

Джон Р. Стивенсон

ЭСХАТОЛОГИЯ



ЛЮТЕРАНСКАЯ ДОГМАТИКА
Том XIII

Редактор Роберт Д. Пройз

ЭСХАТОЛОГИЯ

Джон Р. Стивенсон



Funding for the publication of this volume
was provided for in part by:

Часть средств для публикации данной книги
была предоставлена следующими спонсорами:

Shepherds Gate Lutheran Church Shelby Township, MI

Elm Grove Lutheran Church Elm Grove, WI

Life In Christ Lutheran Church Albertville, MN

Peace Lutheran Church Neenah, WI

Saint John Lutheran Church Hutchinson, MN

Mr. Bryan Kriegel

Rev. & Mrs. Harold Ross

Rev. & Mrs. Peter Cage

Mr. & Mrs. Edward Jutzi

Rev. & Mrs. Allen Woelzlein

Mr. & Mrs. James Kloehn

Mrs. Edna Sturtevant



ЛЮТЕРАНСКАЯ ДОГМАТИКА
Том XIII

Редактор Роберт Д. Пройз

ЭСХАТОЛОГИЯ

Джон Р. Стивенсон



Фонд «ЛЮТЕРАНСКОЕ НАСЛЕДИЕ»
WORLD WIDE PRINTING
DUNCANVILLE, USA
2001

Общее вступление

Роберта Д. Пройза, главного редактора
серии «*Лютеранская догматика*»

Уже продолжительное время те члены Лютеранской церкви, которые интересуются лютеранскими Вероисповеданиями, преподают их и занимаются исследованием этих великих символических писаний, признают необходимость догматического пособия, основанного на структуре и образе учений лютеранских Вероисповеданий. Подобное пособие, прежде предназначенное лишь кратким *Compendium Locorum Theologicorum* Леонарда Гуттена, обеспечило бы современных богословов поистине конфессиональными ответами на теологические вопросы, с которыми мы сталкиваемся сегодня в христианском мире и на нашем лютеранском Сионе. Мы ни в коем случае не стремимся к замене учебника нашей Лютеранской Церкви Синода Миссури — монументальной *Христианской догматики* Фрэнсиса Пипера, — которая служит уже третьему поколению студентов нашей и других церквей. Такое стремление было бы излишним и непродуктивным. Авторы отдельных монографий серии «*Лютеранская догматика*» избрали свои темы на основании различных точек зрения, предпосылок и личных предпочтений в догматической практике. Таким образом, было решено издать серию догматических трактатов, посвященных основным артикулам веры, обычно рассматриваемым в традиционных догматических трудах начиная с XVI века: например, в Аугсбургском вероисповедании, в *Loci Communes* Филиппа Меланхтона, в *Loci Theologici* Мартина Хемница.

Но зачем нам нужны лютеранские Вероисповедания? Приемлемы ли эти устаревшие Вероисповедания и Символы в наши дни, и будет ли серия монографий, написанных с точки зрения конфессионального лютеранского богословия, полезна для решения теологических вопросов, с которыми сталкивается наша церковь в настоящее время? Именно потому, что нам надлежит отвечать на этот вопрос решительным «да», мы берем на себя смелость издать эти тома. Вероисповедания, богословие которых взято непосредственно из Писаний, несомненно уместны в наши дни, как и сами Писания, которые «полезны для обучения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим. 3:16). Существует реальная потребность в такой догматической серии, то есть в конфессиональной лютеранской догматике. Прежде всего, ни один догматический труд не был опубликован продолжателями направления Элберта, Пипера, Хёнеке и Хоува ортодоксальными конфессиональными лютеранскими богословами последнего поколения. Однако в последнее время возобновился интерес к лютеранским Вероисповеданиям, к их формообразующей функции в изложении нашего лютеранского учения и, в некоторой степени, к нормированию этого учения: отметим отличные исследования Эдмунда Шлинка, Хольстена Фагерберга, Лейфа Грейна, Питера Бруннера, Вильгельма Маурера, Фридриха Мильденбергера, Германа Зассе и других, а также многие недавние книги и исследования, неразрывно связанные с Книгой Согласия, Аугсбургским вероисповеданием и т. д. Таким образом, оказывается, что сегодня существует потребность не просто в догматическом пособии, но в пособии, которое строго и осознанно конфессионально излагает учение, а также оценку и анализ современных богословских течений во всей христианской Церкви. Серия книг, частью которой является настоящий том, написана с целью удовлетворения этой потребности, и издатели надеются и молятся, чтобы настоящий том способствовал достижению этой цели.

Тома, составляющие «*Лютеранскую догматику*», не являются изложением

богословия лютеранских Вероисповеданий, — скорее это догматическая серия. Они отличаются от других догматических книг тем, что строго следуют богословию Книги Согласия при рассмотрении современных вопросов. Они не только следуют богословию Книги Согласия, подобно трудам Фрэнсиса Пипера, Адольфа Хёнке и других конфессиональных лютеранских догматиков, но, в отличие от них, авторы настоящих томов следуют подлинному образцу мысли (*forma et quasi typus, ὑποτύπωσις*) лютеранских Вероисповеданий. Такой порядок соответствует принципу самих Вероисповеданий, — Символы веры и Вероисповедания действительно являют образец и норму, согласно коим все другие книги и писания принимаются и оцениваются¹. Этим объясняется согласованность как в учении, так и в формулировках, которую читатель заметит на протяжении всей настоящей догматической серии. Авторы привязывают себя не только к общему богословию Книги Согласия, но также к ее содержанию и терминологии (*rebus et phrasibus*)².

