесении, тождественности с Христом и Сыном Божьим, Его спасительных деяниях и даре Духа. Данн, несомненно, прав, когда выделяет эти темы как центральные для новозаветного богословия. Будь то евангелия (например, Мк. 1:1) или послания Павла (Рим. 1:3-4; 1 Кор. 15:1-3), в центре всегда оказывается жизнь Иисуса, Его учение и в особенности смерть и воскресение. Спасение, настоящее и будущее, происходит через Иисуса; этика — это жизнь в общении с Иисусом, согласно Его примеру и Его заповедям (Кол. 2:10; 3:17: «Вы имеете полноту в Нем... все [делайте] во имя Господа Иисуса Христа»).

Далее Данн замечает, что в Новом Завете, кроме христологии, есть и другие основные темы, в том числе вера, Божьи обетования, монотеистическая вера в Бога, крещение и вечеря Господня, Дух, любовь к ближнему, значение иудейского Писания, понятие Божьего народа и парусия Христа. Но хотя эти темы неоднократно повторяются в большей части Нового Завета, он настаивает на том, что основная особенность, отличающая новозаветные тексты, — Иисус, Который (в частности) является исполнением Писания и посылает Духа.

<sup>2049</sup> *Reconciliation*, 1.

<sup>2050</sup> *Unity and Diversity*, 369.

Мнение Данна убедительно и в этом случае помогает нам. Однако было бы неверно считать, что единство новозаветного богословия так просто и ограничено. Пытаться сформулировать его как любовь, историю спасения или даже христологию значит чрезмерно его упростить. Каждая из этих идей очень близка к основной теме богословия Нового Завета, но ни одна из них не исчерпывает ее. Новозаветное богословие действительно ориентировано на Иисуса, но Иисус рассматривается в контексте Божьего замысла спасения и примирения со Своим народом и миром, а этот замысел в свою очередь связан с Божьей любовью. Таким образом, комплекс взаимосвязанных идей, подобных тем, что перечислил Данн, содержится во всем Новом Завете, хоть и по-разному истолковывается разными авторами.

Мы могли бы предположить, что новозаветное богословие посвящено теме божественной миссии в этом мире и включает в себя следующие элементы:

1. *Контекст*: Единственный Бог Творец, Бог Израиля, в любви Своей и для исполнения Писания, через Иисуса вмешивается в жизнь народа Израиля, чтобы осуществить Свой замысел спасения и примирить с Собой греховный и враждебный мир, вновь подчинить его Себе и возродить к угодным Богу любви и совершенству.

2. *Центральная идея*: Иисус — исполненный Духом Мессия Израиля и Сын Божий. Его жизнь, учение и прежде всего Его смерть и воскресение явились провозглашением и учреждением спасительного правления Бога, людей же приглашают принять божественный дар.

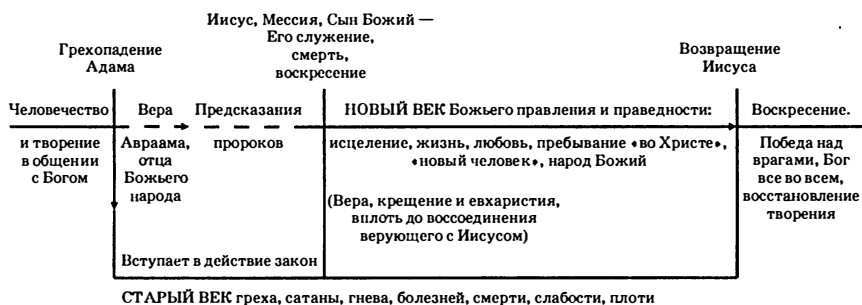
3. *Общество*: Те, кто принимает Иисуса и Его спасение в вере — выражением которой являются крещение и евхаристия, — через Него и с Ним становятся истинным Израилем, народом Божиим, обладающим Святым Духом. Они призваны жить в новом обществе в любящем общении с Богом и ближними, провозглашать Благоую Весть возрождения мира и жить в соответствии с этим.

4. *Кульминация*: Миссия возрождения будет завершена, когда Господь вернется для суда над миром, окончательной победы над злом, воскресения и освящения Божьего народа, а также восстановления всего творения во славе.

Такое мнение выражают представители всех основных богословских течений Нового Завета, хоть и по-разному и с разными акцентами. Все четыре элемента ясно прослеживаются в учении Иисуса о Царстве, о чем свидетельствуют три синоптических евангелия; те же самые темы мы обнаруживаем в Евангелии от Иоанна (хоть там нечасто говорится о Царстве и о надеждах на будущее умалчивается<sup>2051</sup>), у Павла, в Евреям и других местах.

<sup>2051</sup> G. R. Beasley-Murray, *John* (Waco, TX, 1987), lxxxvi, lxxxvii, подчеркивает, что надежды на будущее в Евангелии от Иоанна отчасти все же присутствуют.

Схема, которую использовал Лэдд выше в этой книге (см. с. 82 и далее), построена на основании другой, предлагаемой Геерхардом Восом для объяснения мышления Павла. Эта схема может быть полезна для рассмотрения контекста как синоптических евангелий, так и посланий Павла, а также для подведения итогов богословия Нового Завета вообще. Я переработал эту схему, имея в виду Новый Завет целиком, и у меня получилось следующее:



Несмотря на сравнительную сложность, эта схема не является исчерпывающей: например, в ней недостаточно выделена важность смерти Иисуса для пришествия Царства: Царство не просто наступает с пришествием Иисуса, но неотъемлемо связано с Его смертью и воскресением. Но схема почти точно передает суть новозаветного богословия; его перспективу, относящуюся к истории спасения; центральную роль Иисуса и дуалистичность жизни в настоящее время (см. притчу Иисуса о пшенице и плевелах, противопоставление плоти и духа у Павла), т. е. «уже» и «еще не» новозаветной мысли. Мы не можем подробно объяснить здесь все стороны новозаветного богословия, отраженные в схеме (например, крещение для Павла является признаком веры, смерти людей для старого века и вступления в век спасения, объединения с Иисусом;<sup>2052</sup> христианская этика связана с новой жизнью — в Царстве и Духе — и отказом от прежней жизни в грехе и плоти). Эта схема была задумана как полезное пособие, что поможет вам увидеть глубокое соответствие между разными богословскими течениями Нового Завета.

Если гармония в Новом Завете существует, то она должна исходить от Самого Иисуса. Слова Бультмана о превращении провозглашающего Царство в провозглашаемого кое-кому оказались очень верными, однако они отражают специфическое и сомнительное прочтение новозаветных свидетельств, в особенности — неспособность

<sup>2052</sup> Крещение подобно браку, вступлению в союз со Христом, после чего верующий должен жить соответственно (как вступление в брак требует практического выражения любви и верности). См.: 1 Кор. 6:12-20; Еф. 5:21-33.

воздать должное христологическим выводам и сторонам учения Иисуса о Царстве и Его служения. Лэдд совершенно иначе истолковывает исторические свидетельства, показывая, что общее строение новозаветного богословия основано на учении Того, о Ком свидетельствует Новый Завет.

## Выводы: единство в многообразии

### *Многообразию нужно признать*

Вполне понятно, что в ранней церкви были разногласия во мнениях — и весьма широкие. Существовали группировки с разными точками зрения, например, обращенные иудеи Иерусалима в первую очередь обращали внимание на Иисуса как на исполнение закона и пророков, а себя считали более праведными, чем книжники и фарисеи; в то время как язычники, обращенные Павлом, радовались свободе во Христе и в Духе. Между отдельными группами велись споры, и часто довольно острые.

Идеи развивались в разных условиях, от сельской Палестины до греко-римского городского мира, что требовало модификации не только терминологии (например, отсутствие упоминаний о Царстве у Павла), но и богословия, потому что ранним христианам приходилось формулировать свои идеи в окружении языческой философии и религии (например, проблемы христологии в Ефесе). В разных местах были разные проблемы. Так, фессалоникийцев прежде всего волновали богословские вопросы, а жителей Галатии — вопрос об исполнении язычниками закона; поэтому один и тот же автор мог в одном контексте акцентировать одну мысль, а в другом — другую. Существовали разные литературные жанры — евангелия и послания, письма к церквам и письма к частным лицам. У разных авторов были разные интересы: так, для Луки характерны большой энтузиазм по отношению к Духу и менее сложное богословие креста, чем для Павла.<sup>2053</sup>

Очень важно ценить это многообразие и извлекать из него пользу. Как Лэдд писал ранее в этой книге, «богословию Нового Завета свойственно многообразие, которым нельзя жертвовать» (с. 40). Многообразию важно признавать, не только затем, чтобы обрести более многогранное представление о христианской вере, но и потому, что тем самым мы узнаем о значении христианской веры в разных современных контекстах.

Не случайно у нас четыре евангелия, а не одно. Наиболее ревностные верующие, внимая богодухновенному Писанию, предпочитают прислушиваться к разным голосам Нового Завета, не смешивая их и не сглаживая богодухновенное многообразие. Отдельных библейских авторов следует ценить самих по себе и рассматривать примени-

<sup>2053</sup> По поводу креста в Деяниях см.: Carson, «Unity and Diversity», 75-76.

тельно к историческим обстоятельствам, а не подгонять под один шаблон, потому что многообразие составляет часть библейского откровения.

### *Единство Нового Завета*

Но опасно не только применять к толкованию более ранних текстов более позднюю догму, но и привносить в Новый Завет современный, антидогматический, экуменический дух.

Мы уже показали, что предполагаемое многообразие в новозаветной церкви связано лишь с разной постановкой акцентов. Иногда доказанные разногласия оказываются иллюзорными, зависящими от маловероятной научной теории. Мы уже видели, как ученые противопоставляют Луку Павлу, Павла — Иакову, Матфея — Марку, некоторые отрывки Матфея — другим отрывкам Матфея же, раннего Павла — Павлу пастырских посланий, и т.д. Противопоставляя одного древнего автора другому, современные ученые часто не понимают, что мысль одного автора могла быть сложной и многообразной; серьезные отличия контекста во внимание не принимались; часто они легкомысленно основывали свои аргументы на умолчании, утверждая, что отсутствие упоминаний о чем-либо свидетельствует об отсутствии интереса и даже антипатии. Заново возникшее внимание к индивидуальностям библейских авторов, например, со стороны критики редакций, часто вело к одностороннему рассмотрению их творчества, в котором разногласия акцентировались, а единство оставалось без внимания. Действительное же положение вещей заключается в том, что Матфей и Лука, если они пользовались текстом Марка, восприняли большую часть его материала; их разногласия сравнительно невелики.

Если многообразие раннего христианства легко преувеличить, то согласие в ранней церкви часто преуменьшают. Конечно, там было множество разногласий и споров, но они не приветствовались. Для Павла единство христиан было очень важно, как на уровне поместной церкви, так и на более широком уровне. Для него было важно богословское единство.

В частности, для Павла было важно общение с иерусалимскими апостолами: он не собирался основывать собственную религию. Повидимому, оппоненты Павла в ранней церкви критиковали его, сравнивая именно с апостолами в Иерусалиме, разграничивая их. Важно, что Павел и его круг считались с мнением иерусалимских апостолов.

Мнение, что Павел — или другие члены ранней церкви — свободно развивали самостоятельное богословие в рамках христианской веры и что существовало множество «школ» христианства, спорно. Б. Герхардсон в недавней статье о евангельском предании так рассказывает о функционировании религиозной общины:

Здесь, за стенами, не все обладают одинаковым авторитетом. Некоторые пользуются репутацией особо сведущих, и «знающих» обыкновенно предпочитают. Чисто феноменологически нам следует ожидать, что обычно среди ранних христиан предание об Иисусе распространяли те, кто пользовался репутацией сведущих людей, кто мог рассказать о том, что видел собственными глазами и слышал собственными ушами.<sup>2054</sup>

Павел и другие представители ранней церкви не пользовались неограниченной свободой и разрабатывали богословие не по собственной прихоти. Хотя между Павлом и его критиками велись споры, мы не должны обращать внимание только на спорные моменты (о которых часто говорили именно потому, что они были спорными). Мы не можем не признать, что по другим вопросам, таким как христология, между Павлом и иудействующими не было разногласий.

В новозаветный период единой разработанной ортодоксии еще не существовало: богословие только развивалось. Но мы уже говорили, что предание об Иисусе было принято всеми как основа христианской мысли и образа жизни. Касается ли это эсхатологии, этики, вечери Господней или чего-то еще, отправной точкой был Иисус и Его учение. Скорее всего, предание об Иисусе передавалось постоянно. Да, велись споры по поводу предания, и разные группировки могли вызывать к Иисусу, подкрепляя свое мнение (например, Стефан в вопросе о храме, Павел — о благодати, Иаков — о деятельной вере и т.д.). Но предание об Иисусе было центром учения, которое распространялось, обладало авторитетом и стало основой ортодоксии.

Считается, что говорить об ортодоксии в Новом Завете — анахронизм. Но мы предполагаем, что ортодоксия в тот период уже формировалась, и центром ее был Иисус. Этот процесс зародился в самом начале; нельзя сказать, что церковь десятилетиями была равнодушна к формированию единой догмы. Существовали разные формы выражения христианства, но серьезных разночтений не было. Отдельные проблемы считались незначительными (например, религиозно-культурная проблема нечистой пищи и вопрос о духовных дарах), однако даже в них Павел и другие опирались на принцип любви к ближнему, вслед за учением Иисуса. Понятие ереси возникло не в период кафолицизма: церковь с самого начала пыталась отделить истину от лжи. Так, Павел разбирает эсхатологические вопросы в 1 и 2 Фессалоникийцам, иногда весьма резко; в посланиях к коринфянам он рассматривает целый ряд проблем, в том числе этику сексуальных отношений, харизматические дары и веру в воскресение; в Галатам он опровергает ложное евангелие оппонентов. Не только Павел вел споры, разрабатывая христианскую «ортодоксию»; в произведениях Иоанна это тоже можно проследить, как, в большей или

<sup>2054</sup> B. Gerhardsson in D. L. Dungan (ed.), *The Interrelations of the Gospel* (Leuven, 1990), 513.

меньшей степени, и в трудах других авторов Нового Завета. В Новом Завете нигде нет доктринального равнодушия, характерного для некоторых представителей современного христианства. Павел и его критики могут не сходиться во мнении по отдельным вопросам, но сходятся в том, что вопросы эти важны. Все новозаветные авторы отстаивают Благую Весть как они ее понимают, очень решительно, и борются с заблуждениями. Замечательное высказывание Данна о том, что «самая большая ересь из всех — настаивать, что существует только одно еkkлeзиастическое повиновение, только одна ортодоксия»,<sup>2055</sup> — это современное мнение, с которым авторы Нового Завета вряд ли согласились бы.

### *Тексты-доказательства, согласование и ортодоксия*

На основании вышесказанного мы можем сделать вывод, что механическое использование Писания как сборника текстов-доказательств, вырванных из исторического и литературного контекста, неправомочно и противоречит природе библейского откровения. То же относится и к любому согласованию, упрощающему библейский материал и не оценивающему богодухновенное многообразие библейских текстов. Мы должны избегать «разбавления истины, к которому приводит чрезмерное согласование».<sup>2056</sup>

С другой стороны, если наши доводы об общности христианского предания оправданны, они относятся и к толкованию отдельных текстов. Дж. Ч. Бекер так комментирует богословие Павла:

Достоинство Павла как толкователя в том, что он сочетает частное и общее, многообразие и единство таким образом, что Благая Весть никогда просто не навязывается как готовая «ортодоксальная система», но и не распадается под влиянием сложных и случайных обстоятельств... Если не видеть «ядра» богословия Павла среди «преходящих» событий, оно превращается для нас в абстрактную систему. Если же не замечать, что ядро Евангелия согласовывается с контекстом, то герменевтика Павла превращается в оппортунистическую и случайную, если не хаотическую.<sup>2057</sup>

Мы можем порекомендовать подобный поход и к Новому Завету целиком: мы не должны силой приспособлять систему к каждому из текстов, нам следует искать связь между ними и новозаветным преданием в целом, помня при этом, что истина всегда больше, чем та ее часть, которую мы можем воспринять в конкретный момент времени.

Если то, что мы говорили выше о христианском предании вообще, верно, то нам нужно быть очень осторожными с доводами, основан-

<sup>2055</sup> *Unity and Diversity*, 366.

<sup>2056</sup> M. Hayter, *The New Eve in Christ* (London and Grand Rapids, 1987), 165.

<sup>2057</sup> *Paul the Apostle* (Philadelphia, 1980), 351.

ными на умолчании и всегда открытыми для согласования. Например, если Иоанн или автор Евреям мало говорят о таинствах, мы не должны сразу же делать вывод, что они не знали про таинства или считали их незначительными. Мы можем сравнить это с ситуацией евхаристии у Луки: на основании Деяний мы могли бы заключить, что Луку не интересует вечеря Господня (еще одно отличие между Лукой и Павлом!), потому что в его рассказе о ранней церкви нет явных указаний на евхаристию, помимо одного, несколько загадочного упоминания о «преломлении хлеба». Но присутствие рассказа о вечере Господней в Евангелии от Луки (в том числе указание «сие творить в Мое воспоминание», Лк. 22:19) показывает, что делать такой вывод на основании умолчания было бы неверно. Фактически, нам следует читать упоминание о «преломлении хлеба» в Деяниях в контексте евангельского повествования. Подобным образом, если мы правы по поводу общего христианского предания, то и Иоанн, и автор Евреям прекрасно должны были знать все о крещении и евхаристии, и на основании этого нам следует читать Ин. 6:53-54 и Евр. 6:1-5, где упоминание о таинствах не несомненно, но вполне вероятно. (Я в большей степени, чем Лэдд, склонен считать это упоминанием о таинствах, см. выше, с. 348 и далее. См. также примечание редактора на с. 350.) Такое осторожное (и смиренное) согласование допустимо.<sup>2058</sup>

Что же касается поиска в тексте более поздней христианской ортодоксии, то важно воздерживаться от «эйзегезиса», т.е. навязывания идей извне. Задача этой главы — объяснить, что непредвзятый исторический подход ведет нас к обнаружению, что разногласий в Новом Завете меньше, чем часто считается, и что ортодоксия католической церкви действительно является наследницей новозаветного христианства как религии Иисуса. Пример этого — данный труд; рассматривая богословия разных авторов Нового Завета скорее по отдельности, чем в совокупности, Лэдд эффективно использует богатое многообразие новозаветных свидетельств о Христе, но в процессе анализа достаточно красноречиво указывает на их единство.

<sup>2058</sup> Часто согласование бывает связано с определенным догматическим мнением о Писании, что ненаучно. Но историк-христианин убежден, что «все Писание богодухновенно», вот почему в Писании прослеживается глубокое единство, основополагающее на учении Иисуса и Новом Завете (Мф. 5:17; 2 Тим. 3:16 и т.д.; см.: J.W. Wenham, *Christ and the Bible* [London, 1972]). Более того, историк обязан искать разные исторические данные, воздерживаясь от преждевременных суждений о возможности их согласовать. См.: C. Blomberg, «The Legitimacy and Limits of Harmonisation», in *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D.A. Carson and J.D. Woodbridge (Leicester, 1986), 135-74.