Существует и другая причина доктринального единодушия авторов «Лютеранской догматики». Она заключается в том, что все эти авторы имеют общее доктринальное мышление, единое учение, согласие в понимании содержания и чистоты учения, последовательно выраженной в наших Вероисповеданиях. Все лютеранские Вероисповедания рассматривают учение как единое органическое целое. Христианское учение подобно телу (*corpus doctrinae*) с частями (*partes*) и суставами (*articuli*), связками и членами (*membra*). Как и в Писании, в Вероисповеданиях редко встречается множественное число: «учения», — чаще употребляется единственное число: «учение». Если в Церкви страдает один член, то страдает все тело. По причине органического единства сущности христианского учения, если не действует один артикул или член, то терпит урон все тело учения. Лютер сказал: «Если вы отвергаете Бога в одном артикуле веры, то вы отвергаете Его во всем»³.

При изложении конфессиональных лютеранских догматов, в настоящем труде учение будет сознательно и добросовестно извлекаться из Писания. Все Вероисповедания, начиная с Символов веры и заканчивая Формулой согласия, претендуют на право быть и являются прямыми истолкованиями Святого Писания. Коль скоро это так, то в их задачу входит никогда не уводить нас от Писания и не обобщать Писание таким образом, чтобы сделать его дальнейшее изучение необязательным. Они написаны для того, чтобы ввести нас в Писание. Именно такова их функция в истории Церкви, независимо от того, имеем ли мы в виду многочисленные комментарии на ранние Символы веры, составленные отцами Церкви, или изложения наших Вероисповеданий, написанные реформаторами и их последователями. Таким образом, читатель может заметить, что, по сравнению с другими работами в области современного догматического богословия, за исключением лишь необъятной *Христианской догматики* Карла Барта, настоящий догматический труд содержит гораздо более непосредственное и широкое толкование. Это является общим свойством и условием конфессиональных лютеранских догматических трудов.

Настоящий труд представляет собою некую разновидность *loci communes*, повторение главных тем Писания на основании конфессиональных лютеранских принципов и образца мысли. Лютеранские Вероисповедания как таковые никогда не претендовали на то, чтобы быть окончательными изложениями понимания и толкования Писания. При этом мы вспоминаем утверждение Лютера относительно *oratio, meditatio*

¹ См. FC SD RN.10.

² Предисловие к Книге Согласия; Tappert, 13.

³ Мартин Лютер. Лекции по Посланию к Галатам. Фонд «Лютеранское Наследие», 1997. С. 576

и *tentatio*⁴ [молитвы, размышлений, проверки] с его выпадами против богословского взвешивания и то, насколько часто это утверждение Лютера повторяли постреформаторские богословы в своих догматических трудах. Вероисповедания всегда вводят глубже в Писания, особенно когда у новых культур и у последующих поколений возникают новые вопросы, на которые может ответить лишь богословие, извлеченное из Писания и построенное по образцу лютеранских Вероисповеданий.

Издание данной серии посвящается Фрэнсису Пиперу, великому лютеранскому конфессиональному догматику нашей церкви, в уповании и с молитвою, чтобы они способствовали достижению того, чего и он столь неустанно добивался в свое время, — доктринального единства и единодушия в евангельском учении и всех его артикулах между всеми лютеранами и твердого конфессионального лютеранского единства, крайне необходимого в наши дни.

Предисловие

Глубокая благодарность моему дорогому отцу во Христе доктору Роберту Пройзу за его приглашение написать этот том по эсхатологии заглушается лишь болезненным осознанием того, что столь неопытному пастору и учителю богословия ужасно недостает знаний и мудрости, необходимых для того, чтобы должным образом решить поставленную перед ним задачу. Уважаемые читатели, помните, что какие бы несуразности ни притаились на этих страницах, их следует приписывать мне, а не доктору Пройзу.

С любезного разрешения его вдовы Хэлен, эта книга посвящена памяти дорогого дорогого отца во Христе, доктора Георга Крауза (1924—1989). Четыре десятилетия служения Георга показали, что его можно справедливо уподобить вихрю славословия, из центра которого с необычайной живостью громогласно исходило святое Евангелие. Те из нас, кому выпало счастье принимать щедрые дары пасторской заботы Георга, не скоро забудут человека, в лице которого священнослужение стало, фактически, славным образом Христа.

Главные слова благодарности я с радостью адресую моей дражайшей супруге Бонни, которая, будучи сама сведуща в богословии, всегда бывает первым читателем и критиком всего, что я пишу. С благодарностью признавая ее участие в этом литературном труде, я также охотно отмечаю ее милосердное терпение, ибо она и наши три молодые дочери вынуждены были не только разделять мои семинарские и приходские обязанности, но также проводить за печатной машинкой бесчисленное количество часов, готова этот том.

Я также с радостью благодарю моего друга и коллегу профессора Курта Маркуарта, который высказал полезные замечания и искоренил телеги сорняков при планомерной черновой обработке данного тома; пастора Пола Т. МакКаина и г-жу Дженифер Максфилд, которые руководили подготовкой рукописи к печати и сделали даже больше, чем того требовали их обязанности, предложив множество различных стилистических и содержательных улучшений; и наконец, бывшего моего студента, пастора Ричарда Джуриша, который любезно подготовил предметный указатель.

Джон Р. Стивенсон,
Св. Катерина, Онтарио,
вторник четвертой пасхальной недели, 1993 г.

⁴ Предисловие к Виттенбергскому изданию немецких трудов Лютера, 1539; WA 50:659.4; AE 34:285.

Сокращения

Ссылки на переводы Библии:

- LXX Септуагинта
KJV (Утвержденная) Версия короля Иакова
RV Пересмотренная версия
RSV Пересмотренная стандартная версия
NEB Новая английская Библия
NIV Новая международная версия

Ссылки на Книгу Согласия:

- AC Аугсбургское вероисповедание
Ap. Апология Аугсбургского вероисповедания
SA Шмалькальденские артикулы
Tr. Трактат О власти и первенстве папы
SC Малый катехизис
LC Большой катехизис
FC Формула согласия
Ep. Конспективное изложение Формулы согласия
SD Детальное изложение Формулы согласия
RN О сути, нормах и стандартах (Формула согласия).

Ссылки на издания и переводы Книги Согласия:

- BKS *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.*
Edited by the Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss. 10th ed.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
Tappert *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church.* Translated and edited by Theodore G. Tappert. Philadelphia: Fortress Press, 1959.
Ссылки на Книгу Согласия указывают на книгу, артикул и номер параграфа.

Ссылки на труды Лютера:

- WA *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.* 58 vols. Weimar: Hermann Böhlau und Nachfolger, 1883—1948.
WABr *D. Martin Luthers Werke. Briefwechsel.* 15 vols. Weimar: Hermann Böhlau und Nachfolger, 1930—1978.
WADB *D. Martin Luthers Werke. Die Deutsche Bibel.* 12 vols. Weimar: Hermann Böhlau und Nachfolger, 1906—1961.
WATr *D. Martin Luthers Werke. Tischreden.* 6 vols. Weimar: Hermann Böhlau und Nachfolger, 1912—1921.
AE *Luther's Works: The American Edition.* 55 vols. Edited by Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann. St. Louis: Concordia Publishing House; Philadelphia: Fortress Press, 1958—1967.

Другие ссылки:

- MPG Migne, J. P., ed. *Patrologiae Cursus Completus. Series graeca.* 161 vols. Paris: Garnier Fraher, 1844—.
MPL Migne, J. P., ed. *Patrologiae Cursus Completus. Series latina.* 221 vols. Paris: Garnier Fraher, 1844—.
TDNT Kittel, Gerhard, ed. *The Theological Dictionary of the New Testament.* Edited and translated by Geoffrey W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1964—1976.

Часть первая: введение

1. Всеобщее отступничество — знамение нашего времени

Знамения конца времен, перечисленные нашим Господом в «малых апокалипсисах» синоптических Евангелий (Матф. 24, Марк. 13, Лук. 21), до определенной меры исполнялись в каждом веке христианства, так что со времен Нового Завета и далее отцы с уверенностью ожидали надвигающегося конца мира в момент возвращения Христа во славе. Подчеркивая «общее» свойство указаний на ожидаемый конец, современные авторы отмечают заметную «интенсификацию» этих знамений в наши дни¹. Этот феномен более всего заметен в самом христианстве, в нарастающем отпадении от веры, «однажды преданной святым» (Иуд. 3). Мы переживаем конвульсии трагического внутрицерковного отступничества от Христа, что в настоящее время представляет собой серьезную угрозу целостности Его Церкви, существующей в условиях множества конфессий и деноминаций.

Конечно, мы должны признать, что «соблазн» и «отступление», предсказанные Христом и Его Апостолами (σκανδαλιθήσονται, Матф. 24:10; ἡ ἀποστασία, 2 Фес. 2:3) имели место еще в эпоху Нового Завета. Первое исполнение предсказаний, предреченных на горе Елеонской, произошло, когда Петр и большинство его братьев оставили своего Господа во время Его страстей, и когда за распятием последовали землетрясение (Матф. 24:7; 27:51) и знамения небесные (Матф. 24:29; 27:45). Послания не оставляют нам сомнений относительно того, что Апостолам пришлось бороться не только с врагами за пределами Церкви, но также с недругами в ее лоне, поскольку чистое учение подменяли всевозможными лжеучениями. Когда гностицизм отделил сотворение от искупления, это потрясло Церковь второго века до самого ее основания. Кроме того, главные тринитарные и христологические заблуждения, осужденные в наших Символах веры и Вероисповеданиях наряду с пелагианской ересью, против которой вся лютеранская Реформация возвысила свой голос вслед за Св. Августином, доказывают, что наш Господь предрек истину на Елеонской горе. Его пророчество об отступ-

¹ Samuele Bacchiocchi, *The Advent Hope for Human Hopelessness* (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 1986), 117.