# Указатель стихов из канонических книг Библии

## Бытие

1:1 303  
1:3 302  
1:27 493  
2:7 352, 493, 532  
2:24 741  
3:5 492  
6:3 532-533  
11:1-9 416  
12:1-3 643  
12:5 532  
14:17-20 662  
17:6 643  
17:7 723  
18:6 115  
18:25 513  
19:3 115  
22:2 186  
24:27 329  
24:49 328, 333  
32:10 329  
38:26 513  
42:16 328  
45:27 533  
46:27 532  
47:29 328, 333

## Исход

3:14 303, 314  
4:19 245  
4:22 101, 181  
6:6-7 33  
6:7 665, 723

12:11 115  
12:39 115  
15:18 74  
16:10 340  
18:21 329  
19:4 33  
23:7 513  
23:16 115  
24:8 211, 682  
24:16 340  
25:17-20 503  
29:45 665  
31:2-4 361  
34:6 329, 331  
35:31 361

## Левит

4:3 154  
6:22 154  
11 — 15 53  
11:44-45 682  
12:8 267  
18:5 573  
19:18 150, 344, 573  
21:12 665  
23:17 115

## Числа

14:35 38  
15:22 575  
19 53  
23:10 532  
23:19 165

23:21 74  
24:2 361

## Второзаконие

5:22 126  
6 — 8 250  
6:5 573  
8:1 318  
8:3 318  
10:12 573  
10:16 573  
13:14 328  
14:1 181  
16:3 115  
18:22 38  
22:20 328  
25:1 513  
28:1 318  
29:13 723  
30:15-20 318, 573  
32:6 101  
32:8 62  
32:11 105  
32:39 303  
33:5 74

## Иисус Навин

2:14 328  
24:14 329

## Судей

2:10 325, 666  
3:10 361

6:34 361  
11:29 361  
13:25 361  
14:6 361  
16:20 361

## Руфь

4:11 126

## 1 Царств

2:10 155  
3:7 325  
8:5 126  
12:24 329  
16:14 361  
24:6 154  
24:10 154  
24:18 513  
26:9 154  
26:23 513  
30:12 533

## 2 Царств

1:14 154  
2:6 329  
4:11 513  
7:12 155  
7:14 182-183  
7:24 723  
7:28 331  
19:21 154  
19:28 513  
23:1 154

<b>3 Царств</b>	<b>Псалтирь</b>	<b>85:11 329</b>	<b>12:19 328, 331</b>
2:4 329	1:6 325	85:13 216	14:25 328
7:14 361	2 182-183	85:15 329	15:24 216
8:11 340	2:2 154	85:16 329	21:16 216
8:32 513	2:7 183, 185, 206	86:4 325	
10:5 533	2:10 126	87:12 216	<b>Екклесиаст</b>
10:6 328, 331	8:7 467	87:13 216	9:9 318
12:24 331	8:10 467	88 182	
19:16 154	9:5 513	88:4 155	<b>Исаия</b>
22:16 328	9:14 133	88:6 638	1:3 325
	15:9-11 216, 318	88:7 61	1:16 53
	15:10 216	88:8 638	1:31 48
<b>4 Царств</b>	15:11 216, 318	88:15 329	2:2 658
1:8 47	16:8 105	88:28 182, 490	2:2-4 411
7:13 402	17:11 331	88:30 182	2:12 636
7:16 402	21:1 214	90:16 318	2:12-22 638
14:9-10 108	21:19 291	93:17 216	2:21 638
15:5 126	21:22 126	94:7 346	4:8 302
16:3 218	22:1 346	95:1 555	5 131
19:15 74	24:10 329	98:1-4 74	6:5 74
20:19 330	25:3 329	99:3 346	6:10 291
21:6 218	27:5 126	102:3 93	6:13 125
	27:9 346	102:13 102	9 74, 155
<b>1 Паралипоменон</b>	28:10 74	102:19 77	9:6 306
16:22 154	32:5 513	103:29-30 532	9:7 402
21:1 62	32:6 302, 532	104:15 154	10:3 106
28:9 325	32:9 302	106:18 133	11 74
29:23 402	33:9 684	106:20 302	11:1-9 402
	33:21 291	106:32 126	11:4 47, 155
	35:8 105	107:5 329	11:6-9 649, 722
<b>2 Паралипоменон</b>	35:10 318, 325	109:1 189, 191, 402, 406	11:10 740
2:14 361	39:11 329	109:2 402	13 221
15:3 329	39:12 329	110:7-8 329	13:9 51
31:20 329	40:10 291	113:10 329	14 105
	44 660	113:25 216	14:9 216
<b>Ездра</b>	46:16-19 302	116:2 329	14:10 216
10:12 126	48:16 216, 318	117 126	14:13-14 641
	50:12-13 355	117:25 291	14:13-15 105
	50:13 361	118:38 302	17:13 48
<b>Неемия</b>	53:7 329	118:41 302	19:22 50
1:6 49	56:4 329	118:105 302	22:22 134
7:2 329	60:8 329	131:11 402	23:17 106
9:33 329, 333	68:10 291	137:6 325	24:22 106
	68:35 467	143:3 165	24:23 74
<b>Иов</b>	72:24 216, 318	144:11 77	25:6 338
1 — 2 62	76:21 346	144:13 77	26:10 343
10:22 216	77:52 346	145:6 329	26:13 325
16:19 358	79:2 346		26:17 224
19:25 358	79:9-17 293, 331, 347	<b>Притчи</b>	26:19 217, 318
19:25-26 216	81:1 61	2:18 216	26:31 638
26:6 216	84:10 330	8:22-31 302	27:9 644
27:3 533	84:11-12 330	8:30 302	28:11 581
33:23 358	84:13 330	9:18 216	29:6 106
38:17 133	84:16 331		30:33 49

31:3 532-533	55:6-7 50	8:13 248	26:20 216
31:7 728	55:7 50	9:24 325	28:2 641
32:15 48	55:10-11 302	10:5 325	28:13 217
32:15-17 349	56:1 233	10:10 329	31:8 217
33:22 74	57:13 481	11:20 513	32:17-32 216
33:24 93	57:15 186	14:13 328	33 — 37 639
35:4 638	59:15 330	17:13 349	33:11 50
35:5-6 54, 79, 86	59:20 644	19:6 218	34:11 346
38:3 329	60:1-3 340	22:4 155	34:15 125
38:10 133	60:5 732	22:23 224	34:16 90
40:7 532	60:6 732	23:1 346	34:22 90
40:10 638	60:12 78	23:5 162	34:25 554
40:11 125, 346	60:14 78	23:28 48	36:22 410
40:25 186	60:21 481	24:6 126	36:22-28 93
41:4 314	61 267	30:7 219, 713	36:25 53
42:1 185-186, 206, 397	61:1 264	30:8 155	36:25-27 349, 355
42:5 533	61:1-2 79	30:22 665	36:26 555
42:10 441	61:7 481	31 579	36:26-27 355
43:10 314	61:11 747	31:1 723	36:27 48
43:15 74	62:2 555	31:4 126	36:28 723
43:19 441, 554	62:4-5 292	31:21 554	36:35 217
43:25 93	62:12 625	31:31 554	37:4-5 302
44:3 53	63:16 356	31:31-34 93, 665	37:14 48
44:3-5 48, 349	64:8 101	31:33 573, 578, 723	37:21 155
45:1 36, 49, 154	65:9 481	31:34 211, 326	37:23 723
45:4 325	65:17 58, 441, 555, 690, 694, 722	33:7 126	37:26 620
45:5 325	65:17-25 649	33:15 162	37:27 554
45:14-16 78	65:20 722	33:17 402	38 — 39 639
45:20 325	66:8 224	33:21 402	38:16 658
46:4 314	66:15 638	34:5 38	39:21 340
46:6 728	66:18 340	36:4 38	39:29 349
49:1-3 397	66:22 555, 690, 694, 722	36:6 38	40:1 620
49:2-3 715	66:24 48	38:20 573	43:2 340
49:6 740		46:18 74	47:9 349
50:4-10 397			48:1 718
51:1 127		<b>Плач Иеремии</b>	
51:3 217	<b>Иеремия</b>	4:20 154	<b>Даниил</b>
52:7 74	1:4 302		2:28 209
52:13 397	1:5 325	<b>Иезекииль</b>	2:44 111
53 176, 210-211, 313, 385, 396	1:10 126	2:1 166	4:13 638
53:1 291	1:11 302	2:3 166	5:4 728
53:5 176	2:1 302	2:6 166	5:23 728
53:7 313	2:13 318, 349	2:8 166	6:27 728
53:7-8 397	2:21 293, 328, 331, 347	3:1 166	7 74, 167, 178, 226, 717
53:10 176, 210-211	3:19 181	3:34 166	7:9 720
53:11 177, 206	3:20 181	11:19 555	7:10 61
53:11-12 94	4:4 573	11:20 665	7:13 94, 156, 226
53:12 210, 684	4:14 53	14:6 50	7:13-14 167
54:4 55	5:1-5 125	15:1-2 347	7:14 244
54:4-8 292	6:26 186	15:1-8 293, 331	7:21-27 167
54:13 291	7:20 48	17:21 38	7:22 167, 226, 720
55:1-3 349	7:23 665	18:31 93, 555	7:27 111
55:3 176	7:32 218	19:10-14 347	8:12 330
		24:14 38	

- 8:13 638  
9:26 155  
9:27 713  
10:1 331  
10:13 62  
10:20-21 62  
11:31 219  
12:1 219, 224  
12:1-2 318  
12:2 78, 217,  
318-320, 573  
12:11 219
- Осия**  
1:9 618  
1:10 356, 464,  
618, 685  
2:19 330  
2:20 330  
2:23 464, 618,  
665, 685  
3:5 411, 658  
4:1 330, 666  
4:6 666  
5:3 325  
5:4 325  
6:2-3 326  
6:6 246  
11:1 34, 181, 250, 356  
11:4 34  
13:13 224  
14:1 50
- Иоиль**  
2:13 50  
2:16 126  
2:24 338  
2:28 349, 355  
2:28-29 410  
2:28-32 48, 439  
2:30-32 410  
2:32 488  
3:14 233, 636  
3:18 722
- Амос**  
2:9 114  
3:2 325  
4:12 34  
5:4 573  
5:14 573  
5:14-15 125  
5:18 34, 636  
5:18-20 221
- 7:4 221  
8:8-9 221  
8:10 186  
9 694  
9:5 221  
9:11 126, 155  
9:11-12 423  
9:12 78  
9:13 338  
9:13-15 58, 722
- Авдий**  
15 233
- Михей**  
2:5 126  
4:1 658  
4:9 224  
5:2 237  
5:9 78  
7:1 248  
7:18-20 93, 329
- Аввакум**  
2:4 573  
3:13 154  
7:1-5 110
- Софония**  
1:2-3 221  
1:2-6 49  
1:7 221  
1:10-12 221  
1:14 221, 233, 636  
1:14-15 49  
1:15 51  
1:16-17 221  
1:18 49, 221, 694  
2:2 51  
2:2-4 78  
2:5-15 221  
3:9 78  
3:15 74  
3:20 78, 694
- Аггей**  
2:9 620
- Захария**  
7:2 502  
8:3 330-331  
8:8 329, 665  
8:16 328  
8:20-23 78
- 8:22 502  
9:9 161, 291  
9:9-10 155  
10:7 338  
12:10 207, 291  
13:1 53, 93, 207  
13:4 47  
13:7 207  
13:9 665  
14:5 638  
14:8 349  
14:9 74
- Малахия**  
1:9 502  
2:10 101, 181  
3:2 51  
3:17 102  
4:1 49, 51  
4:5 54
- Матфей**  
1:1 159  
1:1-17 242  
1:1 — 4:16 241  
1:3-6 250  
1:17 54  
1:18 352  
1:20 244  
1:22 241  
1:23 244  
2:1-12 250  
2:1-18 157  
2:2 202  
2:3 241  
2:5 157  
2:6 237  
2:15 241, 250  
2:18 241  
2:20 245  
2:23 241  
3:2 120  
3:7 51  
3:7-10 49  
3:8-9 249  
3:11 47, 49, 352, 623  
3:12 48, 89, 104, 415  
3:14-15 243  
3:15 55, 206, 246  
4:1 61  
4:1-11 184, 250  
4:3 61, 186  
4:5 625  
4:5-7 339
- 4:6 186  
4:8 286  
4:12-16 241  
4:14 241  
4:17 120, 241  
4:17 — 16:20 241  
4:23 57, 70, 132  
4:24 64  
5:1-2 245  
5:3 88, 151  
5:3-10 267  
5:4 88, 120  
5:5 481  
5:6 88, 96, 246  
5:7 151  
5:8 89, 227  
5:9 227, 369  
5:10 88, 151, 246  
5:11 166, 169  
5:12 151, 228,  
298, 369  
5:13-14 146  
5:14 287  
5:17 142, 245-246,  
734, 760  
5:17-18 142  
5:17-19 246  
5:17-20 729, 735  
5:17-48 246-247  
5:18 247, 734  
5:18-19 247  
5:19 120, 151,  
729, 735  
5:20 95, 120, 147,  
246, 343, 747  
5:21-26 147  
5:21-47 246-247  
5:21-48 95  
5:22 246  
5:28 246  
5:31 734  
5:31-32 247  
5:32 246, 734  
5:33-37 247  
5:34 246  
5:36 68  
5:37 749  
5:38-42 247  
5:39 246, 592  
5:39-47 592  
5:43-44 344  
5:43-47 247  
5:44 102, 151,  
246, 592  
5:45 67, 369

- 5:46 151  
 5:48 247, 733  
 6:1 246, 369  
 6:4 151  
 6:9 101, 104  
 6:10 77-78, 101, 120  
 6:12 133  
 6:14 133  
 6:18 151  
 6:20 228, 298, 369  
 6:26 103  
 6:26-30 68  
 6:27 68  
 6:32 101  
 6:33 88, 95, 101,  
 120, 246, 747  
 7:7 88  
 7:11 353  
 7:12 247  
 7:13 90  
 7:14 275, 320  
 7:15-27 247  
 7:17 148  
 7:18 702  
 7:21 120, 191,  
 275, 373, 487  
 7:21-23 247, 733  
 7:22 373  
 7:23 90, 218,  
 245, 448  
 7:28 241, 246  
 8:5-13 250  
 8:11 100, 120,  
 228, 292  
 8:11-12 89, 131, 249  
 8:12 79, 90, 113,  
 123, 218  
 8:17 241  
 8:20 169, 175  
 8:21 404  
 9:6 169  
 9:10 67  
 9:10-11 416  
 9:10-12 733  
 9:13 246  
 9:27 162  
 9:32 64  
 9:35 132  
 9:38 230  
 10 131, 222  
 10:5 248, 735, 737  
 10:5-6 123  
 10:6 69, 90, 125, 222  
 10:7 120  
 10:8 64, 92, 134  
 10:8-11 229  
 10:9-14 136  
 10:10 746  
 10:14 135  
 10:14-15 229  
 10:15 135, 151, 228  
 10:17 222  
 10:17-18 229  
 10:17-21 219, 225  
 10:18 133  
 10:20 353  
 10:22 225  
 10:23 170, 222, 229,  
 248, 718, 736  
 10:24 124  
 10:28 68, 90, 218, 535  
 10:30 68  
 10:31 68  
 10:32 150-151, 170,  
 335, 374  
 10:32-33 104  
 10:33 150, 374  
 10:34 87  
 10:34-39 149  
 10:38 225  
 10:39 89-90, 151, 320  
 10:40 136, 229,  
 450, 626  
 10:40-42 250  
 10:41 151  
 11:1 241  
 11:2 53, 337-338  
 11:2-6 79, 86, 160  
 11:4-5 92, 163  
 11:5 152  
 11:6 175  
 11:11 54  
 11:11-13 86  
 11:12 120  
 11:13 54, 142, 246  
 11:16 249  
 11:16-19 221  
 11:18 91  
 11:19 67, 100, 169,  
 174, 243, 416  
 11:20-24 105  
 11:22 105, 151, 228  
 11:23 105, 216  
 11:24 105, 151, 228  
 11:25 187  
 11:25-27 187  
 11:25-30 243, 281  
 11:27 187, 311, 738  
 11:28-30 243, 734  
 12:3-4 242  
 12:6 242, 244  
 12:7 246  
 12:8 169  
 12:17 241  
 12:18 353  
 12:22 64  
 12:23 162  
 12:24 187, 288  
 12:28 77, 79-80, 92,  
 120, 163, 322, 337,  
 353, 410, 482, 559  
 12:28-29 716  
 12:29 62, 80  
 12:31-32 175  
 12:32 58, 169  
 12:36 148, 228, 515  
 12:37 515  
 12:38-39 337  
 12:39 249  
 12:40 169  
 12:41 227-228, 242,  
 244, 249  
 12:42 242, 244, 249  
 12:43 228  
 12:44 92  
 12:45 249  
 12:48-50 136  
 12:50 229  
 13 73, 109  
 13:3-8 347  
 13:3-9 111  
 13:11 109  
 13:14 241  
 13:18-23 111  
 13:19 60-61, 80  
 13:22 60, 468  
 13:24-30 112  
 13:30 89, 227-228  
 13:31-32 113  
 13:33 73, 114  
 13:35 241, 286  
 13:36-43 60, 78, 112  
 13:37 169  
 13:38 63, 79, 112, 129  
 13:39 59, 61, 89  
 13:40 59  
 13:41 112-113, 129,  
 170, 228, 244-245  
 13:41-43 202  
 13:42 218  
 13:42-43 60  
 13:43 101, 129  
 13:44-46 88, 116  
 13:47-50 117, 122  
 13:48 227, 286  
 13:49 59, 228  
 13:50 218  
 13:52 248  
 13:53 241  
 14:5 47  
 14:9 286  
 14:30 191  
 14:33 184, 191, 243  
 15 733  
 15:1-20 247  
 15:1-30 142  
 15:6 457  
 15:9 729  
 15:10 729  
 15:20 247  
 15:21-28 250  
 15:22 162  
 15:24 69, 90, 123,  
 125, 248, 735, 737  
 15:27 191  
 16:1-4 337  
 16:4 249  
 16:13 159, 169  
 16:16 159, 161,  
 184, 243  
 16:16-20 749  
 16:17 159-160  
 16:17-19 243, 251  
 16:18 126, 133, 216,  
 250, 346, 420, 620  
 16:18-19 126, 129  
 16:19 134  
 16:21 169, 241  
 16:21-23 40  
 16:21 — 18:35 241  
 16:24 150  
 16:25 90, 320  
 16:26 69  
 16:27 170  
 16:28 170, 230, 244  
 17:1-8 245  
 17:9 169  
 17:12 169, 205  
 17:15 64  
 17:17 249  
 17:18 64  
 17:20 114  
 17:22 169  
 17:24-27 734  
 17:27 142  
 18:1 381  
 18:1-4 151

- 18:6 104, 290,  
334-335  
18:7 287  
18:8 90, 318  
18:15-20 251  
18:17 128  
18:18 135  
18:20 244, 250  
18:23-35 94, 133  
18:26 191  
19:1 241  
19:1-12 741  
19:1 — 25:46 241  
19:4 66  
19:12 120  
19:14 88  
19:16-17 243  
19:19 247  
19:21 298  
19:23-24 78  
19:24 77  
19:28 61, 126, 170,  
227, 244, 720, 723  
19:29 151  
20:1-16 151-152  
20:18 169, 205  
20:19 205  
20:21 381  
20:23 151  
20:28 169  
20:30 162  
21 — 23 248  
21:1-22 248  
21:4 241  
21:9 157  
21:10-11 241  
21:28 — 22:14 248  
21:31 77, 85  
21:32 246  
21:43 77, 120, 131,  
222, 249-250  
22:1 100  
22:1-10 118  
22:1-14 89, 292  
22:7 249  
22:8-9 250  
22:13 90, 218  
22:15-22 592  
22:35-40 247  
22:39 676  
22:40 150-151, 593  
22:41-45 244  
22:42 157  
22:44 191
- 22:46 54  
23 146, 241, 245  
23:1-3 729  
23:3 247  
23:8-10 457  
23:9 103  
23:13 85, 104, 120, 135  
23:19 625  
23:23 142, 247  
23:28 245  
23:29-36 249  
23:33 104, 228  
23:34-35 222  
23:34-36 243  
23:37 124, 249  
23:37-39 105, 221,  
243  
23:37 — 24:2 249  
23:39 223, 718  
24 218-219, 714  
24:1-14 714  
24:3 59, 219-220,  
223, 636  
24:8 714  
24:12 245  
24:14 132, 222, 250,  
693, 714, 739-740  
24:15 625, 715  
24:21 225, 286  
24:21-22 717  
24:24 701  
24:26-28 219  
24:27 170, 636  
24:27-51 218  
24:29 220  
24:30 170  
24:30-31 59  
24:31 636  
24:34 249, 592  
24:37 170  
24:39 170  
24:42 231  
24:43 693  
24:44 170, 231  
24:45-51 151, 740  
24:46 87  
24:47 151  
24:50 231  
25 218, 231  
25:1-12 89  
25:5 230  
25:11-30 739  
25:12 218  
25:13 231
- 25:14 151  
25:14-30 151  
25:19 230  
25:21 89, 151  
25:23 89, 151  
25:30 90, 218  
25:31 170  
25:31-46 136,  
228, 243  
25:32 89, 227  
25:34 87, 89, 101,  
104, 120, 151,  
202, 286  
25:40 228, 250, 626  
25:41 68, 78, 90, 104,  
218, 227, 318  
25:46 89, 229, 275,  
318-320  
26:1 241  
26:1 — 28:20 241  
26:13 250  
26:22 404  
26:24 169  
26:28 208, 211, 249  
26:29 101  
26:45 169, 241  
26:56 241  
26:63 189  
26:64 161, 170, 177  
26:68 159  
27:9 241  
27:17 158-159  
27:22 158-159  
27:24 249  
27:40 184  
27:43 184  
27:53 625  
28:2 392  
28:9 391  
28:16-20 737  
28:18 244, 735  
28:18-20 249  
28:19 244, 336  
28:20 244
- Марка**  
1:1 159-160, 184,  
252-253, 281, 753  
1:1-13 253  
1:2-13 252  
1:4 51, 94  
1:5 47  
1:8 47, 352, 411  
1:11 184-185, 253  
1:14-15 57, 70
- 1:14 — 6:13 252  
1:15 34, 120, 256  
1:16 257  
1:16 — 8:26 258  
1:24 64, 186  
1:27 64  
1:28 79  
1:32 64  
1:34 200  
1:43 200  
2:1-12 254  
2:5 255  
2:7 93, 174  
2:8 254  
2:10 94, 169, 174  
2:15 91, 100  
2:15-17 99, 142  
2:17 69, 91, 95, 118  
2:18-19 91  
2:18-22 142  
2:19 228, 292  
2:20 124, 206  
2:21-22 143  
2:22 338  
2:23-28 142  
2:27 169, 174  
2:28 174, 191  
3:1-6 142  
3:5 254  
3:6 154  
3:11 184, 186,  
200, 253  
3:14 258, 420  
3:22 61  
3:28 166  
3:29 59, 104, 318  
3:31 256  
3:32 256  
3:34 256  
4 109  
4:10-12 258  
4:11 110, 256, 258-259  
4:11-12 109  
4:12 110  
4:15 63  
4:19 60, 468  
4:26-29 118, 256  
4:29 89  
4:30-32 256  
4:33-34 258  
4:38 254  
5:7 184, 186, 253  
5:15 64  
5:23 92