ничестве ужасающе исполнилось с появлением лжепророка Мухаммеда, что привело к насильственному навязыванию Ислама многим ответвлениям восточного христианства². Впоследствии оно осуществилось через тоталитарные притязания того, что Лютер изобличил как «имперский папизм»³, приведший к расколу между Востоком и Западом и раздробивший западное христианство на многочисленные группировки и секты.

На протяжении последних столетий отступничество, предначинанное нашим Господом Христом, приобрело весьма опасное выражение в горьких плодах европейского Просвещения. Век Разума стал новейшей разновидностью присущего естественному человеку язычества, которое родилось в момент грехопадения. В своей известной форме оно было подготовлено языческим направлением Возрождения в Позднем Средневековье и появилось уже в суждениях таких людей, как рационалисты Эразм и Цвингли в XVI веке. Радикальные деисты, источавшие ненависть к вере Христовой, были открытыми врагами Христа и Его народа, находившимися за пределами Церкви. Гораздо большую опасность для целостности христианства представляли умеренные деисты в Англии и неологисты в Германии, которые умышленно оставались в церквях, стремясь изменить их *publica doctrina* [официальное учение] в духе Просвещения. Достигнув кульминации в трудах Лессинга и Канта, Просвещение подняло знамя «естественной» религии, тремя артикулами веры которой стало верование в «Бога» (подразумевается лжебог масонства и другие формы деизма), мораль и бессмертие, объявив войну всякой «позитивной» религии, основанной на сверхъестественном откровении. Такие просветители пятой колонны, как И. З. Землер, разрешили присущее их позиции противоречие тем, что разделили естественную религию, в которую они действительно верили, и позитивную религию, мифологию которой следует преподавать неграмотным массам. И все же

² См. AE 35:404 (*Preface to Revelation*, 1546; WADB 7:413.18-20), где «постыдный Мухаммед со своими приспешниками сарацинами, которые его доктринами и мечом причинили христианству серьезные бедствия», отождествляются с шестым Ангелом в Откр. 9:13; 406 сл. (WADB 7:415. 17-21); и 409 (WADB 7. 417. 29-32), где Гог и Магог из Откр. 20:8 сравниваются с турецкой властью. Проницательность Лютера касательно Ислама как смертельной угрозы христианству в прошлом и настоящем резко контрастирует с современной готовностью нескольких христианских наций заключить военный союз для достижения экономических целей с исламскими правительствами, которые опорочили себя тем, что безжалостно объявили вне закона христианскую веру и Церковь.

³ AE 35:408; WADB 7:417.8.

вскоре пробил час откровенного публичного отступничества церковных служителей, и в таком лживом компромиссе более не было надобности. В своем высокомерном притязании на независимость от всех внешних ограничений, основанных на откровении Божиим, человек Просвещения как внутри, так и за пределами христианства презрительно отмахнулся от власти Всемогущего Бога в Его Слове, подготовив почву для ожесточенного разрушения христианской цивилизации, в жалких обломках которой мы сегодня живем.

Ни в коей мере не следует принимать за чистую монету кажущееся принятие Кантом сущности традиционного естественного богословия в рамках его *Религии разума*. Докантовская философия рассматривала бытие Бога, души и грядущей жизни как истины, которые можно охватить естественным разумом. Пробудившись однажды от своей «догматической дремоты» в учении безбожного английского философа Дэвида Юма, Кант выдвинул три главных догмата естественного богословия наряду с так называемым внутренним непознаваемым *ноуменом* или *вещью в себе*. Вместо покорности разуму истине познаваемого объекта, на первый план выступила независимость человеческого субъекта, процесс познания которого стал отныне основным средоточием философской деятельности. Плоды кантовского субъективизма очевидны в его низведении бытия Бога и души с ее бессмертием из истин, сохраняющих благодать даже за пределами их восприятия индивидуумом, — до уровня простых постулатов практического разума⁴. Кант ускорил утверждение в западной мысли релятивизма, который сыграл немалую роль в распространении равнодушия и даже синкретического мировоззрения, пропитавшего внешнее христианство⁵, и который породил вакуум в современной духовной

⁴ См.: Dietrich von Hildebrand, «The Dethronement of Truth», *The New Tower of Babel: Manifestations of Man's Escape from God* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1977), 57-100, esp. 73-77.

⁵ Канадский социолог религии Реджинальд В. Бибби находит, что канадское христианство трансформировалось в разновидность плюралистической политической философии, которая превознесла культ человеческих прав выше послушания истине. См. его *Fragmented Gods: The Poverty and Potential of Religion in Canada* (Toronto: Irwin Publishing, 1987): «Канадцы пропитаны не идеологией “стремления к истине”, а идеологией “стремления к признанию различных мнений”. Этот плюралистический идеал выплескивается в религиозную сферу» (57). Бибби говорит об «успехах, которых наша культура, так или иначе, достигла в привитии идеала морального плюрализма. Ничто не истинно; все является лишь точкой зрения. То, что истинно для меня, нельзя навязывать тебе» (163). Между тем, Святое Писание воздерживается от причисления к добродетелям терпимости к моральному и религиозному многообразию. Более того, косвенно подтверждая права человека, Библия

жизни, характеризующейся безумным потребительством, безудержной безнравственностью и оккультизмом Нового Века, а зачастую смесью этих трех компонентов.

Просвещение пропитало и окончательно поработило теологические усилия Запада, приобретшие форму «историко-критического»⁶ подхода к Священным Писаниям Ветхого и Нового Заветов, что придало академическую респектабельность людям, объявляющим войну нашему Господу Иисусу Христу от Его собственных алтарей и с Его собственных кафедр. Фрэнсису Пиперу, классическому догматику Синода Миссури, приходилось выполнять одну из важнейших задач — наносить встречные удары по характерным для века Просвещения атакам на сущность библейской истины. Уже два поколения назад Пипер был полностью осведомлен о поразившем христианство глубоком отступничестве, происходящем из все более распространяющегося отречения от заместительного искупления, на основании чего можно утверждать, что история фактически вступила в «малое время», предсказанное в Откр. 20:3⁷. Проповедуя на фрагмент 24:15-28 Евангелия от Матф., который начинается с указания на

прочно удерживает их в надлежащем контексте, никогда не позволяя, чтобы их рассматривали в отрыве от обязанностей. Нет сомнения, что «Коперниканская революция» Канта в философии имела далеко идущие последствия.

⁶ Следует иметь в виду, что упоминание «высшего критического» или «историко-критического» метода автоматически не связано с четким определением. В данном томе эти словосочетания употребляются для обозначения исследований Святого Писания, предпринимаемых на основании следующих исходных предпосылок: земной Иисус не обладал божественным самосознанием и не имел мессианских притязаний; чудеса, записанные в Ветхом и Новом Заветах, полностью или частично представляют собою плод общественного или индивидуального мифотворчества; библейские пророчества лишь по большей части или вовсе не связаны с предсказанием грядущих событий. Вопреки этим предвзятым мнениям мы исповедуем, что Святое Писание аналогично полному Божеству и полной человечности Ипостаси Христа, одновременно являясь всецело продуктом своих человеческих авторов и всецело результатом откровения Святого Духа. Однако наш отказ от выходящих за пределы Крещения исканий высшей или исторической критики не влечет за собой неосведомленности относительно исторического развития библейских писаний, либо бездумного отвержения каких-либо или всех предполагаемых источников, но лишь исходит из осознания того факта, что подлинный смысл библейского утверждения, истолкованного в контексте и согласно с правилом веры, является утверждением Святого Духа, с которым не может не согласиться любое благочестивое существо.

⁷ *Christian Dogmatics*, 3 vols. (St. Louis: Concordia Publishing House, 1953), 2:524, 518.

«мерзость запустения... стоящую на святом месте», К. Ф. В. Валтер страстно оплакивал состояние христианства в его дни:

«Все же не только папство наполнило христианскую Церковь своими мерзостями. Как обстоит дело с людьми, в наши дни называющими себя протестантами? Чистое Евангелие изгнано почти из всех церквей и школ. Почти все христианские учителя протестуют теперь скорее против Слова Божия, чем против слова человеческого. Мы видим, что либо преподается самое дерзкое безбожие, вследствие чего христиане перестают доверять Библии, Божество Христа и искупление отрицаются, все святое подвергается осмеянию, а зачастую наблюдается столь полное отсутствие стыда и благоговейного страха, что люди, не церемонясь, выражают свое презрение ко Всевышнему Богу и заявляют, будто Закон Божий и голос совести являются пустыми призраками, либо, с другой стороны, там, где Святое Писание все еще остается объектом возвышенного прославления, находятся люди, измышляющие для себя новую «энтузиастическую» [*schwärmerisch*] религию, основанную на извращенных устремлениях их собственных сердец. И это жалкое самодельное варево они называют христианством! В это скверное последнее время христианство является столь же разложившимся, как иудаизм в период разрушения Иерусалима. И как несомненно то, что Слово Божие есть истина, так же несомненно то, что на большинстве кафедр и алтарей христианской Церкви сейчас царит предренная мерзость запустения»⁸.

Отступнические тенденции, которые д-ра Валтер и Пипер заметили и изобличили, в последующих поколениях перекинулись в высшие сферы, в результате чего конфессиональная терминология, с помощью которой эти отцы различали церковные группировки в христианстве, утратила немалую долю своего описательного смысла. Почти повсеместное принятие на богословских факультетах историко-критического метода как академического подхода к Писанию (то есть капитуляция перед веком Просвещения) свело на нет способность старых конфессиональных наименований сообщать много полезного о людях, носящих эти наименования. К давнему различию между римским, лютеранским и реформатским направлениями западного христианства следует присовокупить дальнейшую дифференциацию между приверженцами традиции и модернистами, которые боролись друг с другом не на жизнь, а на смерть за души членов этих направлений.

Когда Пипер дискутировал с реформатскими богословами, он

⁸ *Licht des Lebens. Ein Jahrgang von Evangelien-Predigten aus dem Nachlass des seligen D. Carl Ferdinand Wilhelm Walther*, ed. C. J. Otto Hauser (St. Louis: Concordia Publishing House, 1905), 660f.; переведено с перевода Стивенсона.