- 5:30 254  
 5:34 92,255  
 5:36 334  
 5:43 201  
 6 222  
 6:1-6 124, 255, 292  
 6:5-6 254  
 6:11 450  
 6:14 — 8:26 253  
 6:30 449  
 6:50 314  
 6:52 257  
 6:56 92  
 7 733, 746  
 7:1-23 142, 247  
 7:1-24 292  
 7:15 142, 592  
 7:17 258  
 7:18 257  
 7:19 142, 247, 729  
 7:36 201  
 8 257  
 8:11-13 255  
 8:12 254  
 8:17 254  
 8:21 257  
 8:22-26 257  
 8:27 159  
 8:27 — 10:45 257  
 8:27 — 10:52 253  
 8:27 — 14:9 258  
 8:28 169  
 8:29 159, 243, 310  
 8:30 201  
 8:31 169, 175, 205,  
 209, 256, 385, 396  
 8:32 257  
 8:33 63, 80, 159, 209  
 8:34 225, 683, 747  
 8:34-38 257  
 8:35 89, 90, 294,  
 320, 368  
 8:36 67, 90, 287, 315  
 8:38 104, 170, 227,  
 256, 335, 340, 374  
 9:1 170, 230, 232,  
 256, 736  
 9:2-8 254, 340  
 9:7 184, 253  
 9:9 169, 201  
 9:10 257  
 9:12 169, 205, 256  
 9:19 254  
 9:23 255, 334  
 9:28 258  
 9:31 169, 205, 256  
 9:32 257  
 9:33 258  
 9:33-37 254, 257  
 9:37 136  
 9:41 151, 159  
 9:42 334, 335  
 9:42-48 90  
 9:43 86, 89, 218,  
 228, 275, 320  
 9:45 275, 320  
 9:47 86, 120  
 9:48 218  
 9:50 592  
 10:10 258  
 10:13 257  
 10:14 254  
 10:15 79, 82, 88, 120,  
 275, 369, 675  
 10:17 87, 319  
 10:17-30 89, 368  
 10:17-31 78  
 10:23 120, 319  
 10:23-24 87  
 10:27 67  
 10:29-31 259  
 10:30 59, 87, 319  
 10:30-31 601  
 10:31 258  
 10:32 258  
 10:33 169, 205, 256  
 10:35 132, 398  
 10:35-45 257  
 10:37 160, 340, 381  
 10:38 207, 747  
 10:39 747  
 10:42-45 254, 743  
 10:43-44 345  
 10:45 169, 176,  
 208-210, 256, 499,  
 505-506  
 10:46-52 257  
 10:47 162  
 10:52 92  
 11 — 13 253  
 11:3 191  
 11:10 162, 382  
 11:23 334  
 11:32 47  
 12:1-9 131  
 12:1-12 189  
 12:6 254  
 12:9 134, 221  
 12:18-23 217  
 12:24-27 89  
 12:25 144, 217, 228  
 12:28 150  
 12:30-31 344  
 12:35-37 162  
 12:37 189, 191  
 13 218, 223, 257, 365  
 13:1-2 219, 221  
 13:1-29 748  
 13:2 106, 254  
 13:4 219-220, 223  
 13:5-23 223, 232  
 13:7 224, 230  
 13:8 224  
 13:9 222  
 13:9-12 219  
 13:9-13 222, 257  
 13:10 132, 222, 224,  
 230, 737, 739-740  
 13:11 353  
 13:13 225  
 13:14 219  
 13:19 66, 219  
 13:19-20 224  
 13:21-23 739  
 13:24 225  
 13:24-27 223  
 13:26 170, 219, 226,  
 256, 737  
 13:27 219, 228  
 13:29 232  
 13:30 230, 232, 736  
 13:32 188, 231, 254,  
 738-739  
 13:33 231  
 13:35-37 231  
 13:36 340  
 14 — 16 253  
 14:10 — 16:8 258  
 14:12 142  
 14:21 169  
 14:24 176, 208, 211  
 14:25 89, 208, 213,  
 228, 256, 441, 555  
 14:27 125, 207  
 14:28 227, 253  
 14:33-36 254  
 14:35 214  
 14:36 213, 738  
 14:41 169  
 14:50 382  
 14:56 161  
 14:58 106, 620, 733  
 14:61 161, 184, 189  
 14:61-62 254  
 14:62 161, 170, 177,  
 190, 227-228, 256,  
 308, 314  
 14:64 204  
 15:2 161  
 15:13 162  
 15:26 161  
 15:29 106  
 15:32 158, 334  
 15:34 214, 254  
 15:39 254  
 15:43 382  
 16:7 253  
 16:7-8 253

## Луки

- 1 — 2 268  
 1:1 235  
 1:2 379-380  
 1:3 379  
 1:32 202  
 1:33 59  
 1:35 59, 181, 352  
 1:46-55 267  
 1:80 46  
 2:8 267  
 2:11 159  
 2:24 267  
 2:52 744  
 3:2 46  
 3:3 51-52  
 3:7-9 49  
 3:15 157  
 3:16 47, 352  
 3:17 48  
 3:22 185  
 3:38 181  
 4:1-13 184  
 4:6 61  
 4:13 262  
 4:16 292  
 4:16-30 124  
 4:18 267, 353, 410  
 4:18-21 57  
 4:21 34, 70, 79, 163  
 4:25-27 264  
 4:41 184, 186  
 5:8 191, 404  
 5:24 169  
 6:4-5 148  
 6:5 169  
 6:20-26 267

6:22 166,169	12:9 374	16:16 87,142,734	22:3 63,80,262
6:36 733	12:10 169	16:16-18 734	22:16-18 292
6:46 733	12:12 353	16:17 734	22:19 760
7:6 191	12:13-34 267	16:18 734	22:20 208
7:13 191,404	12:15-21 69	16:19-31 216,633	22:22 169
7:19 191	12:16 674	17:1-2 592	22:29 77,228
7:29 519	12:16-21 67-68	17:6 114	22:29-30 202
7:34 169,174	12:22 67	17:7-10 68,151	22:30 89,126
7:48 93,95,151	12:30 67,101,286	17:14 93	22:31 63,80
7:50 93	12:31 88,120,151	17:19 93	22:44 213
8:10 109	12:32 87,101,120, 125,151	17:20 82,120	22:48 169
8:36 92	12:35 124,263	17:20-21 138	22:69 170
9:1-6 222	12:37 151	17:22 170,230,263	23:2 77,158-159,161
9:22 169	12:40 170,231	17:22-37 218	23:8 337
9:24 90,320	12:46 231	17:23-24 219	23:26 382
9:25 90	12:47 151	17:24 170,226	23:27-31 106,221
9:26 170	12:50 207	17:25 205	23:43 217,634
9:27 230	13:1-5 68,221	17:26 170	23:49 382
9:44 169	13:10-21 142	17:27 170	23:51 120
9:51 — 19:44 264	13:16 63	17:30 170	24 744
9:57 191	13:20 114	17:33 89-90,320	24:6-7 262
9:58 149,169,175	13:20-21 114	18:1-8 230	24:19 337
9:60 149	13:27 90	18:8 170	24:21 382,385
9:61 149	13:28-29 78	18:9 95	24:22 391
10 131	13:29 89,120	18:9-14 152	24:25 386
10:1 191,404	13:33-35 265	18:14 95,519,747	24:26 202,397
10:7 746	13:34 221	18:16-17 88	24:26-27 262
10:9 81,92,120	13:34-35 105	18:17 120	24:31 391
10:11 120	14:1-24 142	18:29 120	24:36-37 391
10:13-15 105	14:7-33 267	18:31 169	24:39 391
10:14 105	14:8-11 151	19:9-10 90	24:42-43 391
10:15 105,216	14:14 217,228	19:10 69,90,125, 169,175,266	24:43 391
10:17 133,716	14:16 100	19:11 78,120, 230,385	24:44-47 262
10:18 81,363,667,716	14:16-24 89	19:12 77	24:47-49 262
10:21 67	14:26 87,149-150	19:17 151	24:49 268
10:21-22 187	14:27 225	19:19 151	
10:22 738	14:33 149	19:41-44 106,221	<b>Иоанна</b>
10:25 320	15 90,99,266	19:42 124	1 — 19 404
10:29 151	15:1-2 67,91,416	20:34-36 59,89	1:1 300,313, 332,700
10:30 344	15:1-7 103	20:35 59,89,92,144	1:1-18 300
10:39 191	15:1-32 142	20:35-36 84	1:3 286
10:41 191	15:2 100	20:36 227	1:4 305,327
11:13 353	15:3-7 125	20:38 228	1:4-5 305
11:20 79,163	15:4 108	21 218,737	1:5 276,285,290
11:25 92	15:7 69,91	21:12 222	1:7 339
11:30 169	15:8 108	21:16-19 225	1:8 739
11:37-54 142	15:11-24 103	21:20 220	1:9 276,293,327, 331,739
11:39 404	15:11-32 733	21:20-24 106	1:10 287,326
11:43 150	15:18 77,161	21:24 223	1:11-12 333
11:49-51 222	15:24 90	21:25 263	1:12 181,310, 336,703
11:50 286	16:1-13 108	21:27 170	1:13 285
11:52 85,135	16:1-31 267	21:36 170	
12:4-7 67	16:9 318		
12:8 170-171,335,374			



- 1:14 282, 285, 296,  
 300, 304-305, 310,  
 327, 330, 340  
 1:15 339  
 1:16 330  
 1:17 159, 289, 292,  
 305, 330, 343, 358  
 1:18 305, 310,  
 312-313, 327,  
 336, 723  
 1:20 157, 306  
 1:21 47  
 1:23 291  
 1:29 54, 287, 312, 345  
 1:31-33 55  
 1:32-33 55  
 1:32-34 353  
 1:34 56, 310, 339  
 1:36 312  
 1:41 157, 159, 305  
 1:45 306, 330, 343  
 1:49 202,  
 305-306, 310  
 1:50 346  
 1:51 308, 356  
 2:1-11 338  
 2:4 293, 312  
 2:11 292, 338, 340  
 2:12 314  
 2:13 274  
 2:19 733  
 2:19-20 292  
 2:22 335  
 2:23 292, 336, 338-339  
 2:24-25 339  
 3:2 338-339  
 3:3 181, 275, 333,  
 364, 369, 675, 703  
 3:4 349  
 3:5 113, 275, 349,  
 364, 369  
 3:6 285, 357  
 3:8 349  
 3:10 346  
 3:11 336, 339  
 3:12 276, 285, 349  
 3:13 276, 285,  
 308, 356  
 3:14-15 307  
 3:15 310, 322, 335  
 3:16 34, 287-288, 290,  
 310, 344-345, 359  
 3:17 287, 310,  
 345, 359  
 3:18 309-310,  
 336, 374  
 3:19 276, 342,  
 366, 374  
 3:19-20 285, 290  
 3:21 77, 333, 343  
 3:22 417  
 3:22 — 4:1 349  
 3:28 306  
 3:31 276  
 3:33 332  
 3:34 353-354  
 3:35 311, 354  
 3:36 275, 290, 293,  
 320, 343  
 4:1 191, 404  
 4:1-2 417  
 4:6-7 315  
 4:9 414  
 4:10 321  
 4:14 315, 320-321,  
 349, 354  
 4:20-24 292  
 4:21 335  
 4:23 293, 357  
 4:24 286, 536  
 4:26 313  
 4:28 315  
 4:29 157, 306  
 4:32 315  
 4:33 331  
 4:34 310, 337  
 4:39 339  
 4:42 287  
 4:46-54 338  
 4:48 338  
 4:50 335  
 4:54 338  
 5:1 274, 349  
 5:2-9 338  
 5:17 311  
 5:18 311, 314  
 5:19 311  
 5:19-20 314  
 5:20 311, 337  
 5:21 311, 321  
 5:22-23 312  
 5:23 311  
 5:24 290, 335, 374  
 5:25 293, 308, 321,  
 366, 371  
 5:25-27 365  
 5:26 311, 321, 371  
 5:27 308  
 5:28 321, 372-373  
 5:28-29 308, 365-366  
 5:28:29 365  
 5:29 320-321,  
 372-373  
 5:33 330  
 5:35 293, 331  
 5:36 310, 337, 339  
 5:37 312  
 5:38 310, 335, 343  
 5:39 293, 320, 330,  
 339, 343  
 5:41 340  
 5:43 336, 359  
 5:44 342  
 5:46 330, 335  
 5:47 335  
 6 280  
 6:2 338-339  
 6:4 274  
 6:4-13 338  
 6:14 286, 338-339  
 6:15 117, 158, 305,  
 339, 482  
 6:16-21 338  
 6:20 313  
 6:23 191, 404  
 6:26 338  
 6:27 308, 320, 338  
 6:29 309-310  
 6:30 335, 338  
 6:31 350  
 6:32 293, 328, 331  
 6:33 276, 285, 287,  
 321, 328, 345  
 6:33-35 308  
 6:35 275, 313, 321  
 6:36 327, 336  
 6:37 342  
 6:38  
 285  
 6:39 365-366  
 6:39-40 372  
 6:40 311, 321-322,  
 327, 336, 365-366  
 6:41 285  
 6:44 310, 342,  
 365-366, 372  
 6:45 291  
 6:47 311  
 6:48 313  
 6:49 350  
 6:50 285  
 6:51 285, 308-309,  
 321, 339, 356  
 6:53 308, 760  
 6:53-54 356  
 6:54 321, 349-350,  
 365-366, 372, 760  
 6:56 342  
 6:57 310  
 6:58 285, 356  
 6:59 280  
 6:62 276, 285, 304  
 6:63 286, 321, 357  
 6:64 357  
 6:65 342  
 6:66 158, 339  
 6:69 160, 335, 341,  
 359, 363  
 6:70 214  
 7:3-8 315  
 7:4 286  
 7:7 287  
 7:17 343  
 7:18 332, 340  
 7:26-27 157  
 7:27 306  
 7:28 332  
 7:29 310  
 7:30 312  
 7:31 157, 306, 338  
 7:38 349, 354  
 7:38-39 361  
 7:39 340, 354  
 7:40-42 157  
 7:41 306  
 7:42 306  
 8:12 275-276,  
 285, 313  
 8:14 339  
 8:16 310, 332  
 8:18 339  
 8:19 312  
 8:20 293, 312  
 8:23 276, 284  
 8:24 290, 313, 335  
 8:26 310-311, 332  
 8:28 307, 311,  
 313, 326  
 8:31 335, 343  
 8:31-32 341  
 8:32 327-328,  
 331, 333  
 8:33 292  
 8:33-58 292  
 8:34 289, 331  
 8:36 292, 331  
 8:39 289, 337  
 8:40 311, 315, 332  
 8:41 337  
 8:42 310

- 8:44 288,342  
 8:45 332,335  
 8:46 335  
 8:47 342  
 8:51 343,359  
 8:55 326  
 8:56 292  
 8:58 275,303,313  
 9:1-7 338  
 9:3 337  
 9:5 285-286  
 9:7 349  
 9:16 338  
 9:22 306  
 9:35-36 307  
 9:37 327  
 9:39 286,309,366  
 9:39-41 342  
 10:1 346  
 10:1-18 346  
 10:3 333  
 10:7 275,313,346  
 10:8 346  
 10:10 311,317,320  
 10:11 125,209,275,  
 312-313  
 10:14 346  
 10:14-15 326  
 10:15 209,311-312  
 10:16 293,347  
 10:17 209,311  
 10:18 209,312  
 10:24 306  
 10:25 337,339  
 10:28 321  
 10:30 311  
 10:32 311,337  
 10:33 314  
 10:35 38  
 10:36 310  
 10:37 335  
 10:37-38 337  
 10:38 311,326,335,  
 337,342  
 10:42 338  
 11:1-44 338  
 11:2 191,404  
 11:5 315  
 11:9 284-286  
 11:25 275,311,  
 313,321,338  
 11:25-26 321-322,371  
 11:26 335  
 11:27 286,306,335  
 11:33 315  
 11:35 315  
 11:40 340  
 11:42 310,335  
 11:47 338  
 11:47-48 157-158,204  
 11:50 347  
 11:51 347  
 11:52 293,310,347  
 12:13 305,346  
 12:13-15 291  
 12:15 305  
 12:16 340  
 12:18 338  
 12:19 286-287  
 12:21 347  
 12:23 293,307,  
 312,340  
 12:24 312  
 12:25 294,320,368  
 12:27 312,315  
 12:31 214,287-289,  
 293,337,369  
 12:32 307,312  
 12:34 157,165,  
 306-308  
 12:35 285  
 12:36 285,290,310  
 12:37 338  
 12:38-40 291  
 12:43 340  
 12:45 327  
 12:46 276,285,343  
 12:47 287,343  
 12:48 336,  
 365-366,373  
 12:49 310  
 12:49-50 321  
 12:54 359  
 13 743  
 13 — 16 364  
 13 — 17 259  
 13:1 274,284,286-287,  
 312,344,349  
 13:2 214,288  
 13:3 345  
 13:13 345  
 13:14 345  
 13:18 291  
 13:19 313,335  
 13:20 336  
 13:27 214,288  
 13:31 307,340  
 13:34 344,704  
 14 — 16 358  
 14:2-3 356,365  
 14:3 366,370  
 14:6 275,313,321,  
 327,331,358-359  
 14:6-7 312  
 14:7 326-327  
 14:9 327,336  
 14:10 311,314,  
 337,342  
 14:10-11 335  
 14:11 311,337,342  
 14:12 362  
 14:15 343  
 14:16 359  
 14:16-17 361  
 14:17 288,332-333,  
 355,360-361  
 14:18 359,366,370  
 14:19 327,359  
 14:20 342,366  
 14:21 342-343  
 14:22 286  
 14:23 342  
 14:24 310-311,314  
 14:25-26 362  
 14:26 280,360  
 14:28 314,360,  
 366,370  
 14:30 287-289  
 15:1 275,293,313,331  
 15:1-6 347  
 15:5 342  
 15:7 343  
 15:9 311  
 15:9-10 343  
 15:10 314,343  
 15:12 344  
 15:13 344-345  
 15:16 342  
 15:18 287-288  
 15:19 288  
 15:21 310  
 15:24 339  
 15:26 332,339,  
 360-361  
 15:27 339  
 16:3 326  
 16:5 293  
 16:7 362  
 16:8 289,358  
 16:8-11 362  
 16:9 290  
 16:11 214,284,  
 287-289  
 16:12 280,332  
 16:12-13 362  
 16:13 332,  
 360-362,698  
 16:14 332,361  
 16:16 370  
 16:16-17 327  
 16:21 286  
 16:23 366  
 16:25 366  
 16:26 366  
 16:27 333,335  
 16:27-28 359  
 16:28 286,359  
 16:30 335,341  
 17:1 312  
 17:2 311  
 17:3 305,323,  
 327,332  
 17:4 337  
 17:5 286,293,304,  
 308,340  
 17:6 287-288,332  
 17:7 326  
 17:8 314,326,  
 335-336,341,343  
 17:11 287  
 17:13 293  
 17:14 288,332  
 17:15 287-288  
 17:17 288,332-333  
 17:18 288,333  
 17:19 288,333  
 17:20 339,348  
 17:21 288,335,  
 341-342,348  
 17:23 326,341-342  
 17:24 286,340  
 17:25 287,311,  
 326,363  
 17:26 342  
 18:5 313  
 18:6 313  
 18:8 313  
 18:20 286-287  
 18:22 146  
 18:31 482  
 18:33 306  
 18:36 77,120,  
 275-276,284,306  
 18:37 286,331-333,  
 342,359  
 19:3 306  
 19:5 315  
 19:19 306  
 19:24 291