обычно имел в виду классическое пресвитерианство, представленное Чарлзом Ходжем из Принстона. Однако за последние два поколения приверженцев этого классического периода реформатского богословия сильно поубавилось, вследствие чего в настоящее время существует тенденция обозначать общим термином «реформаты» скорее крайних скептиков-критиков или анабаптистов-энтузиастов, чем умеренных преемников Жана Кальвина. Что касается наших нынешних успехов, можно отметить тот печальный факт, что верность истине Писаний решительно пошла на убыль в тех частях христианства, которые, как мы полагаем, принадлежат к реформатскому протестантизму. Одно время, начиная с 20-х годов, богословие Карла Барта, казалось бы, обратило вспять тенденцию к нигилизму среди либерально-протестантских ученых. Однако при ближайшем рассмотрении богословие Барта оказалось более сильно по форме, чем по содержанию⁹. Кроме того, его гегемонии вскоре бросила вызов новая школа Бульзмана, открывшая путь ко всеобщему хаосу, характеризующему большинство современных богословских факультетов¹⁰. Позиция профессиональных богословов вызвала одобрение в экуменических кругах. При своем основании в 1948 году, Всемирный Совет церквей оказался не в состоянии утвердить даже тайну Святой Троицы¹¹, и с

⁹ Хотя суждение Вильгельма Оша резко, оно, по меньшей мере, содержит в себе крупину истины: «Также и швейцарский спаситель падшей “Лютеранской” церкви Карл Барт (несмотря на свою старательную приверженность позитивному подходу) был, в сущности, последовательным экзистенциалистом... он не был просто богословом реформатского происхождения! Кроме того, он был политиканом, поддерживавшим современные ему войны марксистской направленности за освобождение. Его многочисленные многостраничные труды неизменно исходили из кальвинистского *finitum non est capax infiniti* [конечное не может объять {вместить} бесконечного], и потому в конце стало ясно и очевидно, что подлинная человеческая природа Сына Божия не есть подлинная реальность, подобно тому, как не существует слышимых или осязаемых средств благодати» (*An Unexpected Plea since 1977: Addenda to the Formula of Concord*, trans. J. Valentinus Andreae [Fort Wayne, IN: Concordia Theological Seminary Press, 1983], 34f.).

¹⁰ См.: Edward Farley, «The Reform of Theological Education as a Theological Task», *Theological Education* 22 (Spring 1981): 93-117, наряду с комментариями Курта Маркварта в *A Lively Legacy: Essays in Honor of Robert Preus*, Kurt Marquart, John Stephenson, and Bjarne Teigen, eds. (Fort Wayne, IN: Concordia Theological Seminary Press, 1985), xif.

¹¹ См.: Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church*, 2d ed. (London, Oxford, and New York: Oxford University Press, 1963). Тринитарной формуле, отсутствовавшей в первом артикуле конституции Всемирного Сове-

тех пор эта организация отказалась от призвания Церкви в пользу социальной активности, которая столь пугающе совпадала с целями Советской власти¹².

Еще в 1527 году Лютер почувствовал, что отрицание реального присутствия реформатами предвещало последующее окончательное отвержение всех других артикулов веры¹³, так что повсеместное состояние современного реформатского протестантизма представляет собою неизбежный результат примитивного рационализма Цвингли. Поскольку уже в 1520-е годы присутствие Всемогущего Бога в Таинствах было изгнано из этих направлений христианства, многочисленные добродетели реформатских церквей не могут скрыть тот факт, что от самых своих корней они покрыты рубцами тяжкого отступничества. Возникновение унитаризма в недрах реформатских церквей было не случайностью, а следствием того, что в XVI веке их праотцы избрали несторианскую христологию.

Однако сколь большую часть христианства, по мнению лютеран, как бы похитила узурпаторская власть епископа Рима? Лютер никогда не позволял пылкому протесту против современного ему Рима затмить ему глаза на не прекращающееся присутствие христианства в Римской церкви:

«В свою очередь, мы исповедуем, что при папстве сохранилось много христианского и доброго. Действительно, там можно найти все христианское и доброе, ибо оно пришло к нам из этого источника. Например, мы исповедуем, что в папской Церкви есть истинные Святые Писания, истинное Крещение, истинное Таинство Алтаря, истинная власть ключей для прощения грехов, истинное призвание к служению, истинный катехизис в виде Молитвы Господней, Десяти

та Церквей 1948 года (333), неохотно позволили возвратиться в «Исправленное основание» 1961 года (334).

¹² См.: Ernest W. Lefever, *Amsterdam to Nairobi: The World Council of Churches and the Third World* (Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1979) and *Nairobi to Vancouver: The World Council of Churches and the World, 1975-87* (Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1987). В заключении к последнему тому Лефевр выражает пессимизм относительно того, что Всемирный Совет церквей добровольно раскается в принятии марксистского либерального богословия, но высказывает то, что может оказаться пророческим упованием: «Быть может, некое драматическое событие заставит основательно пересмотреть ценности» (89).

¹³ «Однако он продолжит и атакует другие артикулы веры, ибо он уже заявляет со сверкающими глазами, что Крещение, первородный грех и Христос — ничто» (AE 37:16 [*That These Words of Christ, «This Is My Body», Etc., Still Stand Firm against the Fanatics*, 1527]; WA 23:69.28-30).

В первом десятилетии XX века папа Пий X выступил со строжайшим осуждением «модернизма», ставшего римско-католическим эквивалентом либерального протестантизма. Следует обратить особое внимание на то, что Пий назвал модернизм «синтезом всех ересей», поскольку неизменно применяемый рационалистический историко-критический метод оставляет незатронутым ни один артикул веры. Однако, несмотря на эти дисциплинарные меры папы, модернизм не был искоренен в Римской церкви, но ушел в подполье, чтобы вновь всплыть в самой гуще Второго Ватиканского собора. Многие в методе и сущности сегодняшнего римско-католического богословия невозможно отличить от предложений современного открытого либерального протестантизма¹⁵. Сто лет назад русский православный богослов Алексей С. Хомяков высказал замечательное предположение, что как только власть Ватикана над его духовными подданными пойдет на убыль, римские католики выкажут откровенно «протестантские» тенденции¹⁶. Если рассматривать здесь протестантское как синоним реформатского, то Хомяков выступил как истинный пророк, поскольку в прошлом поколении римско-католические богословы устремились в балаган крайней критики и примкнули к самому негативному направлению реформатской мысли. На закате своих дней Германн Зассе полагал, что римско-католическое исповедание истинного присутствия становилось все более и более шатким, саркастически отмечая, что развязкой революционных литургических преобразований середины шестидесятых годов стала «канонизация Св. Цвингли»¹⁷.

Духовные наследники Лютера, которые, по меньшей мере,

¹⁴ AE 40:231f. (*Concerning Rebaptism*, 1528); WA 26:147.13-18.

¹⁵ Тяготееющий к традиционализму анализ возрождающегося модернизма внутри современного римского католицизма, произведенный Дитрихом фон Хильдербрандом в его работе *The Devastated Vineyard* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1973) значим также за пределами его собственной церкви. Обратите особое внимание на прекрасную главу «The Sacred Humanity of Jesus» (109-126).

¹⁶ Прочитировано из: Thomas Hopko, ed., *Women and the Priesthood* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1983), 172.

¹⁷ «Новый *ordo missae* практически уничтожил старую Мессу. Даже истинное присутствие более не кажется само собой разумеющимся» (*Corpus Christi. Ein Beitrag zum Problem der Abendmahlskonkordie*, ed. Friedrich Wilhelm Hopf [Erlangen: Verlag der Ev.-Luth.Mission, 1979], 105, n. 16; перевод мой). Радикальные литургические преобразования, произошедшие в Римской церкви вслед за Вторым Ватиканским собором, побудили Зассе «с изумлением наблюдать за тем, как Св. Цвингли воздают почести у алтаря» (*ibid.*).

формально исповедуют свою приверженность Аугсбургскому вероисповеданию, тоже не могут похвалиться сколь-нибудь серьезной лояльностью вере, однажды преданной святым. Всемирная Лютеранская федерация не отмежеввалась от либерального богословия, принятого Всемирным Советом Церквей. В целом мировое лютеранство без ропота отказалось от понимания средств благодати в целом и Таинства Алтаря в частности, которые делали немислимым общение между лютеранами и реформатами со времен Марбургского диспута (1529 г.) вплоть до недавнего времени. «Примиренное разнообразие» наводняет сейчас пространство, прежде занятое конфессиональным единством, а нарождающаяся Евангельская Лютеранская церковь Америки слегка намекает на отказ епископа Дэвида Пройза от «промежуточной поправки» в вопросе общения алтаря и кафедры с реформатами¹⁸. Многие сохранившиеся консервативные лютеранские территориальные церкви также не свободны от разрушительных тенденций, поразивших остальное христианство. Будущее покажет, восторжествует ли конфессиональный дух, выражающийся в учении, литургии и сакраментальной практике, над истреблением исконного протестантизма в целом и над так называемым движением роста церкви [church growth movement] в частности.

Таким образом, предсказанное Иисусом и Его Апостолами отпадение зашло теперь дальше, чем в то время, когда писал Пипер. На протяжении веков христианские богословы старательно исповедовали как трансцендентность, так и имманентность Всевышнего Бога (Ефес. 4:6), сохраняя эти комплиментарные истины в состоянии равновесия, не впадая ни в ислам с одной стороны, ни в пантеизм — с другой. Однако современное развитие так называемых освободительного, прогрессивного и феминистского богословий свидетельствует о далеко идущем отрицании божественной трансцендентности и соответствующем святотатственном заточении Бога в рамках имманентности, причем таким образом, что эти «богословия» невозможно отличить от явного богохульства.

Поскольку преуспевают все эти три маскирующиеся под христианское богословие извращения, каждое из которых по-своему отвергает сущность и основание веры, представляется уместным более подробно остановиться на присущих им заблуждениях. Одна женщина-богослов, высказываясь против рукоположения женщин, заметила:

«После того как в начале 60-х годов Бетти Фридан опубликовала свой классический феминистский труд *Женственная мистика*, ее

¹⁸ Richard John Neuhaus, *Forum Letter* 15 (February 28, 1986):1.

спросили, какое, по ее мнению, наиболее радикальное изменение повлечет за собой женское движение. “Я не могу говорить об этом сейчас, — ответила она, — вы все равно не поверите... это связано с богословием”»¹⁹.