19:25-26 315	2:16 395,411	4:24 405	9:14 487
19:26 382	2:16-21 269	4:25 197	9:15-16 449
19:28 315	2:17 411,417,680	4:26-27 396	9:17 412
19:34 349,498	2:20 405,636	4:27 402	9:18 417
19:35 339	2:20-21 405	4:28 396	9:20 437
19:36-37 291	2:21 405	4:29 405	9:21 487
20:2 391	2:22 383,395-396	4:30 197	9:22 397
20:6-8 391	2:23 382,395-396	4:31 268	9:30 428
20:16 391	2:24-32 383	4:32 — 5:11 268	9:31 421
20:17 102,285, 310,354,371, 373,391,401	2:25 405	4:33 383,405	10 135
20:19 391	2:30 402	5:4 418	10 — 11 134
20:21 354	2:31 397	5:11 421	10:14 414,416
20:22-23 354	2:32 401	5:13 416	10:19 268
20:23 135	2:33 191,268,395, 401-402,405	5:14 405,417	10:34 266
20:25 341	2:33-36 395,721	5:30-31 401	10:38 402
20:25-27 373	2:34 405-406	5:31 405	10:38-39 396
20:26 391	2:34 405-406	5:31-32 383	10:42 405
20:27 391	2:34-35 402	5:32 268	10:43 335
20:28 314	2:35 403	5:36 76	10:43-48 268
20:29 288,339	2:36 191,382, 397,400,402, 404-407,736	5:36-37 117	10:44 413
20:30 338	2:38 268,383,397, 412,417,622	5:37 76	10:47-48 417
20:31 158,288,299, 306,310,317,335, 338-339	2:38-39 395	5:42 397,416	11 263,265
20:22-23 362	2:39 405,417	6 728	11:2 422
21:19 340	2:41 417	6:1 677	11:14 418
21:22 365,370	2:42 418,420,624	6:1-2 419	11:16 413
21:23 370	2:44 267,418	6:2 418	11:19 407
21:25 286	2:44-45 418	6:2-3 420	11:25 428
	2:45 677	6:8 419	11:26 154,305,407, 421,480
	2:46 416,620	6:10 268	11:28 421
<b>Деяния</b>	2:47 416,418	6:13 422,625,733	11:30 380,419,612
1 268,744	3:6 397	7:31 405	12:12 417,612
1:1 262	3:13 197,395	7:33 405	12:17 380
1:3 398,410	3:13-14 397	7:35 433	13:1 421,613
1:4 416	3:14 383,405	7:38 126,617	13:2 268
1:4-8 262,268	3:15 382,383,405	7:47 422	13:4 268
1:5 412,623	3:16 405	7:48 620,728	13:9 412,415
1:6 381,398-399, 405,410	3:18 395,397,402	7:51-53 422	13:9 412,415
1:7 399	3:19 405,693	7:55 268,405	13:33 417
1:8 262,268	3:19-21 397,403	7:56 165,370,403	13:44-51 264
1:9 400	3:20 153,397, 399,402	7:59 405	13:47 264
1:11 636	3:21 269,382, 395,399	7:60 405	14 742
1:13 417,419,612	3:24 395	8:1 265,421,433,728	14:4 449
1:15 420	3:26 197,397	8:3 421	14:14 420,449
1:21 405	4:1 390	8:5 397	14:22 399,717
1:22 383,450	4:1-2 383	8:12 129,397, 399,413,417	14:23 335,420-421, 612,737,742
1:24 405	4:4 417	8:16 336,405,413	15 263,265,729-731
2:2 412	4:8 268,412,415	8:29 268	15:1 612
2:3 415	4:10 383,397,405	8:36-37 417	15:1-2 422
2:4 412	4:12 383,405	8:39 268	15:2 419
2:13 412	4:13 433	9:1-9 434	15:5 422
2:14-36 382		9:3 401	15:7 451
		9:4 626	15:12 420
		9:5 437	15:13 672

15:15-17 423	22:2 415	1:3 680,684	4:4 681
15:20 602	22:3 428	1:4 681	4:7 681
15:21 423	22:6-16 434	1:5 680-681	4:11 59
15:22 419-420, 611	22:15 449	1:6 682	4:12 679,682
15:41 421	22:16 487	1:6-7 683	4:13 680-681, 683,686
16 186	24:15 646	1:7 637,680,693	4:15 679
16:3 423,470, 580,730	24:17 730	1:8 335	4:16 682
16:4 419	24:27 379	1:9 535,681	4:17 681
16:5 421	26:12-18 434	1:10 681	4:19 683
16:6-10 262,268	26:17-18 449	1:11 679	5:1 678,681,685
16:7 268	27:1 379	1:12 682	5:2 685
16:14-15 417	28:17-18 264	1:13 637,680, 684,693	5:4 680
16:15 418	28:23 129,399	1:14 682	5:4-7 683
16:31 418	28:26 264	1:15 682	5:6 687
17:3 481	28:28 424	1:16 682	5:8 61,680,682
17:7 481	28:31 129,399	1:18 506,682	5:9 679,681-682
17:10 449		1:19 506,684	5:10 681
17:28 181,695	<b>Иакова</b>	1:20 680-681,684	5:12 678
17:28-29 101	1:1 672-673	1:21 680	5:13 678-679
17:31 269	1:2 675	1:22 687	
18:8 418	1:12 673,675	1:23 680	<b>2 Петра</b>
18:18 423	1:14 674	1:25 684	1:1 335,688-690
18:24 — 19:1 452	1:15 674	2:3 684	1:1-4 689
18:25-26 413	1:18 674-675	2:5 682,685	1:2 690
19:1-7 739	1:21 535,674-675	2:8 684-685	1:3 690
19:2 413	1:25 675	2:9 682,685	1:4 689-690,703
19:4 335	1:27 677	2:10 679,685	1:5 689
19:6 413	2 729	2:11 682	1:11 690-691,693
19:8 129,399	2:1 672-673,676	2:12 681	1:12 690
19:19-20 64	2:2 673	2:13 679,687	1:14 688
19:21 265	2:5 673,675	2:13-14 682	1:16 691
19:32 617	2:7 675	2:15 686-687	1:16-18 688
19:39 617	2:8 676	2:17 679	1:19 692
20 742	2:9-11 676	2:18 682,687	1:20-21 691
20:8 612	2:10 676	2:20 686	2 693
20:16 265	2:11 582	2:21 683	2:1-2 691
20:17 420,612,742	2:12 675	2:23 683,722	2:2 689
20:22 265	2:14-18 676	2:24 55,684	2:4 62,692,695
20:24 399	2:15 677	2:25 685	2:4-10 693
20:25 129	2:19 675-676	3:1 682,687	2:9 693
20:28 420-421, 612-613,742	3:1 673	3:6 686-687	2:15 361
21 729,731	3:2 674	3:8 687	2:19 689
21:10 421	4:7 675	3:12 684	2:20 690
21:10-17 265	5:7 672-673	3:15 684	2:21 689
21:12 672	5:8 673	3:17 683,686	3:2 690-691
21:16 423	5:9 673	3:18 684-685	3:3 695
21:18 379	5:14 673	3:19-20 686	3:4 693
21:18-26 729	5:16 673	3:21 685	3:7 693
21:20 580	5:19 675	3:22 680	3:8 736
21:20-26 730	5:20 673	4:1 683	3:9 693
21:21 470		4:2 686	3:10 473,636, 690,693
21:38 76,117	<b>1 Петра</b>	4:3 679,681	3:11 441,694
	1:1 678-679,684	4:3-4 683	
	1:2 682,684		

- 3:12 473,636,693  
 3:12-13 723  
 3:13 555,694  
 3:14 694  
 3:16 692
- 1 Иоанна**  
 1:1 300,700  
 1:1-3 700  
 1:5 276,699  
 1:6 333  
 1:7 701  
 1:8 697,701-702  
 1:8-10 696  
 1:9 701  
 1:10 313,701  
 2:1 358,702  
 2:1-2 702  
 2:2 313,697,699  
 2:3 696  
 2:5 696,704  
 2:6 704  
 2:7 700  
 2:8 699  
 2:9 699  
 2:10 343,704  
 2:11 699  
 2:14 704  
 2:15 287-288,704  
 2:16 699-700  
 2:17 365,700  
 2:18 701,744  
 2:18-19 282  
 2:19 696,701,  
 735,744  
 2:19-23 739  
 2:20 696-697  
 2:22 306,  
 697-698,701  
 2:24 704  
 2:27 696,698,704  
 2:28 366,700  
 2:29 700,703  
 3:1 699,703  
 3:2 366,370,  
 701,703  
 3:3 701  
 3:5 313  
 3:6 703-704  
 3:7-8 704  
 3:8 702  
 3:9 702-703  
 3:10 703  
 3:11 704
- 3:13 700  
 3:14 343,345,  
 700,704  
 3:15 704  
 3:16 345,  
 696-697,704  
 3:17 343,704  
 3:19 696  
 3:24 343,696,  
 698,704  
 4:1 286,696-697,699  
 4:2 282,696,698  
 4:2-3 697  
 4:3 701  
 4:5 699  
 4:6 332,696  
 4:7 345,703-704  
 4:8 344  
 4:9 699  
 4:10 313,697  
 4:10-11 704  
 4:12 345,704  
 4:13 696  
 4:14 699-700  
 4:15 698  
 4:16 343,703  
 4:17 286,699  
 4:19 704  
 4:20 704  
 4:21 704  
 5:1 306,703  
 5:2 696,703  
 5:4 335,700,703  
 5:5 698  
 5:6 697  
 5:7 332  
 5:10 335  
 5:11-12 700  
 5:12 703  
 5:13 335,700  
 5:16 290,703  
 5:18 310,702-703  
 5:19 287,699  
 5:20 332
- 2 Иоанна**  
 1 705  
 2 333,343,704  
 7 286,701,705  
 8-11 705  
 9 343,704
- 3 Иоанна**  
 9 705
- Иуды**  
 3 335,689,694  
 4 694-695  
 6 62,686,692,695  
 8 695  
 9 695  
 12 695  
 14 695  
 17 695  
 18 695  
 19 695  
 20 689
- Римлянам**  
 1:1 450,456  
 1:2 431,463,480  
 1:3 162,189,483,  
 542,565,686,753  
 1:3-4 446,489  
 1:4 484,565,736,753  
 1:8 468  
 1:9 536-537  
 1:16 456,747  
 1:17 455,464,  
 603,747  
 1:18 475,478,497,  
 503,594,647  
 1:18 — 3:20 503  
 1:19 455  
 1:20 468,562  
 1:21 467,475,  
 550-551,647  
 1:24 550  
 1:25 467,470  
 1:26 431  
 1:28 428,551,  
 594,604  
 1:29-32 605  
 1:32 503,650  
 2 647  
 2:1 582  
 2:1-16 722  
 2:5 455,478,503,  
 551,647,650  
 2:6-10 647  
 2:6-11 646,720  
 2:7 568  
 2:8 650  
 2:9 534  
 2:10 568  
 2:12 477,503,  
 647,650  
 2:13 434,515,521,  
 572,577,582  
 2:14 428,551,591
- 2:14-15 475  
 2:14-16 647  
 2:15 428,544,  
 552-553,563  
 2:16 488,647  
 2:17 582  
 2:17-21 582  
 2:23 434,476,  
 577,581  
 2:25 583  
 2:25-29 582  
 2:28 536,542,619  
 2:28-29 583  
 2:29 550,562  
 3:1-2 463  
 3:4 519,722  
 3:6 468,647  
 3:10-18 581  
 3:19 468,581,  
 585,722  
 3:20 521,572,  
 584,676  
 3:21 497,581  
 3:21-26 521,648  
 3:23 476  
 3:24 480,501,506,  
 521-522,557  
 3:25 495,497-498,  
 501,503-504,506,  
 521-522  
 3:26 504,511,  
 514,522  
 3:27 577,581  
 3:28 522  
 3:30 431  
 3:31 587  
 4 584,625,729  
 4:1-5 584  
 4:2 577  
 4:3 431,463-464  
 4:5 514,517,523  
 4:6-7 584  
 4:6-8 585  
 4:7 510  
 4:7-8 464  
 4:8 523  
 4:9-12 584  
 4:11 619,625  
 4:13 468  
 4:15 476,585  
 4:16 619  
 4:17-18 464  
 4:18 619  
 4:25 476,486  
 5 525

- 5:1 515, 529, 568, 599  
 5:5 551, 564, 567, 596, 601  
 5:6 495  
 5:8 34, 496, 499, 525-526  
 5:9 477, 495, 498, 515-516, 521, 648, 650  
 5:10 477, 525-526  
 5:11 495, 526  
 5:12 474, 476-477, 494, 558, 650  
 5:12-21 476  
 5:13 476, 584-585  
 5:14 476  
 5:15 476  
 5:18 483, 568  
 5:19 474, 476, 483, 515  
 5:20 584-585  
 5:21 476, 568  
 6 561, 595  
 6:1 501, 595, 675  
 6:1-4 629  
 6:1-11 561  
 6:2 562  
 6:2-4 549  
 6:3 336, 480, 561  
 6:3-4 632  
 6:4 355, 568, 570, 595, 633  
 6:4-5 336  
 6:5 561-562, 569  
 6:6 540, 549, 561-562, 569  
 6:7 561, 683, 702  
 6:11 480, 549, 561  
 6:12 540, 562, 604, 702  
 6:13 550  
 6:14 562  
 6:16 650  
 6:17 551, 562  
 6:18 562  
 6:19 476, 544, 562, 599  
 6:21 650  
 6:22 562, 568  
 6:23 476, 503, 522, 568, 601, 650  
 7 434, 548, 552, 577, 586  
 7:4 580  
 7:5 544, 547, 560, 650  
 7:6 580, 583, 596  
 7:7 581, 585-586  
 7:7-12 521  
 7:8 476  
 7:10 476, 582, 650  
 7:10-11 586  
 7:11 476  
 7:12 432, 476, 581, 625  
 7:13 585  
 7:13-24 586  
 7:13-25 585  
 7:14 432, 476, 581  
 7:17 476, 586  
 7:18 544  
 7:19 585  
 7:20 586  
 7:22 552, 581  
 7:23 552, 581, 583  
 7:24 540  
 7:25 544, 552, 581  
 8 544, 585  
 8:1 480, 516, 648  
 8:2 544, 568, 581, 596  
 8:3 182, 490, 493, 496-497, 544, 583  
 8:3-4 587, 596  
 8:4 544, 550, 569-570  
 8:4-8 546  
 8:4-11 547  
 8:5 544  
 8:5-8 477  
 8:6 544, 548, 650  
 8:7 528, 544, 572, 581  
 8:8 544  
 8:9 535, 544, 546-548, 558-560, 564, 622  
 8:9-10 563  
 8:10 437, 536, 538, 546-547, 568, 604, 632  
 8:11 480, 536, 540, 546, 564, 645-646  
 8:12 544  
 8:13 540, 544, 549, 569, 604  
 8:14 181, 535, 564, 597  
 8:15 103, 564, 600, 703, 738  
 8:15-16 356, 567  
 8:16 536-537, 564  
 8:17 622  
 8:18 59, 340, 455, 645  
 8:19 181  
 8:19-23 649  
 8:20-21 723  
 8:21 433, 437, 467, 555  
 8:23 439, 506, 539, 541, 564, 568, 645-646  
 8:26 564, 567  
 8:27 550  
 8:32 490, 496, 499  
 8:33 515, 519, 624  
 8:33-34 648  
 8:34 482, 495, 515, 519, 702  
 8:35 437, 483  
 8:38 471-472, 538, 634, 650  
 8:39 556  
 9 — 11 399, 464, 618, 643  
 9:1 552-553, 557  
 9:2 550  
 9:3 428, 542  
 9:4-5 470  
 9:5 480, 483, 492  
 9:6 463-464, 619  
 9:8 542  
 9:11 624  
 9:15 463  
 9:20 467  
 9:22 650  
 9:24 618  
 9:25 463  
 9:25-26 464, 685  
 9:30 436  
 9:30-32 626  
 9:31 80, 572  
 9:31-32 581  
 9:32 572  
 10 572  
 10:1 550  
 10:1-2 581  
 10:1-3 572  
 10:3 437  
 10:4 437, 579, 590  
 10:5 572, 579  
 10:6 480  
 10:8-9 459  
 10:9 191, 306, 405, 487-488, 625-626, 636  
 10:13 488  
 10:14 335  
 10:17 200  
 11 264, 644, 718  
 11:1 428, 470, 618  
 11:3 534  
 11:5 619, 624  
 11:5-6 624  
 11:11 620, 643  
 11:12 620, 643  
 11:13-14 449  
 11:14 542  
 11:15 468-469, 643  
 11:15-16 643  
 11:16 598, 618, 620  
 11:23 644  
 11:23-24 620  
 11:24 620  
 11:25 740  
 11:25-26 461  
 11:25-27 644  
 11:26 620, 644  
 11:28 619  
 11:29 619  
 11:34 551  
 12:1 539, 541, 545, 598  
 12:1-2 440, 603, 632  
 12:1 — 15:13 597  
 12:1 — 15:21 603  
 12:2 60, 551, 555, 569  
 12:3 628  
 12:3-8 743  
 12:5 557, 626  
 12:6-8 615  
 12:8 612  
 12:8-10 587  
 12:11 597  
 12:14 592  
 12:17 592  
 12:19 463  
 13 508  
 13:1 534  
 13:1-2 508  
 13:2 647  
 13:4 609-610, 642  
 13:7 592  
 13:8 581  
 13:8-10 587, 590  
 13:10 596, 734  
 13:11 461, 633  
 14:1 602  
 14:1-23 602  
 14:2-4 602

- 14:3 602  
 14:9 487, 489, 495  
 14:10 488, 599, 648  
 14:11 463  
 14:13-14 592  
 14:14 592, 602, 734, 750  
 14:15 495  
 14:17 482, 485, 556, 559, 567, 597, 622, 721  
 14:18 594  
 14:20 553  
 14:22 602  
 14:24-25 451, 456  
 14:25 464  
 14:25-26 461  
 15 730-731  
 15:2 483  
 15:4 464, 590  
 15:12 740  
 15:13 567, 597  
 15:16 449, 559, 598  
 15:17 557  
 15:19 450, 455  
 15:22-33 446  
 15:30 567, 601  
 15:31 731  
 16:1 613, 617  
 16:5 417, 612, 617  
 16:7 420, 449  
 16:14 612  
 16:15 612  
 16:20 472  
 16:22 444  
 16:25 455  
 16:25-26 110
- 1 Коринфянам**
- 1:2 487, 557, 598, 618, 625  
 1:7 453, 455, 637  
 1:8 433, 488, 636  
 1:9 624  
 1:10-12 452  
 1:12 612  
 1:13 336, 628  
 1:13-16 629  
 1:17 452-454, 495  
 1:18 459-460, 477, 566, 650  
 1:20 284, 432, 453, 468-469  
 1:21 454, 456, 459
- 1:23 382, 453-454, 495  
 1:24 454  
 1:26 543  
 1:27 468, 624  
 1:29 577  
 1:30 506, 598, 625  
 1:31 577  
 2:1 452  
 2:2 453, 495  
 2:4 452  
 2:6 60, 432, 452, 468, 508-509  
 2:6-8 284  
 2:6-10 453  
 2:6-13 566  
 2:7 454  
 2:8 432, 508-509  
 2:9-10 454  
 2:10 597  
 2:11 535, 537  
 2:12 469, 564  
 2:14 548, 566  
 2:14-16 453  
 2:14 — 3:3 548  
 2:16 551  
 2:17 — 3:3 450  
 3:1 452-453, 548  
 3:3 548-549  
 3:10 449, 461  
 3:12-15 648  
 3:13 455  
 3:15 600  
 3:16 535, 564  
 3:17 600, 621  
 3:18 432  
 3:19 284, 468-469  
 3:22 468, 650  
 4 743  
 4:1 451, 455  
 4:4 552  
 4:5 550-551, 647  
 4:8 720  
 4:9 468, 471  
 4:13 468  
 4:15 557  
 4:17 557  
 5:3 542  
 5:4 537  
 5:5 488, 544, 636  
 5:7 497  
 5:10 468, 621  
 5:11 437, 605  
 6:2 720
- 6:2-3 647  
 6:3 471, 720  
 6:9 433, 481, 605, 747  
 6:10 481, 747  
 6:11 511, 515, 559, 625, 629  
 6:12 452, 595, 621  
 6:12-20 755  
 6:13 545  
 6:14 646  
 6:15 541, 544-545, 595, 621, 626  
 6:16 542, 741  
 6:17 536-537  
 6:19 506, 541, 544-545, 564, 621  
 6:20 506, 544-545, 604  
 7 470, 737, 740-741, 746, 748, 750  
 7:1 605  
 7:1-4 741  
 7:3 741  
 7:4 539  
 7:4-5 608  
 7:6 448  
 7:7 741  
 7:8 605  
 7:9 608  
 7:10 448, 746, 748-749  
 7:10-11 592, 608  
 7:12 448, 592  
 7:12-15 608  
 7:14 598  
 7:15 608  
 7:19 588  
 7:20 607  
 7:21 607, 609  
 7:22-23 506  
 7:23 451  
 7:25 448, 592  
 7:26 607  
 7:28 543  
 7:29 607  
 7:29-31 469  
 7:31 437, 467, 607, 609, 632, 740  
 7:31-38 609  
 7:32-33 605  
 7:33 468  
 7:34 536, 545, 598  
 7:36 447  
 7:39 609
- 7:40 448, 597  
 8:1 452  
 8:1-13 552, 602  
 8:4 468  
 8:4-6 471  
 8:5 406, 468  
 8:5-6 406, 487, 489  
 8:6 304, 467, 490  
 8:7 553  
 8:9-13 553  
 8:10 602, 605  
 8:11 495  
 9 541, 746, 748-750  
 9:1 436, 450  
 9:14 592, 746  
 9:16 449  
 9:20 580, 732  
 9:21 580, 593, 732  
 9:22 732  
 9:25 591  
 9:27 539, 600, 604  
 10:1-13 629  
 10:2 629  
 10:4 480, 695  
 10:6 600  
 10:11 440, 464, 658  
 10:14 431  
 10:14-33 602  
 10:16 480, 628  
 10:17 628  
 10:18 542, 619  
 10:18-21 629  
 10:19-21 471  
 10:21 431  
 10:22 480  
 10:23 — 11:1 552  
 10:25 601-602  
 10:26 553, 602, 605  
 10:27 605  
 10:31 604  
 10:33 594  
 11 462  
 11:1 594  
 11:2 457, 461  
 11:3 608, 627  
 11:4 608  
 11:7 608  
 11:10 471  
 11:18 617  
 11:20 416  
 11:22 592  
 11:23 458-459, 461, 483, 748-749  
 11:25 211, 555, 628

- 11:26 208, 213  
 11:32 437, 469, 647  
 11:34 416  
 12 415, 616, 626, 743  
 12 — 14 412  
 12:3 405, 459, 487, 560, 566  
 12:5 623  
 12:7 622  
 12:8 616  
 12:8-10 615  
 12:9 560, 623  
 12:12 348, 626  
 12:13 414, 560, 564, 609, 623, 629  
 12:24 627  
 12:25-26 628  
 12:27 626  
 12:28 450, 613, 615, 617, 742  
 12:29-30 615  
 13 587, 601, 617  
 13:2 616  
 13:3 539  
 13:11-12 628  
 13:12 461  
 14 415, 616  
 14:2-4 455  
 14:3 616  
 14:4 421  
 14:6 421, 455  
 14:13 616  
 14:14 536, 551, 616  
 14:16 616  
 14:19 617  
 14:21 463, 581  
 14:22 625  
 14:23 612  
 14:25 550  
 14:26 616  
 14:28 421, 613, 617  
 14:29 617  
 14:29-30 421  
 14:30 455  
 14:32 536  
 14:34 608  
 14:35 617  
 14:37 448, 451, 592  
 15 390, 392, 453, 462, 540, 649, 730  
 15:1 458-459, 461  
 15:1-3 204, 385, 753  
 15:1-5 458  
 15:2 459  
 15:3 34, 457, 461, 464, 480, 495  
 15:3-5 458  
 15:3-8 457  
 15:4 464, 483  
 15:5 483  
 15:5-8 483  
 15:6 196  
 15:6-8 458  
 15:7 672  
 15:8 401, 436, 461  
 15:9 433, 617  
 15:12 446, 645  
 15:14 383  
 15:16 635  
 15:20 392, 646  
 15:21-23 438  
 15:22 474, 557  
 15:23 392, 433, 636  
 15:23-25 438  
 15:23-26 433, 639  
 15:23-28 656  
 15:24 406, 472, 481, 649, 721  
 15:24-25 507  
 15:24-26 721  
 15:25 81, 433, 481-482, 489, 637, 639, 649, 680, 721  
 15:25-26 488  
 15:26 482  
 15:27 721  
 15:28 493, 638, 650  
 15:29 447  
 15:33 591, 695  
 15:35 119, 645  
 15:35-38 645  
 15:39 541, 645  
 15:40 656  
 15:40-41 645  
 15:42-43 645  
 15:44 439, 540, 645  
 15:45 401, 467, 484, 494, 535, 565  
 15:45-47 493  
 15:45-49 646  
 15:47 494  
 15:50 433, 481, 540, 542, 633, 647  
 15:51 461, 646-647, 720  
 15:52 438, 646  
 15:55 646  
 15:56 585  
 16:15-18 742  
 16:17 636  
 16:18 537  
 16:19 417, 612, 617  
 16:21 444  
 16:22 407  
**2 Коринфянам**  
 1:1 618  
 1:3 483  
 1:4 483  
 1:12 468, 552  
 1:14 433, 488, 636  
 1:17 544, 749  
 1:22 439, 551, 564  
 1:24 451  
 2:4 550  
 2:9 448  
 2:13 537  
 2:15 477, 650  
 2:16 633, 650  
 3 — 4 749  
 3:3 535, 596  
 3:6 449, 465, 572, 579, 583, 585, 596  
 3:6-17 476  
 3:7 465, 565, 585  
 3:9 519  
 3:14 584  
 3:15 465  
 3:17 556, 559, 564-565  
 3:18 596, 749  
 4:1 597  
 4:2 451, 553  
 4:3 650  
 4:4 62, 288, 369, 433, 471, 480, 632  
 4:5 406, 451, 487, 597  
 4:6 551, 632, 749  
 4:10 542  
 4:11 540, 542  
 4:13 567  
 4:14 646  
 4:16 540, 552, 566  
 5 525, 634-635  
 5:1-10 633  
 5:4 568, 633, 646  
 5:4-5 646  
 5:5 439, 564, 567  
 5:7 461, 567  
 5:8 538, 635  
 5:10 480, 488, 599, 648  
 5:11 553  
 5:12 451, 550  
 5:13 675  
 5:14 496, 499, 505  
 5:15 441, 495, 500, 505  
 5:16 454, 485-486, 489, 543, 578, 751  
 5:16-17 441  
 5:17 543, 554, 558, 578, 603-604, 632  
 5:19 441, 443, 459, 468-469, 496, 520, 525, 527, 557, 566  
 5:20 528  
 5:21 483, 497, 499, 519-520, 523, 558  
 6:2 463  
 6:10 567  
 6:12 550  
 6:14 605, 621  
 6:16 463, 605, 618, 621  
 6:17 463  
 7:1 536, 542, 599-600, 605  
 7:3 550  
 7:5 537  
 7:7 636  
 7:13 537  
 7:15 550  
 8 — 9 730, 746  
 8:8 448  
 8:9 304, 483, 490, 594, 738  
 8:10 448  
 8:23 449  
 9:6 119  
 9:7 550  
 9:9 516  
 10:1 483, 732  
 10:1-3 543  
 10:3 591  
 10:6 476  
 10:8 448, 450  
 10:10 732  
 10:12 451  
 10:14 80  
 10:17 577  
 11:3-5 461  
 11:4 564  
 11:5 449, 451  
 11:6 448  
 11:12 451  
 11:13 449-450  
 11:14 471



- 11:18 542, 544  
 11:20 451  
 11:22 428  
 12 436  
 12:1 401, 455  
 12:4 217, 436  
 12:7 455, 471, 542  
 12:11 449, 451  
 12:12 450  
 12:15 534  
 12:18 537  
 12:20 605  
 13:4 495  
 13:10 450  
 13:13 624
- Галатам**
- 1 — 2 730, 731, 750  
 1:2 617  
 1:4 60, 433, 437,  
 440, 555, 632  
 1:5 59  
 1:6 448, 451  
 1:8 611  
 1:8-9 461  
 1:9 458  
 1:12 436, 455,  
 462, 750  
 1:13 433, 617  
 1:13-14 435  
 1:14 428, 432,  
 577, 585  
 1:15 429, 449  
 1:16 401, 455  
 1:17 463  
 1:17-19 462  
 1:18 463  
 1:19 420, 449,  
 483, 672  
 1:21 749  
 1:22 557, 617  
 2:4 558  
 2:7-9 449, 451  
 2:9 730  
 2:11 451  
 2:12 612, 730  
 2:13 730  
 2:16 335, 514,  
 521, 583  
 2:17 557-558  
 2:19 549, 560,  
 569, 580  
 2:20 496, 499, 501,  
 544, 547, 558,  
 560, 564
- 2:21 495, 512, 521  
 3 584, 729  
 3:1 495  
 3:2 564, 567  
 3:3 544  
 3:5 450, 564  
 3:6 464  
 3:7 619  
 3:10 582  
 3:10-12 647  
 3:11 464, 514, 521  
 3:12 572  
 3:13 499-500, 507  
 3:15-18 584  
 3:19 471, 473, 584  
 3:20 431  
 3:21 572, 583  
 3:22 625  
 3:23 455  
 3:23-26 585  
 3:24 585  
 3:25 584  
 3:26 181  
 3:27 336, 629  
 3:28 557, 607, 609  
 3:29 619  
 4:1-10 476, 585  
 4:3 469, 473  
 4:4 182, 483, 490, 493  
 4:4-5 507  
 4:5 181, 490  
 4:6 103, 535, 564,  
 567, 738  
 4:9 473-474  
 4:10 474  
 4:13 542  
 4:21-31 476, 585  
 4:24 622  
 4:26 716  
 4:27 464  
 4:30 464  
 5:3 582  
 5:4 521  
 5:5 515, 567, 648  
 5:11 495  
 5:13 544, 733  
 5:14 587, 596,  
 733-734  
 5:16 544, 550, 570  
 5:16-26 546  
 5:17 477, 544-545,  
 548, 570, 597  
 5:18 597  
 5:19 544, 548
- 5:19-21 546, 605  
 5:21 433, 481, 747  
 5:22 567, 587,  
 589, 596  
 5:22-23 567, 601  
 5:23 589  
 5:24 544, 549,  
 560, 569  
 5:25 597  
 6:2 587, 592, 601  
 6:6 459  
 6:7 497, 733  
 6:7-8 119  
 6:8 477, 544, 568,  
 600-601, 633, 733  
 6:11 444  
 6:12 495  
 6:12-14 542  
 6:14 441, 470,  
 473, 495, 560  
 6:14-15 423  
 6:15 441, 473,  
 580, 732  
 6:16 619  
 6:18 536  
 6:25 596
- Ефесянам**
- 1:4 467-468,  
 557, 624  
 1:7 495, 498,  
 506, 511, 557  
 1:9-10 455, 461  
 1:10 468, 627, 649  
 1:13 459-460, 535  
 1:14 439, 506,  
 645-646  
 1:17 566  
 1:18 551, 622  
 1:20 567  
 1:20-23 637, 649  
 1:21 432-433,  
 472, 680  
 1:22 348, 617, 627  
 1:23 627  
 2 530, 595  
 2:1 476-477, 538,  
 568, 604, 650, 675  
 2:2 432, 468-469,  
 471, 508  
 2:3 477-478, 595  
 2:5 633  
 2:5-6 561, 563  
 2:6 632  
 2:8 500
- 2:9 500, 581  
 2:10 555, 563, 595  
 2:11-12 562  
 2:12 468, 477,  
 557, 619  
 2:13 495, 498  
 2:14-16 530  
 2:15 454, 525,  
 542, 555, 581  
 2:16 495, 525, 628  
 2:18 559  
 2:19-22 621  
 2:20 420-421,  
 616-617  
 2:21 598  
 2:22 559  
 3:3 455  
 3:3-6 461  
 3:5 420-421, 454,  
 560, 616, 691  
 3:5-8 615  
 3:6 557  
 3:7 449  
 3:9 455, 467  
 3:10 472, 508, 617  
 3:16-17 566-567  
 3:17 551, 564  
 3:21 617  
 4 743  
 4:3 628  
 4:4-6 628  
 4:5 591  
 4:9 646  
 4:11 421, 450, 613  
 4:14 627  
 4:15 627  
 4:17 551  
 4:18 477  
 4:22 569  
 4:22-24 556  
 4:23 536, 551  
 4:23-24 570  
 4:27 471  
 4:30 506, 535, 559  
 4:31 605  
 4:32 511, 557  
 5 737, 741  
 5:2 497, 499, 505  
 5:3 591  
 5:3-4 605  
 5:5 113, 433, 600  
 5:6 478  
 5:12 591, 594  
 5:18 594

- 5:19 415  
 5:21-33 755  
 5:23 617,627  
 5:24 617  
 5:25 496,608,617  
 5:26 629  
 5:27 598,617  
 5:28-31 542  
 5:29 617  
 5:31 741  
 5:32 617  
 6:2 587,590  
 6:5 543,600  
 6:5-8 609  
 6:6 534  
 6:9 609  
 6:11 471-472  
 6:12 437,471-472  
 6:13 675  
 6:15 568  
 6:16 471  
 6:18 560,567  
 6:19 452,456,461  
 6:20 449
- Филиппийцам**  
 1:1 419,612,743  
 1:6 433,488,636  
 1:8 550  
 1:10 488,636  
 1:13 557  
 1:14 460  
 1:19 535  
 1:20 539  
 1:23 634,674,737  
 1:23-24 538  
 1:27 534,537  
 1:29 335  
 2 401,446,743  
 2:1 550,556,624  
 2:2 636  
 2:5 505,556,594  
 2:5-11 487,738  
 2:6 304,494  
 2:6-11 490  
 2:7 493  
 2:8 495  
 2:9 483,489,637,  
 649,721  
 2:9-11 191,406  
 2:10 472  
 2:10-11 637,  
 649-650,721  
 2:11 636
- 2:12 597,600  
 2:13 597,601  
 2:16 460,488,636  
 2:25 449  
 2:26 437  
 2:30 534  
 3:3 536,542,  
 567,581,619  
 3:4 434,577  
 3:4-8 435  
 3:4-9 470  
 3:5 427  
 3:5-6 577  
 3:5-7 585  
 3:6 428,433,  
 572,581,617  
 3:7 434,577  
 3:9 578,581  
 3:11 600  
 3:15 448  
 3:16 80  
 3:19 477,650  
 3:20 622,682  
 3:20-21 681  
 3:21 541,645-646  
 4:3-21 540  
 4:7 551,556,568  
 4:8 590-591  
 4:8-9 594  
 4:11 428  
 4:13 556  
 4:23 537
- Колоссянам**  
 1:2 454,557  
 1:5 459  
 1:6 468  
 1:8 560,567,601  
 1:13 113,438,472,  
 482,490,559,622,  
 632-633,721  
 1:14 511  
 1:14-20 739  
 1:15 304  
 1:15-17 490  
 1:15-20 738  
 1:16 304,467,  
 472,649  
 1:18 617,627,649  
 1:19 492  
 1:20 468,495,  
 498,649-650  
 1:21 477,525-526,  
 528-529
- 1:22 525,529,  
 542,598  
 1:24 568,617  
 1:25 449,455,459  
 1:25-26 460  
 1:26 455  
 1:27 461,564  
 2:1 542  
 2:2 461  
 2:5 542  
 2:6 406,459,487  
 2:8 431,461,  
 469,473  
 2:10 472,753  
 2:11 544,549,  
 569,619,630  
 2:11-12 562  
 2:12 595,629  
 2:13 477,511,  
 544,562  
 2:14 495,562,632  
 2:14-15 649  
 2:15 472,507  
 2:16 588  
 2:18 471,544,  
 548,551  
 2:18-19 628  
 2:19 627  
 2:20 469,473,563  
 2:21 473  
 2:23 542,544,604  
 3:1 482  
 3:2 563  
 3:3 563  
 3:4 340,564,568  
 3:5 550,569,604  
 3:5-9 605  
 3:6 478  
 3:9 549,562  
 3:9-10 555  
 3:10 549,570  
 3:12 550,624  
 3:12-15 590  
 3:14 601  
 3:15 551,568  
 3:16 460  
 3:17 753  
 3:18 591  
 3:22 543  
 3:22-25 609  
 3:25 600  
 4:1 609  
 4:3 454  
 4:11 482  
 4:15 417,612,617
- 4:16 617  
 4:18 444
- 1 Фессалони-  
 нкийцам**  
 1:4 624  
 1:5 560  
 1:6 460,568,594  
 1:7 625  
 1:8 459  
 1:10 478,650,736  
 2:2 456  
 2:4 449  
 2:6 449  
 2:8 534  
 2:12 433,481,622  
 2:13 451,458-459  
 2:17 550  
 2:18 471  
 2:19 433,636  
 3:5 471  
 3:13 598,636,638  
 4:3-18 736  
 4:4 599  
 4:7 599  
 4:8 535,564  
 4:12 594  
 4:13 446,635  
 4:13-17 636  
 4:13-18 370,640  
 4:14 495,638,645  
 4:14-17 370  
 4:15 370,592,636,  
 646,748  
 4:16 557,646,720  
 4:17 228,646-647,  
 736,740  
 5:1 740  
 5:1-11 640  
 5:2 433,488,592,  
 636,693,740  
 5:3 650  
 5:4 746  
 5:8 591  
 5:8-9 638  
 5:9 503,650  
 5:9-10 498  
 5:10 495,740  
 5:12 612,742  
 5:13 592  
 5:15 592  
 5:23 531,549,  
 598,636

- 2 Фессало-  
никийцам**  
 1:4 601  
 1:5 480,482  
 1:5-6 722  
 1:7 455,471,637-638  
 1:7-8 638  
 1:8 478,647  
 1:9 478,650  
 1:10 636  
 2 365,701,748  
 2:1 433,636  
 2:1-2 640  
 2:2 433,488,551,  
 636,736  
 2:3 447,641,715  
 2:3-4 640  
 2:4 642  
 2:4-10 472  
 2:5 447  
 2:6 641  
 2:6-8 610  
 2:7 641,740  
 2:8 480,636-637,642  
 2:9 471,642  
 2:9-10 641  
 2:10 650  
 2:12 647  
 2:13 598,625  
 2:15 457  
 2:17 444  
 3:1 460  
 3:5 483  
 3:6 457,461  
 3:14 448
- 1 Тимофею**  
 1:5 553  
 1:15 286,468  
 1:16 568  
 1:19 553  
 2:6 500,506  
 2:7 450  
 3:1-5 613  
 3:4 612  
 3:7 471  
 3:8-12 613  
 3:8-13 419  
 3:12 612  
 3:16 468,471,519  
 4:1-3 471  
 4:2 553  
 4:5 598  
 4:14 614
- 5:17 613  
 5:17-22 613  
 5:21 471  
 6:7 468
- 2 Тимофею**  
 1:10 400,568,  
 632,637,667  
 1:11 450  
 1:14 564  
 1:18 636  
 2:9 460  
 2:10 557,624  
 2:12 720  
 2:19 448,460  
 2:21 598  
 2:22 487  
 3:8 695  
 3:16 432,  
 463-464,760  
 4:1 433,480-481,  
 638,647  
 4:8 722  
 4:18 433
- Титу**  
 1:1 624  
 1:2 568  
 1:5 420,614  
 1:5-9 614  
 1:7 420,614  
 2:13 492,637-638  
 2:14 505,618  
 3:3 675  
 3:5 629  
 3:7 511,568
- Филимону**  
 1 635  
 2 417,612,617  
 7 550  
 8 591  
 12 550  
 16 543,609  
 20 550
- Евреям**  
 1:1 665  
 1:1-2 34  
 1:1-3 654  
 1:2 468,658,660,680  
 1:3 660,663,721  
 1:4 — 2:18 654  
 1:5 660
- 1:6 660  
 1:8 660  
 1:10 660  
 1:11 656  
 1:11-12 656  
 1:13 660,721  
 2:1 669  
 2:1-4 654  
 2:3 660,669  
 2:5 655  
 2:8 656  
 2:9 660,663  
 2:10 661-662  
 2:14 657  
 2:14-15 666  
 2:17 657,662-663  
 2:18 657  
 3:1 658  
 3:1-19 654  
 3:6 657  
 3:7 — 4:11 654  
 3:12 653,669-670  
 3:14 656  
 3:17 670  
 4:1-13 654  
 4:3 658,668  
 4:9 656,658  
 4:11 658  
 4:12 715  
 4:14 182,660,663  
 4:14 — 10:31 654  
 4:15 657,661-662  
 4:16 659  
 5 — 10 661  
 5:3 661  
 5:5 660,662  
 5:6 663  
 5:7 657  
 5:8 657,662  
 5:9 662  
 5:10 663  
 5:11 — 6:12 654  
 5:12 473  
 6:1 661-662  
 6:1-5 760  
 6:1-8 669  
 6:2 656  
 6:4-5 658  
 6:6 660  
 6:11 656-657  
 6:12 660  
 6:18 657  
 6:19-20 660  
 6:20 663
- 7:1-17 663  
 7:3 660,663  
 7:11 661-662,664  
 7:12 665  
 7:14 660,663  
 7:18 661  
 7:19 659,661,666  
 7:21 660  
 7:22 665-666  
 7:23 662  
 7:24 660-661  
 7:25 664,702  
 7:26 662  
 7:27 657,661-663  
 7:28 662  
 8 — 9 655  
 8:1 664,721  
 8:5 655  
 8:6 666  
 8:7 665  
 8:8 660  
 8:9 665  
 8:10 665  
 8:11 660,666  
 8:12 666  
 8:13 666  
 9 714  
 9:5 503  
 9:8 659,661,666  
 9:9 661  
 9:11 728  
 9:12 657,  
 663-664,667  
 9:13 661,664  
 9:14 658,663-664  
 9:15 506,656,665  
 9:22 663  
 9:23 655,657,666  
 9:23-24 663  
 9:24 655,657,  
 664,702,728  
 9:26 440,658,  
 663-664  
 9:28 637,656,  
 660,667  
 10:1 655,659,  
 661-662  
 10:2 664  
 10:2-3 661  
 10:4 661  
 10:5 286,660  
 10:9 666  
 10:10 657-658,  
 663-664,667  
 10:11 661

10:12 658,664	13:23 654	9:13 714	17:18 710
10:12-13 721	13:24 653,670	9:20 717	18:1-24 711
10:13 656		10:6 59	19:1-5 711
10:14 662,664	<b>Откровение</b>	11:2 716	19:2 722
10:16 660	1:2-3 709	11:15 113	19:6-10 711
10:18 664	1:6 129	12 716	19:9 292
10:19-20 659	1:7 709	12:1 716	19:11 714
10:19-39 654	1:9 — 3:22 710	12:2 716	19:11-16 711,719
10:20 666	1:10 710	12:3-4 710	19:13 300
10:22 664,666	1:12 710	12:4-5 716	19:14 714
10:23 657	1:14 714	12:5 710,716	19:17-21 711,719
10:25 656	1:18 59	12:6 716	19:20 710
10:26 669	2 — 3 710,713	12:7 710	20 639,722
10:26-27 670	2:7 217	12:10-12 716	20:1-3 711
10:27 656	2:9 718	12:11 717	20:1-5 227
10:29 670	2:12 715	12:14 716	20:2-3 722
10:30 660	2:14 361	12:17 710,716-717	20:4 535,719
10:31 656	2:17 441,555,714	12:17 — 13:1 710	20:4-6 711
10:32 654	2:26 720	13 616,641-642,701	20:5 711,719-720
10:33-34 669	2:28 720	13:1 717	20:8 722
10:34 669	3:4 714	13:1-10 715	20:9 711
10:36 656,669-670	3:5 714	13:2 717	20:10 667,711
10:37 656	3:9 718	13:4 710	20:11 656,714
10:39 535,669-670	3:12 441,555,720	13:5 716	20:11-15 711,720
11 668	3:18 714	13:6 710	20:13 720
11:1 655,667-668	3:21 720-721	13:7 710	21 723
11:6 384,667	4 — 19 713	13:7-8 710	21:1 441,555, 656,722
11:10 668	4:1 713	13:11 710	21:1-4 226
11:13 659,668	4:1-11 710	13:11-18 715	21:1-8 711
11:14 656,668	4:1 — 16:21 710	13:14 710	21:2 298,441,555
11:16 656,668	4:2 710	13:15 710	21:2-3 84
11:26 668	4:4 713-714	13:16-17 710	21:3 665,723
11:35 656,660,668	5 35	14:3 441,555	21:3-4 711
11:39 668	5:1 — 8:1 710	14:14 714	21:5 441,555
12:2 660,664, 668,721	5:5-6 312	14:15 89	21:9-10 716
12:4 654,669	5:9 441,555	15:1-4 716	21:9-11 723
12:22 656, 658-659,716	5:9-10 720	15:1 — 16:21 710	21:9 — 22:5 711
12:23 656,660	5:10 129	15:2 717	21:10 710
12:24 666	6:9 298,535	16:1 717	21:12 723
12:26 656	6:11 714	16:2 717	21:14 420,723
12:28 656	6:12-14 226	16:5 722	21:22 723
13:2 670	6:16-17 714	16:7 722	22:1-2 723
13:7 613,670	7 715,718-719	16:9 717	22:4 723
13:12 664	7:1-8 713,718	16:11 717	22:6-21 711
13:14 656,659	7:3 710,718	17 — 18 716	22:16 713
13:17 613	7:9-17 710,713,716	17:1 710	22:17 711
13:18 654	7:14 710,719	17:1 — 21:8 710	22:20 407
13:19 654	8:1 715	17:3 710	
13:20 660	8:2 — 9:21 710	17:5 710	
	9:4 710,718	17:12 77	
	9:7 714	17:12-14 716	

# Указатель стихов из неканонических книг Библии и раннецерковных писаний

<b>Дидахе</b>	8:33 577	<b>2 Маккавейская</b>	7:22 — 9:18 302
9:4 628	8:38 99	6:30 533	8:19 533
10:6 407	8:52 217	7:9 574	9:1-2 303
	8:54 319	7:9-14 319	9:15 533
<b>3 Ездры</b>	9:7 520	7:36 318	15:8 533
5:1 224	9:31 574	7:37 533	15:11 533
6:20 577	12:32-34 156	14:46 389	15:16 533
6:55 50	13 47		16:13 133
7:11 50	13:3 168	<b>3 Маккавейская</b>	16:14 533
7:12-13 319	13:23 520	5:51 133	17:10 591
7:20 50	13:26 168		
7:21 574	13:32 183	<b>4 Маккавейская</b>	
7:23 50	13:37 183	1:6 512	<b>Сирах</b>
7:24 520	13:37-38 168	15:3 318	4:10 356
7:28 58, 227, 639, 720	13:52 183	18:23 318	23:1 102, 356
7:28-29 156, 183	14:9 183		23:4 356
7:36 217	14:22 319	<b>Премудрость Соломона</b>	24:3 303
7:50 58	14:37-48 45	1:4-5 533	24:8 302
7:58 181		2:13 356	51:23-27 243
7:75-98 216	<b>1 Климента</b>	2:16 102, 356	
7:77 577	24 119	2:18 356	<b>Товит</b>
7:113 58	<b>1 Маккавейская</b>	2:22 533	4:6 343
7:137 319	1:54 219	3:1 533	13:6 343
8:1 58	9:73 126	5:5 356	

# Указатель стихов из апокрифических сочинений

<b>Апокалипсис</b>	13:6 533	60:23 217	<b>Завет двенадцати патриархов</b>
<b>Варуха</b>	15 62	61:8 577	
14:12 577	16:1 58	61:12 217	<b>Левия</b>
14:13 58	20:3 533	62:6-16 168	10:2 440
15:7 58	22 318	62:7 304	14:1 440
24:1 577	22—23 216	62:16 389	18:10 217
29:3 157, 227, 639	22:3 533	65:6 62	<b>Иуды</b>
30:1 157	22:5 533	67:8 534	20:1 359
40:1-3 157	22:7 533	69:4 62	26:1 574
40:3 58	22:9 533	69:26-29 168	<b>Дана</b>
44:13 319	22:11 533	71 173	5:12 217
44:15 319	22:13 533	71:15 58, 319	6:4 62
48:21-24 50	25:6 318	81:4 577	<b>Гада</b>
51:11 217	37—71 58, 75, 168	82:2 51	6:3 147
51:3 574	37:1 695	82:5 51	<b>Асиря</b>
51:7 574	37:4 318	82:10 51	5:2 318
57:6 574	39:7-8 304	89:58 82	<b>Иосифа</b>
59:2 520	40:7 62	89:61-70 577	19:8 313
70:9 183	40:9 318	90:20 577	<b>Вениамина</b>
72:1 157	41:1 577	90:29 620	8:2 147
<b>Вознесение</b>	46:48 168	91:13 620	<b>Книга Юбилеев</b>
<b>Исаии</b>	47:3 577	91:13-14 639	1:17 620
9:22 577	48:6 304	98:7-8 577	1:24 102
<b>1 Еноха</b>	48:7 58	98:12 533	1:29 620
1—36 58, 75	48:10 156	104:7 577	23 574
1:9 695	49:2 534	105:2 183	30:22 577
5:9 318	49:4 534		
9:3 533	52:4 156		
9:10 533	54:3 62		
10:10 318	54:6 62		
10:16 51	58:3 318		
	60:7 217		
	60:8 695	<b>Завет Авраама</b>	
		13 514, 577	

<b>Псалмы Соломона</b>	<b>17 — 18</b> 58,75	<b>17:28</b> 118,126,433	<b>Успение</b>
<b>3:16</b> 318	<b>17:4</b> 155	<b>17:30</b> 102,356	<b>Моисея</b>
<b>5:6</b> 577	<b>17:5</b> 156	<b>17:32</b> 433	<b>10:1</b> 76
<b>9:9</b> 577	<b>17:6</b> 156	<b>17:36</b> 118	<b>10:3</b> 76
<b>14:1-2</b> 433	<b>17:23</b> 156,162	<b>17:50</b> 50	<b>10:7-10</b> 50
<b>14:7</b> 318	<b>17:26</b> 156	<b>18:4</b> 181	<b>10:8-10</b> 78
<b>16:2</b> 133	<b>17:27</b> 49,156		

## Указатель стихов из кумранских списков

### **CD**

6:5 50  
8:16 50

### **1QH**

2:13 359  
6:13 359

### **1QM**

14:19 62

### **1QpHab**

7:2 233  
7:7 233

### **1QS**

1:9-10 150, 344

1:17 62

1:23 62

2:19 62

2:25 — 3:12 52

3:4-9 51

3:13 — 4:26 296

5:13-14 51

### **1QSb**

5:20 156



## Указатель стихов из Герметического корпуса

1.9 319	1.24-26 319	1.32 324	10.15 324
1.12 319	1.26 324	4.4-5 325	12.1 324
1.15 319	1.27 324	4.6 325	13.2 324
1.20 319	1.27-29 323	4.7 324	13.3 324
1.21 319, 325	1.30 324	7.2 324	13.11 324
1.22 324	1.31 324	9.4 324	

## Указатель стихов из раввинских текстов

<b>Мишна</b>	4:21 58	<b>Санхедрин</b>	<b>Тосефта</b>
<b>Авод</b>	4:22 58	6:2 576	<b>Санхедрин</b>
2:7 58,574	6:4 58	10:1 576	13:3 576
2:8 320	6:7 58		
3:17 577	<b>Песах</b>	<b>Пикта</b>	
4:1 58	8:8 52	26 577	

# Именной указатель

- Августин 71, 122, 474, 686, 703  
Акиба 76  
Антиох Епифан 219  
Ардт 90  
Бар-Кохба 76  
Баркер, Дж. 688  
Барнетт, А. Э. 672  
Барретт 323, 353, 368, 392, 498, 632  
Барроуз, Миллар 23  
Баумгартен-Крузиус 13  
Баур, Ф. К. 13-15, 725-726  
Бауэр 90, 440, 725-726  
Бейшлаг, В. 15, 545  
Бекер, Дж. Ч. 759  
Бем 552  
Бенгель, И. А. 712  
Бердсли, У. А. 596  
Бест 254  
Билер 255  
Бисли-Мюррей 219, 226, 349  
Бломберг 266  
Блэк, М. 171, 308  
Бокс, Дж. Х. 58, 183  
Борнкам, Гюнтер 23, 163, 171, 173, 193, 198, 388-389  
Борш 167  
Боуман, Джон Уик 24  
Брайт 74, 130  
Браун, Д. 712  
Браун, Р. Э. 52, 55-56, 294, 735  
Бромили 537  
Брюкнер, М. 17  
Брюс, А. Б. 111-112, 129, 176, 232, 416, 474  
Бультман, Рудольф 15, 18-19, 21-22, 32, 35, 71, 98, 104, 140, 149, 171-172, 183, 195, 198-199, 238, 277, 291, 294, 296, 320, 324, 366-368, 385, 388-389, 404, 406-407, 430, 435, 456-457, 460, 463, 483, 485-486, 511, 536-537, 539, 546, 558, 675, 744, 752, 755  
Буссет, В. 17-18, 406-407  
Бэкон 245  
Бэнкс, Р. Дж. 246-247  
Бэрд 460  
Бюхсель 506  
Бюшель, Ф. 14  
Вайа 128  
Вайсс, Б. 15-16  
Вайсс, И. 17, 71, 119, 388, 556  
Вайтли 608  
Вейнель, Г. 17  
Вернль 15  
Вилхауэр, П. 378  
Виндиш 88, 139, 143-144, 146, 148, 358, 378  
Вос, Геерхард 25, 60, 83, 129, 171, 181, 639-640, 755  
Врейде, У. 16, 19, 30, 201, 205, 254, 258, 442, 511  
Габлер, И. Ф. 12-13  
Гамильтон, Н. К. 632  
Гандри, Р. Х. 688  
Гарнак, Адольф фон 15-17, 71-72, 138, 377  
Гатри, Д. 29, 654, 688  
Гебель, С. 112-113, 117, 129  
Гегель 13  
Гераклит 301  
Геродот 36  
Герхардсон, Б. 757  
Гиллель 52, 58, 576  
Гилмур 129, 149  
Гингрих 90  
Глэссон 177, 226  
Гогель 434  
Гоппельт, Л. 29-30, 614  
Гофман, И. К. К. 14  
Грант, Ф. Ч. 24, 40  
Гункель 17  
Гутброд 149  
Гюбнер, Ганс 30  
Данкер 90  
Данн 48, 266, 268-269, 350, 414, 726-728, 735-736, 738, 740, 753-754, 759  
Де Ветт 13  
Дейвис, У. Д. 24, 429, 442, 511, 544, 547, 579, 590, 634  
Дейсман 430, 556-557, 559  
Денни, Джеймс 498, 526-527  
Дентан 18  
Джервелл, Дж. 264-266  
Джонстон, Дж. 358  
Дибелиус, Мартин 140, 144, 146, 187, 378  
Додд, Ч. Х. 19-20, 72-73, 79, 108-109, 138-139, 226, 277, 279, 291, 312, 317, 320-323, 328, 352, 356, 365, 367-368, 370-372, 395, 411, 460, 501-503  
Додс, М. 111  
Донахью, Дж. Р. 30  
Дэйви, Ноэл 19, 314  
Дэл, Н. А. 110  
Дэлмен 87, 165-166, 183

- Зан, Т. 14  
 Зорн 130  
 Игнатий 614  
 Иеремияс,  
   Иоахим 23, 72-73,  
   78, 94, 103, 108-110,  
   125, 131-132, 134,  
   144, 171, 176, 187,  
   199, 209, 221, 297,  
   511  
 Иосиф Флавий 64,  
   76, 502  
 Иринея 235, 278  
 Каду, К. Ж. 117  
 Казман, Эрнст 22,  
   277, 282, 315, 511,  
   689, 691, 694, 747  
 Кайзер 13  
 Кальвин, Жан 12,  
   122, 127  
 Кек, Л. Э. 27  
 Келер, Мартин 18-  
   19, 199, 252  
 Келльн, фон 13  
 Керинф 697  
 Кестер 727  
 Ки, Х. Ч. 29  
 Килпатрик,  
   Дж. Д. 463  
 Кингсбери, Дж. Д.  
   254  
 Клаузнер 138, 155  
 Климент Александ-  
   рийский 119, 695  
 Колани, Т. 218  
 Концельман, Ганс  
   23, 251, 261-263,  
   378  
 Краус 576  
 Крелиг, К. Х. 46  
 Крэйг, Ч. Т. 458  
 Крэнфилд 132, 159,  
   171, 207, 221, 224,  
   233, 679, 690  
 Ксенофонт 235  
 Кульман, Оскар  
   20, 35, 59, 80, 82,  
   127, 133, 167, 171-  
   172, 213, 232, 291,  
   348  
 Кэдбери, Г. Дж.  
   23, 378-379  
 Кэмпбелл 125  
 Кюммель, В. Г. 21,  
   72, 195, 227, 232,  
   367-368, 537, 654  
 Лайтфут, Р. Х. 19,  
   614  
 Лессинг 15  
 Линдеског 129  
 Ломейер, Э. 253  
 Луази, Альфред  
   123  
 Лэдд 26-31, 74, 470,  
   747, 755-756, 760  
 Лэйн 255  
 Лютер, Мартин  
   127, 503, 712, 725  
 Мак-Коун, Ч. Ч. 23  
 Мак-Кэсленд 65  
 Манн, К. С. 240  
 Маркион 725  
 Марксен 253, 393  
 Мартин, Р. П. 255,  
   753  
 Маршалл, Л. Х.  
   82, 138, 171, 190,  
   263, 593, 595  
 Мейер 378, 528  
 Мену 614  
 Мецгер 380  
 Миллиган, Уиль-  
   ям 713  
 Мовинкель 155,  
   167, 171  
 Монтефьоре 99  
 Морган, Дж. К. 116  
 Моррис, Леон 29,  
   56, 477, 502-503,  
   507  
 Моузес, А. Д. А.  
   749  
 Моул 200, 346, 368,  
   562, 672  
 Мур 100, 575-576,  
   578  
 Мэддокс 171, 174  
 Мэйор, Дж. Б. 671  
 Мэйчен 462  
 Мэнсон, Т. У. 147,  
   201, 300  
 Мюллер 492  
 Мюррей 607  
 Надсен, Ральф 24  
 Найт 127  
 Нерон 509, 679  
 Нефелд 154  
 Нок 279  
 Нокс, У. Л. 430, 634  
 Ноулинг 671  
 Ньютон 712  
 Олбрайт, У. Ф. 280  
 Олфорд, Г. 712  
 Опке 217, 560  
 Ориген 210, 695  
 Пайпер, Отто 24,  
   198, 322-323, 620,  
   644  
 Панкаро 347  
 Панненберг 389  
 Пелагий 474  
 Перрин 171, 173,  
   201  
 Пеш, Р. 252  
 Пибоди, Ф. Дж.  
   137  
 Платон 35, 181, 235,  
   294-295, 317, 352,  
   466-467, 512, 531-  
   532, 655  
 Плутарх 294, 352,  
   466  
 Помпей 155  
 Портер, Р. 739  
 Прош 597  
 Рад, фон 513  
 Разис 389  
 Райсанен, Х. 30  
 Рейке 679  
 Рейман, Дж. 31  
 Рига 340  
 Риддербос, Х. Н.  
   74  
 Ритчль 15  
 Ричардсон, Алан  
   20-21, 40, 619  
 Робинсон,  
   Джеймс 23, 48,  
   52, 68, 124, 198,  
   226, 278, 367, 370-  
   371, 397, 402, 545,  
   727  
 Рэмси, У. М. 377,  
   380, 597  
 Сабатье 442, 511  
 Сайдботтом 690  
 Селуин, Э. Дж. 679  
 Скидсгор 132  
 Скотт, Ч. А. А. 485  
 Скоуби 52  
 Скроггс, Р. 28  
 Смарт, Дж. Д. 30  
 Снейт, Норман 517-  
   518  
 Стейси 532, 535,  
   538, 548  
 Стемпворт, Ван 400  
 Стендал, К. 34  
 Стефан 165, 370,  
   377, 403, 419, 422,  
   433-434, 620, 728,  
   733, 742, 758  
 Стивенс, Джордж  
   Баркер 23  
 Стулмахер, Питер  
   30  
 Стэгг, Фрэнк 24  
 Стюарт 442, 511,  
   524, 556  
 Суит, Х. Б. 112-  
   113, 117, 129  
 Сэндей 517  
 Сэндерс, Дж. Т.  
   265, 576  
 Сэсс 58  
 Такетт 254  
 Татиан 235  
 Тейлор 171, 191,  
   196, 211-213, 404,  
   408, 480, 486, 498-  
   500, 517-519, 522  
 Тернер 171, 268  
 Типл 171-172  
 Тодт 171  
 Толук, Ф. А. Г. 14  
 Тренч 111-113, 117,  
   129  
 Тэйлор 88, 159  
 Уайлдер, А. Н. 24,  
   106, 140, 144-145,  
   148, 232  
 Уайтли 538  
 Уиден, Т. Дж. 255,  
   258  
 Уиклиф, Джон 358  
 Уилсон, С. Дж.  
   265-266  
 Уильямс 380  
 Уинк 54  
 Унник, фон 428,  
   680  
 Уорфильд, Б. Б. 33  
 Уотсон 730, 732  
 Уэлворд 637, 713  
 Уэлстром 593  
 Уэнхем, Дэвид 31,  
   41, 724  
 Уэсткотт, Б. Ф. 212  
 Фейне, П. 14  
 Ферниш, В. 603  
 Филон 294, 303-304,  
   352, 429-430, 466,  
   493-494, 502, 533,  
   565, 654-655, 657  
 Филсон, Ф. В. 20,  
   24, 40, 678

- Флейдерер, Отто  
16, 545
- Фукидид 378-379
- Фуллер 176-177,  
183, 195, 489
- Хайерс, Ричард 71
- Хан 171, 195
- Хантер, А. М. 20,  
40, 131, 221, 459,  
679
- Харрисон, Э. Ф.  
688
- Хедлэм 517
- Хейзел, Герхард  
25, 31
- Хенгель 728
- Хенгстенберг,  
Э. В. 14, 712
- Хенри 33
- Хенхен, Э. 378
- Хиггинс 171, 280
- Ховард 367-368, 370
- Ходж 528
- Хольцман 15-17
- Хорт 671
- Хоскинс, Э. Х. 19
- Хоутон 310
- Хэнсон, С. 622
- Чайлдз, Бревард  
24-26, 28, 236
- Чарльз, Р. Х. 365,  
634
- Чарльзуорт,  
Дж. Х. 168
- Чепмен, Дж. 749
- Шайерс, Х. М. 632
- Шаммай 52, 576
- Швейцер, Альберт  
17, 71, 110, 138-139,  
171, 197, 205, 222,  
229, 430, 441-442,  
511, 535, 564-565,  
629, 743
- Шепс 440, 511, 574-  
576, 578, 584, 639-  
640
- Шеферд, М. Х.  
614, 672
- Шлаттер, А. 14
- Шмидт, К. Л. 127,  
267
- Шнекенберг, Р.  
74, 122, 482
- Штауффер,  
Этельберт 14,  
39-40, 314, 366
- Эйбрехемс 99, 115
- Эйхрод 513
- Эллис, Э. Э. 233,  
725
- Эндрюс 442, 483,  
511
- Эслер, П. Ф. 268
- Юлихер 108

# Тематический указатель

- Geschichte 21  
Heilsgeschichte, см. история спасения 14  
kosmos 67, 276, 286-288, 369, 467-469, 473, 493, 681  
kyrios 191, 404-407, 430, 459, 463, 479, 486, 488, 493, 660  
logos 295, 300-301, 303-304, 452  
maranatha 407  
pneuma 47, 323, 326, 351-352, 360, 485-486, 533-538, 545, 564-565, 578, 646  
psychē 209-210, 351, 439, 533-535, 539, 646  
stoicheia 473
- Агнец Божий 55, 312-313, 710  
ангелы 84, 112, 188, 308, 359, 471-472, 474, 508-509, 638, 647, 650, 654-655, 660, 665, 686, 692-695, 710, 719  
антихрист 219-221, 282, 610, 641, 701, 713, 717  
антропология 27, 465-466, 535, 568  
апокалипсис 17-18, 138, 156-157, 183, 218, 224, 297-298, 709, 711, 713
- апостолы 14, 39-40, 67, 109, 127, 130-131, 159, 176, 196, 200, 202, 206, 219, 222, 229, 241, 257-259, 265, 339, 361-362, 379-380, 383, 388, 395-397, 399, 418-421, 437, 448-451, 454-456, 462-463, 468, 479, 511, 526, 548, 611, 613, 615-616, 621, 690-691, 695, 728-729, 731, 743, 757
- двенадцать 126, 131, 135, 222-223, 227, 420, 449  
аскетизм 67, 150, 319, 323, 467, 469-470, 473, 541, 563, 569, 604-605, 608, 689, 741  
благодать 40, 94, 99, 106, 139-141, 146, 151-152, 197, 203, 291, 296, 305, 308, 330, 342, 355, 399, 413, 455, 481, 490, 500-501, 505-506, 521, 524, 536, 548, 576-577, 582, 585, 595, 601, 619, 624, 648, 659, 670, 676, 725, 733, 751, 758  
блаженство 88-89, 137, 144, 160, 202, 217, 267, 295, 371, 723
- богатство 67-68, 267, 620, 643  
богословие  
- библейское 11-13, 23-25, 31-32, 38, 65, 199, 274, 649  
- Нового Завета 4-5, 7, 16, 19-20, 27-28, 40, 234, 237, 281, 671, 721, 725-726, 751-752, 754-756  
великая скорбь 219-220, 223  
Ветхий Завет 12, 39-40, 82, 123, 141, 204, 241, 248, 263, 291, 303, 312, 330, 410, 431-432, 463-465, 534, 542, 590, 592, 654, 659, 664, 672, 723, 734, 748  
вечера Господня 407, 416, 419, 446, 458-459, 463, 483, 592, 624, 629, 685, 748-749, 753, 758, 760  
вечная безопасность 141  
вечность 20, 59, 285, 303, 365, 367, 393, 452, 454-455, 657  
видение 81, 109, 167, 266, 325, 336, 364, 370, 387-389, 401, 415, 434, 436, 455, 644, 665, 710-711, 716-718, 749
- бесконечного света 295  
- Бога 88, 324, 327  
- Даниила 166, 175  
- духовное 135  
- Еноха 81  
- Иакова 308  
- мистическое 324  
- пророческое 46, 55  
- Стефана 165  
- Христа 327  
власть 61-62, 75, 92, 98, 101, 103, 107, 142, 157, 167, 175, 184, 210, 343, 411, 472, 562, 570, 640, 742  
- абсолютная 244  
- апостолов 419-421, 449-451, 611, 616  
- Благой Вести 451  
- Бога 75, 227, 399, 450, 493, 641, 675  
- государственная 508, 687  
- греха 61, 389, 501, 558, 683, 703  
- духов 686  
- дьявола 290, 471, 632, 667, 716  
- закона 432  
- зла 81, 225  
- Иисуса 79, 308, 331, 352, 361, 406,

- 481, 487, 637, 649, 746  
 - плоти 560  
 - полнота 312  
 - пророка 47  
 - прощать грехи 169  
 - смерти 481  
 - Сына Человеческого 174  
 - Христа 649-650  
 - царская 77, 80, 120  
 - Царства 133  
 - язычников 158  
 внутренний человек 540, 552, 566, 575, 675  
 воздаяние 104, 230, 363, 503, 668  
 - за грех 214  
 - за заслуги 152  
 - эсхатологическое 140  
 вознесение Иисуса 293, 304, 307, 340, 354, 356, 367, 395, 400-402, 404, 407, 416, 460, 471, 485, 657, 673  
 воплощение 22, 33, 39, 172, 232, 291, 303-304, 309, 322, 330, 332, 343, 389, 451, 487, 490-492, 494, 594, 626, 655, 660, 684, 686, 697-698, 700-701, 717  
 воскресение 17, 20, 33, 37, 59, 73, 80, 83-84, 89, 144, 158, 196, 205, 217, 241, 255, 261-262, 283, 293, 304, 314, 318-319, 321, 336, 340-341, 354-356, 362-363, 365-367, 370-374, 381-396, 398, 400-404, 409, 413, 435, 438-441, 443, 446, 450, 452-453, 456, 459-461, 463, 481, 484-485, 487, 489, 494, 516, 519, 538, 540, 552, 558, 561-565, 568, 574, 580, 595, 600, 629, 631-635, 637, 639-640, 644-647, 649, 656, 660, 663, 667-668, 673, 675, 680-681, 685-686, 697, 711, 719-720, 723, 735-736, 744-745, 747-748, 753-755, 758  
 - доказательство 119  
 - духовное 321  
 - причина 36  
 - святых 392, 461, 646  
 - телесное 217, 318, 321  
 - Христа 20, 34, 36-37  
 - эсхатологическое 322-323, 338  
 восхищение 228, 637-638, 641, 645-647, 713, 720  
 геена 78, 90, 104, 215, 218  
 гнев Божий 290, 296, 478, 497, 500, 502-504, 719  
 гностицизм 17, 21, 66, 255, 278, 282, 291, 294-296, 319, 324, 351-352, 431, 452-454, 466, 493, 532, 563-566, 594, 627, 689-694, 697-701, 703-705, 727, 745  
 грех 23, 32, 45, 50, 89, 95, 169, 174, 206-207, 214, 226, 289, 318, 326, 354, 362-363, 382-383, 395, 397, 410, 413, 418, 432, 436, 457-458, 462, 468-469, 474-478, 494-497, 499-504, 506-507, 515-516, 519-524, 527-528, 536, 540-541, 545-546, 548-549, 551-552, 557, 559-563, 568-569, 575-576, 578, 580-581, 584-587, 595, 598-599, 604-606, 630, 641, 648-650, 656, 658, 661, 663-664, 666-667, 669-670, 674-675, 684, 693-694, 697, 699, 701-704, 722, 733, 755  
 - иудеев 475  
 - мира 54, 287  
 - первородный 474  
 - принцип 289  
 - природа 475  
 - прощение 52, 93, 96, 174, 203  
 - проявления 289  
 - рабство 203  
 - свобода от 331  
 - тайна 640  
 - язычников 475  
 грешники 47-49, 60, 68, 76, 95, 99, 101, 104, 113-114, 142, 203, 228, 231, 297, 318, 362, 373, 396, 437, 446, 468, 474-475, 477-478, 480, 499, 501-505, 510, 514-515, 517, 519-522, 524-529, 546, 563, 575-576, 583, 585, 598, 600, 636, 638, 646-647, 662, 664, 670, 693, 703, 733, 751  
 день Господень 34, 48, 60, 233, 340, 410-411, 433, 488, 636, 640, 693  
 диспансационализм 25, 73, 115, 123, 140-141, 222, 224, 228, 637, 713  
 дуализм 63, 284, 286, 294, 296-297, 356, 466, 531, 654, 689  
 - антропологический 531  
 - апокалиптический 631  
 - вертикальный 276, 298, 355, 368-369  
 - гностический 296, 304, 366, 564  
 - греческий 66, 294, 351, 357, 466, 470, 531  
 - Ивана 276, 294, 297, 681  
 - иудейский 294, 296  
 - космологический 278, 291, 466  
 - кумранский 296  
 - платоновский 291, 366, 466, 655, 659  
 - пространственный 654  
 - религиозный 563  
 - решения 291, 366  
 - синоптических евангелий 276  
 - темпорально-эсхатологический 276  
 - темпоральный 356, 631, 679  
 - философский 294  
 - эллинистический 431, 466, 538, 545, 689  
 - эсхатологический 57, 59, 78, 293, 297-298, 366, 368-369, 467, 478, 654  
 - этический 431, 545  
 духовные силы 63, 81, 471-472, 482, 484, 508, 596, 649  
 духовный человек 546, 548, 595  
 дьявол 61, 78, 104, 174, 210, 218, 221, 284, 288-289, 337, 471-472, 666-667, 675, 680, 702, 719  
 евхаристия 208, 349-350, 357, 458, 628-629, 754-755, 760  
 ессеи 279, 281, 297, 726  
 жертва за грех 93, 176, 211, 497, 519, 669  
 жизнь вечная 59, 78, 87, 228, 275, 285-286, 290, 293-294, 297, 311, 319-322, 326, 336, 342, 356, 368, 372, 383, 516, 576, 650, 675  
 закон 13, 19, 45-46, 50-51, 73, 75-76, 95, 100, 118, 134, 141-142, 144, 146, 190, 204, 245-246, 266, 295-297, 330, 361, 399, 416, 422-423, 429-434, 437, 441-443, 465, 471, 473-476, 479-480, 486, 490, 497, 503, 507, 511, 513-515, 520-521, 543-544, 548, 552-553, 562, 565, 567, 569, 571-575, 577, 579-581, 583, 585, 587, 593, 601,

- 642, 647, 665, 676-677, 728, 734  
 - исполнение 142, 245  
 - любви 151  
 - принципы 246  
 - упразднение 245  
 - Царства 73, 141  
 заповедь любви 344-345, 587, 704  
 зилоты 76  
 Иерусалим 105, 124, 155, 204, 220-221, 241, 253, 258, 266, 280, 286, 291, 330-331, 346, 357, 377, 380, 382, 385, 391, 397, 400, 402-403, 407, 412-414, 417-424, 428, 433, 449, 452, 462, 594, 611-612, 625, 666, 672, 677, 726-731, 733, 737, 739, 756-757  
 избрание 154, 185, 481, 576, 624  
 - двенадцати 126  
 - Израиля 470, 514  
 Израиль 12, 20, 33, 46, 50, 68, 74-75, 79, 82, 91, 106, 123, 125, 131, 134, 156, 175, 181, 222, 241, 245, 248-249, 263, 291, 330, 347, 356, 383, 398-399, 409-411, 421-422, 424, 432, 461, 464, 469, 480, 520-521, 542, 562, 572-574, 577, 581, 598, 600, 618-620, 624-626, 636-637, 642-644, 666, 684, 710, 713, 716, 718, 754  
 икупительная жертва 176, 213, 702  
 искушение 14, 21, 30, 32, 37, 54, 64, 82, 97, 181, 193, 204-205, 210-213, 223, 262, 288, 332, 361, 371, 396, 403, 416, 431, 433, 437, 439, 441-443, 447-448, 454-455, 460, 464-467, 469, 471, 484-485, 490, 493-497, 499-507, 509, 511, 521, 539-540, 552, 557-560, 563-564, 566, 572, 575, 587, 595, 616, 625, 631, 633, 635, 637-639, 645, 649, 663, 665, 684, 712, 715, 721, 723  
 - Израиля 385  
 - тела 89  
 искушение 61-62, 160, 184, 186, 492, 657, 661-662, 674-675, 701  
 исповедь 147, 191, 206, 487-488, 669, 673, 701, 705  
 исторический Иисус 17-19, 21, 32, 71, 191-193, 195, 197-198, 283, 316, 349, 367, 395, 446, 459-460, 482-486, 543, 565-566, 638, 660, 745-746, 751, 753  
 история спасения 14, 20, 30, 34, 122, 261, 263, 293-294, 353, 378, 402, 455-456, 464, 555, 558, 754-755  
 исцеление 64, 92-93, 152, 160, 201, 257, 334, 615, 755  
 иудаизм 17, 48, 74-75, 79, 82, 97, 109, 124, 143, 176, 180, 204, 216-217, 263, 294, 309, 317, 327, 338, 344, 416, 419, 422-424, 430, 434, 443, 454, 479, 493, 513, 533, 572, 574-576, 578, 582, 584, 608, 620-621, 639, 653, 726, 728  
 - I века 631  
 - апокалиптический 75, 659  
 - гностический 621  
 - дохристианский 183, 396, 431  
 - критика 265  
 - палестинский 431  
 - поздний 227  
 - постхристианский 162  
 - раввинский 432, 574, 579  
 - эллинистический 512, 574  
 канон 16, 25, 29, 38-39, 235, 692, 695, 725-727  
 керигама 18-19, 21-22, 365, 389, 394, 397, 399, 401, 403, 405-407, 411, 443, 454, 456-463, 482-486  
 крещение 47, 53, 184-185, 253, 336, 349-350, 355, 415, 417, 559, 561-563, 595, 623, 628-630, 685, 698, 747, 754-755, 760  
 - во Христа 336  
 - водное 414, 417, 623, 629  
 - двойное 47  
 - детское 417  
 - Иисуса 55, 352-354, 410, 697-698, 736  
 - Иоанново 50, 349, 413, 519  
 - мертвых 447  
 - огнем 47-48, 415  
 - Святым Духом 47-48, 410, 412-415, 623-624  
 - таинство 350  
 критика  
 - историческая 23, 25-26, 28-31, 36-37, 108  
 - литературная 12, 27-28, 239, 377  
 - редакций 237-239, 726, 757  
 - сравнительно-религиозная 304, 403, 430  
 - форм 19, 23, 173, 191, 195-197, 208, 220, 238, 378, 404  
 кривость Христова 210, 212, 506, 521, 530, 628, 666, 682, 684  
 кротость 88, 132, 193, 567, 590  
 - Иисуса 483, 489, 505, 683  
 - мытаря 519  
 кумранская община 46, 75, 156, 183, 279, 297, 344, 410, 447  
 мерзость запустения 219-220, 223  
 Мессия 19, 48-49, 86, 118, 154, 158-159, 162-163, 175-176, 189, 201, 281, 292, 305, 382, 385, 395-397, 402-404, 408, 410, 415, 433, 437-438, 440-442, 463-464, 479-480, 482, 486, 488, 663, 754-755  
 милость завета 329  
 мистицизм 17, 138, 140, 327, 342, 366-367, 443, 558, 561  
 - восточный 278  
 - Иоанна 342, 345  
 - христианский 365  
 - эллинистических религий 342, 430  
 молитва 46, 63, 75, 79, 122, 156, 238, 261, 303, 340, 536-537, 560  
 - Господня 77, 197  
 - Иисуса в Гефсиманском саду 213  
 - с покрытой головой 608  
 Нагорная проповедь 73, 96, 139, 197, 245, 247, 259, 343, 373, 733, 749  
 награда 140, 151-152, 228, 243, 297, 541, 573-574, 600, 648  
 надежда 61, 72, 74, 154, 163, 241, 248, 253, 325, 367, 411, 432, 439, 530, 540, 551, 564, 567, 574, 577, 622, 628, 657-658, 673, 680, 694, 701, 744, 747, 754  
 - мессиянская 141, 157, 175, 292  
 - эсхатологическая 269  
 народ Божий 93, 123, 125-126, 128, 223, 266, 288, 346-347, 356, 617-618, 656, 658, 682, 685, 713, 716, 755



- нищие 131, 261, 266-267  
- духом 88
- обращение 50-51, 264, 687, 703, 710  
- в иудаизм 423  
- внутреннее 50  
- Израиля 398, 550, 685  
- Павла 429, 434-437, 440, 443, 449, 455, 626  
- самарян 414  
- язычников 423, 729, 740-741
- обрезание 52, 441, 470, 473, 536, 542, 562, 576, 580, 582-583, 588, 619, 625-626, 630, 730-732  
- подлинное 550  
- Тимофея 423, 470, 580
- одержимость бесами 64-65, 92
- оправдание 40, 95, 135, 148, 434, 437, 442-443, 464, 486, 501, 504, 510-525, 527, 529, 557-559, 574, 597-599, 648, 676, 722, 729, 732, 745, 747, 752
- освящение 506, 520, 529, 536, 549, 557, 559, 597-599, 658, 664, 683-684, 754
- откровение 14-15, 23, 29, 33, 37-38, 55, 110, 135, 187, 236, 237, 245, 289, 291, 303, 332, 343, 361, 385, 401, 410, 420-421, 432, 436, 443, 447, 451-452, 454-456, 458, 460-464, 475, 494, 496, 503, 553, 566, 568, 578, 581, 590, 596, 603, 616, 636, 638, 640, 647, 654, 665, 680, 691, 695-696, 723, 731, 744, 747, 750-751, 757, 759
- Параклет 339, 351, 355, 358-360, 367, 370-371
- Парусия 23, 59-60, 73, 83, 109, 150, 177, 188, 220-221, 226, 230, 262, 353, 356, 360, 364-365, 367, 370-371, 374, 392, 404, 433, 438, 440, 461, 470, 488-489, 555, 607, 635, 639-641, 647, 656, 673, 675, 689, 692-693, 695, 700-701, 736-737, 739, 744, 753
- Первосвященник 40, 46, 154, 161, 175, 182, 184, 189, 205, 497, 659, 661-667
- подражание Христу 594
- покаяние 45, 50, 53, 69, 100, 124, 223, 249, 275, 349, 395, 405, 575, 577, 582, 693  
- Израиля 394  
- у иудеев 575
- поклонение 127, 244, 286, 292, 331, 347, 357-358, 416, 419, 422, 467, 475, 493, 560, 620, 640, 666, 701  
- ангелам 471  
- в Духе 536, 741  
- в истине 357  
- в ранней церкви 416  
- духовное 357, 604  
- зверю 716  
- императору 712  
- иудейское 574
- праведность 51, 94, 99, 118, 141, 146-147, 150, 246-247, 296, 333, 343, 363, 433, 436-437, 441, 455, 464, 482-483, 485, 494, 497, 503-504, 506-507, 510-524, 536, 547, 550, 556-562, 568, 570, 572, 574, 576-579, 581-584, 588, 599, 603, 625-626, 648, 677, 684, 686, 691, 703, 722, 734-735, 747, 755  
- в иудаизме 513  
- вмененная 442, 517, 523  
- дар 95  
- сердца 147
- Царства 142
- правление Бога 61, 71, 74, 86-87, 97, 107, 114, 128, 136, 143, 178, 203, 256, 276, 337, 411, 481, 484, 569, 639, 714, 754
- пробывание 244, 257, 342, 355, 752  
- Бога в общине 621  
- в Духе 559  
- в мире 286  
- в Церкви 557  
- во Христе 343, 442, 511, 556-558, 704, 745, 755  
- Духа в верующем 360, 439, 547, 564, 593, 596-597, 623  
- Отца в Сыне 342  
- Святого Духа 144, 569  
- Сына в Отце 342  
- Христа в верующем 366, 461, 563-564, 566, 593  
- Христа в Духе 568, 666  
- Христа и Святого Духа 595  
- Христа на престоле 660
- предание 19, 159, 171, 184, 191, 195, 201, 208, 234, 237, 252, 279, 307, 364, 367, 388, 447, 456-459, 461-462, 483, 506, 587, 592, 616, 672, 678, 733-734, 736-737, 739-740, 743, 747-750, 758  
- апостольское 457-459, 461  
- евангельское 19, 23, 446, 458, 679, 757  
- иудейское 21, 457-458, 620  
- Матфея 77  
- новозаветное 759  
- об Иисусе 261  
- объективное 282  
- ортодоксальное 689  
- отеческое 432  
- равинское 640
- синоптическое 256, 737, 749  
- устное 432, 457  
- фарисейское 428  
- христианское 457-459, 485, 696-698, 700, 704, 759-760  
- церковное 11  
- предопределение 341  
- премудрость 39, 139, 302, 506, 543, 566  
- и Логос 302  
- персонафицированная 302  
- примирение 469, 495, 501, 503, 510-511, 513, 515, 517, 519, 521, 523-530, 643-644, 649-650, 672, 752, 754  
- притчи 91, 99, 116, 118, 129, 133, 136, 168, 633, 733, 739-740, 746, 755  
- аллегорические 111  
- Еноха 156, 168  
- о блудном сыне 90, 99, 212  
- о богаче и Лазаре 216  
- о винограднике 249  
- о виноградной лозе 347  
- о горничном зерне 113  
- о заблудившейся овце 90  
- о закваске 114  
- о злых виноградарях 189, 222  
- о неводе 117-118  
- о неразумном богаче 69  
- о несчастной вдове 230  
- о пастыре и его стаде 346  
- о потерянной монете 90  
- о прощении 133  
- о пшенице 63  
- о пшенице и плевелах 60, 112  
- о рабочих в винограднике 152

- о растущем семени 118
- о сеятели 111
- о сокровище и жемчужине 116
- о Царстве 59, 109
- об овцах и козлах 228
- толкование 108
- эсхатологические 740, 748
- промежуточное состояние 215-216, 318, 633, 645, 686
- пророк 21, 39-40, 47, 57, 72, 74, 87, 93, 98, 105, 142, 154, 198, 227, 233, 242, 245-246, 302, 325, 343, 352, 362, 374, 382, 386, 395-397, 399, 403, 410-411, 421-422, 432, 454-455, 461-462, 480, 554, 573, 578, 613, 615-616, 618, 621, 639, 649, 665, 691, 694, 697-698, 722-723, 734-735, 755-756
- Валаам 361
- Иеремия 211
- Иоанн Креститель 410
- Иовиль 395, 411
- пророчество 34, 45-46, 49, 57, 93, 108, 117, 155, 161, 176, 187, 242, 265, 269, 291, 295, 402-403, 410, 413, 432, 455, 536, 615-617, 665, 691-692, 709, 712
- Амоса 423
- ветхозаветное 399
- Даниила 177, 713
- Иезекииля 639
- Иеремии 665
- Иисуса 620
- Иоанна 415
- Иоилия 410
- Исаии 48
- исполнение 395, 399, 412, 465, 679, 732
- messiанское 54, 86, 353, 679
- о страданиях Иисуса 397
- Осии 618
- сбывшееся 464
- христианское 748
- прощение 37, 51-52, 93, 132, 174, 203, 211-212, 354, 362, 382-383, 395, 405, 497, 504, 510, 516, 522, 527, 557, 559, 562, 575, 577, 582, 663-664, 666, 676
- богословие 213
- дар 149
- завет 211
- у пророков 93
- Пятидесятница 47, 232, 262, 268, 354, 362, 382, 396, 405, 409-417, 559, 622, 641
- распятие 37, 141, 204, 206, 210, 213-214, 255, 340-341, 382, 452-454, 460-461, 484, 486, 495-497, 507, 525, 530, 546, 549, 562-563, 566, 649, 668, 697, 748, 752
- плоти 549, 560, 570
- религиозные мистерины 428
- сатана 61-63, 65, 67, 80-81, 159, 209, 214, 254, 262, 288-289, 337, 369, 433, 471-472, 508, 642, 667, 675, 682, 710-711, 716-718, 721, 755
- свидетельство 21, 45-46, 64, 81, 131, 148, 184, 189, 196, 220, 239, 262, 266, 268, 292, 339, 399, 414, 421, 483, 536, 616, 621, 720
- веры 194
- Духа Святого 269, 360-361
- о воскресении Иисуса 383, 385, 391
- о Царстве 131, 135
- об Иисусе 268, 332
- Писания 335
- учеников 288
- Святой Дух 268, 351, 353, 355, 357, 359, 361, 363, 622
- святые 89, 94, 111, 154, 226, 228, 302, 454-455, 468, 472, 482, 598, 617, 625, 638, 640, 647, 660, 663, 682, 691, 711, 713-714, 719-720, 731
- ангелы 227
- апостолы 454
- ветхозаветные 346, 355, 656-657, 659, 664, 668
- Всевышнего 167
- живые 228
- мертвые 217
- пророки 395, 397, 399
- сердце 89, 146, 148, 227, 360, 385-386, 459, 461, 475, 505, 524, 530, 534, 546, 550-553, 556, 564, 567-568, 578-579, 581-583, 593, 639, 647, 664-665, 669-670, 674-675, 692, 722
- грешное 583
- новое 48, 410, 554, 666
- обрезание 562, 569, 573, 619, 630
- ожесточение 204
- распятие 549
- язычников 544, 551
- Слово Божье 12, 21, 31, 37-38, 142, 199-200, 216-217, 247, 301-302, 326, 357, 410, 432, 448, 455, 457-461, 463-465, 573, 575, 616, 625, 670, 722
- смерть 34, 40, 59, 80, 92, 161, 169, 190, 205, 212, 216, 253, 290, 306, 308, 323, 344, 366-367, 370-371, 384, 386-389, 392, 433, 437-439, 446, 454, 467, 474-477, 482, 494, 503-504, 522, 532-533, 535-536, 538, 549, 557-558, 560-561, 579, 585, 632-635, 637, 645-646, 650, 673-674, 681, 693, 699, 704, 722-723, 755
- апостола Иакова 673
- верующих 365
- для мира 563
- для плоти 560
- духовная 568
- жертвы 498
- Иисуса 37, 124, 196-197, 204-206, 355-357, 360, 362-363, 365, 382, 385, 388, 395-396, 398, 401, 409, 413, 416, 432, 437, 441, 443, 456, 460, 462-463, 473, 477, 484-485, 487, 490, 492, 495-501, 503-508, 516, 521-523, 525-526, 528-529, 558, 561-562, 566, 580, 595, 629, 631-632, 648-649, 657, 661, 663-666, 679-680, 684, 686, 697, 714, 747-749, 753-755
- искупительная 178
- Лазаря 371
- Мессии 433
- плоти 549, 570
- Стефана 403, 433
- совершенство 102, 132, 147, 529, 575, 594, 597, 654, 660-662, 664, 696, 701, 722, 733, 751, 754
- совесть 13, 428, 451, 475, 503, 552-553, 560, 563, 569, 591-592, 602, 647, 661, 664, 666, 685
- сошествие в ад 685
- спасение 14, 45, 75, 85, 87, 90, 93, 125, 223, 263, 266, 312, 356-357, 362, 367, 382, 384, 387, 405, 410, 424, 443, 452, 454-461, 483, 488, 494, 500, 516, 518, 523, 525, 535, 546, 551, 557-558, 561, 564, 568-569, 572-575, 577, 584, 597, 600-601, 605, 620, 623, 625, 636, 638, 643, 647-648, 656, 663, 667, 669-670,

- 674, 680-681, 693, 697, 699, 701-702, 714-715, 733, 747, 753-754
- в иудаизме 582
  - время 73, 145, 395
  - вообще 650
  - для праведных 104
  - достижение 100
  - духовное 93
  - замысел 15, 262, 312
  - Израиля 461, 620, 642-644, 718
  - мессианское 86, 105, 125, 355, 410-411, 437-438, 443, 484
  - модель 20
  - окончательное 452, 541, 669, 673
  - цель 481
  - человечества 14, 19
  - эсхатологическое 101, 411, 440, 481-482, 618, 679, 681
  - язычников 620, 643-644
- стоицизм 591
- страдание 67, 82, 170-171, 205, 213, 224-225, 230, 254, 308, 482, 594, 607, 645, 668, 679-683, 686, 711, 717
  - Иисуса 396-397, 404, 499, 657, 661-662, 668, 678-679, 683, 697
  - Иоанна Крестителя 748
  - Мессии 160

Сын Божий 23, 155, 180-181, 183, 185, 187, 189, 191, 206, 225, 243, 253, 281, 295, 306, 313-314, 321, 338, 371-372, 374, 442, 484, 486, 489-490, 493, 496, 544, 565, 628, 661, 663, 698, 736, 754-755

Сын Давида 155-156, 158, 162, 182, 184, 189, 244, 305, 408, 484, 489, 565

Сын Человеческий 164-179

тайнства 17, 51, 348, 454, 558, 561, 629, 760

тайна Мессии 162, 200-201

творение 20, 36, 63, 68, 76, 181, 295, 302, 384, 414, 433, 467-468, 470, 472, 475, 488, 490-491, 494, 558, 575, 624, 649-650, 675, 681, 723, 754-755
  - мессианское 399
  - новое 543, 555-556, 558, 561, 563, 568-569, 575, 595, 607
  - эсхатологическое 624

типология 242, 244-245, 250

тысячелетнее царство 227, 229, 535, 639, 719-721

устояние 141
  - в одном духе 534

ученики Иисуса 59, 87, 91, 101-104, 114, 117-118, 123, 125, 128, 132, 134, 136, 153, 175, 207, 222-223, 225, 256-257, 287-288, 293, 326, 332, 341, 347, 353, 360, 381-382, 388, 391, 398-399, 404, 410, 414, 416-417, 433, 702, 748-750

ученичество 123, 257, 268, 341, 747

фарисеи 82, 85, 90, 99, 117, 135, 146, 157, 189, 218, 245-246, 390, 430, 432, 437, 572, 577, 726, 735, 752, 756
  - обращенные 422

храм 106, 123, 184, 204, 219, 221, 242, 253, 286, 292, 416, 422, 447, 620, 625, 641, 655, 659, 666, 728, 758
  - Афродиты 606
  - второй 410
  - иерусалимский 621, 728, 733
  - новый 620, 622
  - Соломонов 361
  - языческий 601, 605

христология 25, 29, 153, 160, 185, 191, 195, 243, 251, 253, 256, 277, 401, 406-407, 594, 660, 673, 683, 689, 697, 734-736, 738-739, 744, 753-754, 756, 758
  - адопцианская 565
  - вознесения 397
  - высокая 683, 736
  - гностическая 698
  - Деяний 397
  - Евреям 660-661
  - иерусалимской церкви 403
  - Иоанна 278
  - Луки 736
  - Матфея 244
  - Сына Человеческого 403
  - усновления 402, 489
  - функциональная 20
  - эсхатологическое Христа 397

Царство Небесное 54, 75, 77-78, 246, 401

человек греха 447, 471, 474, 636-637, 640-641

человеческая природа 67, 165-166, 174, 232, 255, 285, 314-315, 342, 400, 430, 493, 528, 531-535, 538-540, 545, 547, 549, 555, 569, 583, 645, 657, 661-662, 674

чудеса 22, 57, 73, 79, 133, 160, 183, 200, 217, 254, 277, 334, 337, 339, 353, 383, 396, 410, 447, 450, 454, 615
  - ложные 642

шеол 216, 318, 533, 633, 646, 692

школа истории религии 16

экзорцизм 65, 81, 337

эллинистическая философия 282, 301, 303-304, 430, 584, 591

Эрлангенская школа 14

эсхатология 14, 46, 59, 71-73, 88-89, 91, 94, 96, 105, 109, 119, 123, 126, 131-132, 143, 145, 155, 171-173, 208, 213, 233, 262, 269, 296, 320, 322, 364-367, 369, 371-373, 375, 430, 433, 439, 442-443, 446, 465-466, 511, 515, 558, 598, 631, 633, 635, 637, 639, 641, 643, 645, 647, 649, 651, 655, 673, 680, 695, 736-737, 739, 744
  - апокалиптическая 39, 689, 737
  - библейская 20, 233
  - духовная 372
  - Евреям 655
  - Иоанна 365-368, 373
  - Книги Откровения 709
  - Луки 260, 263
  - Нового Завета 374
  - Павла 633-634, 650, 685
  - последовательная 17, 140, 143
  - процесс 109
  - ранней церкви 654, 658, 681
  - реализованная 72, 308, 356-357, 367-368, 373, 478, 658-659, 680, 699, 744
  - синоптических евангелий 373
  - спасения 96
  - субхристианская 689
  - суда 309
  - традиционная 356, 365, 369, 441
  - футуристическая 366-368, 371, 373, 648, 721, 744
  - христианская 367, 693
  - церковная 370

- этика 138-139, 343, 527, 587, 589, 601, 753, 755, 758
- внутренней жизни 147
  - временная 71
  - Иисуса 138, 146, 344
  - Иоанна 343, 704
  - любви 71
  - неудовлетворительная 689
  - Павла 590, 592, 594, 603
  - Петра 694
- правления Бога 143
  - сексуальных отношений 758
  - социальная 606, 609
  - эсхатологическая 144
- Я есмь 275, 303, 313, 331, 371
- языки 412-413, 415, 536, 551, 615-617
- апокалиптический 72, 140, 144, 145, 226
  - метафорический 129
  - поэтический 225
  - символический 145
  - эсхатологический 138, 232
- язычники 45, 50, 52, 75, 91, 104, 123, 131, 153, 197, 222, 230, 248, 261, 264, 266, 293, 329, 344, 396, 399, 413-414, 422-424, 430, 434, 437, 449-450, 454, 468, 470, 473-476, 503, 511, 520, 525, 530, 551-553, 555, 557, 559, 562, 580, 582, 587-588, 591, 594, 602, 605, 607, 619-621, 626, 641, 643-644, 647, 654, 713, 730-732, 737, 740, 756
- обращенные 422, 486, 585, 598, 618-619, 621, 654, 718, 732

# Содержание

<i>Предисловие к пересмотренному изданию</i> .....	3
<i>Предисловие к первому изданию (1974)</i> .....	7
<i>Сокращения</i> .....	9
1. Введение .....	11
 <b>I. Синоптические евангелия</b>	
2. Иоанн Креститель .....	45
3. Зачем нужно Царство: мир и человечество .....	57
4. Царство Божие .....	70
5. Новый Век спасения .....	85
6. Бог Царства .....	97
7. Тайна Царства .....	107
8. Царство и церковь .....	122
9. Этика Царства .....	137
10. Мессия .....	153
11. Сын Человеческий .....	164
12. Сын Божий .....	180
13. Проблема мессианства: Иисус в истории и исторический Иисус .....	192
14. Миссия Мессии .....	203
15. Эсхатология .....	215
16. Евангелия от Матфея, Марка и Луки (Р.Т. Франс) .....	234

## **II. Евангелие от Иоанна**

17. Проблема критики .....	273
18. Дуализм Иоанна .....	284
19. Христология .....	299
20. Вечная жизнь .....	317
21. Христианский образ жизни .....	334
22. Святой Дух .....	351
23. Эсхатология .....	364

## **III. Ранняя церковь**

24. Богословие Деяний: проблема критики .....	377
25. Воскресение Иисуса .....	381
26. Эсхатологическая керигма .....	394
27. Церковь .....	409

## **IV. Павел**

28. Павел: введение .....	427
29. Источники мысли Павла .....	444
30. Человечество вне Христа .....	466
31. Личность Христа .....	479
32. Деяния Христа: искупление .....	495
33. Деяния Христа: оправдание и примирение .....	510
34. Психология Павла .....	531
35. Новая жизнь во Христе .....	554
36. Закон .....	571
37. Жизнь христианина .....	589
38. Церковь .....	611
39. Эсхатология .....	631

## **V. Послание к евреям и соборные послания**

40. Послание к евреям .....	653
41. Послание Иакова .....	671
42. Первое послание Петра .....	678
43. Второе послание Петра и Послание Иуды .....	688
44. Послания Иоанна .....	696

## **VI. Апокалипсис**

45. Апокалипсис .....	709
46. Приложение: единство и многообразии Нового Завета (Дэвид Уэнжем) .....	724
<i>Указатель стихов из Библии .....</i>	761
<i>Указатель стихов из неканонических книг Библии и раннецерковных писаний .....</i>	781
<i>Указатель стихов из апокрифических сочинений .....</i>	782
<i>Указатель стихов из кумранских списков .....</i>	784
<i>Указатель стихов из Герметического корпуса .....</i>	785
<i>Указатель стихов из раввинских текстов .....</i>	786
<i>Именной указатель .....</i>	787
<i>Тематический указатель .....</i>	790

**РЕЛИГИОЗНОЕ ИЗДАНИЕ**

ЛР № 030588 от 27 января 1999 г.

Подписано в печать с готовых диапозитивов 16.01.03.

Формат 60 x 90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Объем 50 п. л. Тираж 3 000 экз. Зак. № 38.

Издание религиозной организации «Христианское общество “Библия для всех”

Российского Союза евангельских христиан — баптистов.

195009, Санкт-Петербург, ул. Лебедева, 31.

Отпечатано в ОАО «Санкт-Петербургская типография № 6».

191144, Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, 10.

Телефон отдела маркетинга 271-35-42.



# БОГОСЛОВИЕ НОВОГО ЗАВЕТА



## ДЖОРДЖ ЭЛДОН ЛЭДД

**ДЖОРДЖ ЭЛДОН ЛЭДД** (1911 — 1982) был профессором толкования Нового Завета и богословия в богословской семинарии Фуллера, Пасадена, Калифорния. Среди его многочисленных трудов можно перечислить: «Новый Завет и критицизм», «Благая Весть о Царстве» и «Комментарий к Откровению Иоанна».

Замечательный труд Лэдда о новозаветном богословии с момента первой публикации в 1974 г. оказался очень полезен для тысяч студентов семинарии. Это новое, расширенное и пересмотренное издание под редакцией Дональда А. Хэгнера содержит теперь больше библиографических сведений, а также две совершенно новые главы на темы, которые хотел внести в переиздание сам Лэдд, — о богословии каждого из авторов синоптических евангелий и о проблеме единства и многообразия Нового Завета, написанные, соответственно, Р. Т. Франсом и Дэвидом Уэнхемом.

«Как и прежде, этот труд продолжает оставаться образцом богословия Нового Завета... Теперь он стал только лучше».

**ГАРОЛЬДУ. ХЕНЕР**  
Богословская семинария Далласа

«Трудно найти лучший способ ознакомить студентов с богословием Нового Завета, чем с помощью проверенного временем произведения Лэдда. Ничто из написанного позже не может заменить этой книги».

**РОБЕРТ Х. ГАНДРИ**  
Вестмонт-колледж

«В этом тщательно продуманном переиздании не просто сохранен дух более ранней работы Лэдда, она стала еще полезнее... Этот учебник теперь пригоден для будущего поколения студентов, которые *не только* интересуются критическим исследованием новозаветного послания, но и верят в авторитетность Писания для церкви».

**ДЖОЭЛ Б. ГРИН**  
Западная американская баптистская семинария

«Я счастлив видеть это новое издание „Богословия Нового Завета“ Лэдда... Наследие Лэдда очень ценно, и я от всей души поддерживаю идею этого переиздания».

**БЕН УИТЕРИНГТОН III**  
Богословская семинария Эшленда

**ДОНАЛЬДА А. ХЭГНЕР** — профессор кафедры им. Джорджа Лэдда по изучению Нового Завета в Богословской семинарии Фуллера.

**ДЭВИД УЭНХЕМ** — преподаватель Нового Завета в Уиклиф-холле, Оксфорд.

**Р. Т. ФРАНС** — директор Уиклиф-холла, Оксфорд.

«БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ



ISBN 5-7454-0732-8



9 785745 140732 1