Признание Фридан указывает не только на то, что феминистская война со Всемогущим Богом распространяется далеко за пределы Его царства левой руки. Феминизм, отрицая порядок сотворения (в котором Промысл Божий ясно показал комплиментарность полов, обеспечивающую земные семьи мужским главою и женским сердцем) как деспотический «патриархат», устремляет свой взор гораздо далее существующего в этом мире отцовства. Главным объектом феминистского гнева является, фактически, Тот, «от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле» (Ефес. 3:15). Поэтому вступление к книге Розмари Рэдфорд Рутер *Дискриминация женщин и Божий язык*, озаглавленное «Кеносис Отца», приобретает форму преднамеренного богохульства в отношении первой Ипостаси Троицы. Бог Отец изображается как непокорный слуга «Царицы Небесной»²⁰, в то время как земной Иисус представлен как тайный враг «патриархального» устройства человеческого общества, намерения которого постигла только Мария Магдалина, а вовсе не Его Апостолы²¹. Между тем явление воскресшего Господа Магдалине Рутер переименовала в отречение Христа и замещение Его Мариею:

«Фигура [нашего Господа!] растворилась, однако за нею она увидела более высокий и величественный образ, царственный, но все-таки родной, женщину, похожую на нее. “Ты, Мария, — сказала видение, — становишься отныне продолжением присутствия Христова. Не ищи Его сзади, но смотри вперед. Он ушел туда, в твое новое будущее. Именно тебе предстоит продолжить искупление мира”»²².

¹⁹ Deborah Belonick, «The Spirit of the Female Priesthood», in Hopko, *Women and the Priesthood*, 135.

²⁰ «...Царица Небесная улыбнулась и покачала головой: Нет, Саваоф, мой Сын. Я Мать богов и людей, Создательница всего сущего. Я также и Твоя Мать. Даже если Ты отрекаешься от меня, Я все равно нахожусь здесь. За пределами Твоего познания и Твоих постановлений существует другая, которая перед Тобою, которая больше Тебя, и которая переживет смерть Твоего царствования на небесах» ([Boston: Beacon Press, 1983], 2).

²¹ Ibid., 3-6.

²² Ibid., 8. Христианское опровержение заблуждений феминистского богословия; смотрите, в дополнение к уже упомянутой работе *Women and Priesthood*, в книге William Oddie, *What Will Happen to God? Feminism and the Reconstruction of Christian Belief* (London: Society for the Propagation of Christian Knowledge, 1984).

Герменевтика «христианского» феминизма порождает отнюдь не верность, но открытый мятеж против священного текста, появление которого рассматривается как грубая попытка оправдать земной «патриархат» через его отображение в Божестве как таковом. Таким образом, феминистическое богословие построено на отрицании воплощения и богодухновенности, а потому его следует предать анафеме на строжайших основаниях. Эта форма отступничества последних времен будоражит современную Церковь двумя смутами: навязыванием Писанию и литургии так называемого инклюзивного языка и допуском женщин к пасторскому служению, учрежденному Самим Христом в Его призвании двенадцати Апостолов. Борьба за рукоположение женщин и инклюзивный язык нацелена на то, чтобы учение о Святейшей Троице, называемой Отцом, Сыном и Святым Духом, заменить на языческое представление о «боге». Разнузданная непочтительность, легко изменяющая сами имена Божия откровения о Самом Себе во Христе и Писании, по понятным причинам остается слепой к иконическому свойству пасторского служения, представляющего Христа Церкви и миру. Лютеранская формула отпущения грехов позволяет нам понять, что пастор преподает средства благодати, «представляя [своего] Господа Иисуса Христа». Отказ от опыта Церкви и отрицание апостольского запрета, приводящие к рукоположению женщин, непременно влекут за собою отпадение от Всемогущего Бога, явившего Себя как Отец, Сын и Святой Дух²³. Распространяющееся принятие женского рукоположения в христианских церковных общинах свидетельствует о массовом Гадаринском отступничестве последних времен, — падении в такие бездны развращенности, глубже которых едва ли возможно опуститься.

Не менее недостойным, чем вторжение языческого феминизма во святилище, является феномен, известный как прогрессивное богословие. Характерной чертой этого движения является высокомерное отрицание высшего владычества и святого величия Божия, в результате чего поклонение заменяется снисходительностью как подобающим отношением творения к своему Творцу. Прогрессивное богословие связано с духовными трудами Альфреда Норта Уайтхеда и Чарльза Хартсхорна. Резюме их размышлений, вышедшее из-под пера Джона Б. Кобба Младшего и Дэвида Рэя Гриффина, указывает на отрицание прогрессивными богословами пяти отличительных черт традиционного теизма. Нас убеждают, что можно более не воспринимать

²³ См.: William C. Weinrich, «Feminism in the Church: The Issue of Our Day», *Concordia Theological Quarterly* 50 (April 1986): 139-144.

Бога как (1) «Вселенского Моралиста», (2) «Неизменный и Бесстрастный Абсолют», (3) «Контролирующую Силу», (4) «Учредителя Статуса Кво» и (5) «Мужское Начало»²⁴.

Во втором пункте своих нападок на традиционный теизм сторонники прогрессивного богословия намекают на то, что древние Отцы взяли на вооружение греческую философскую терминологию (а также в некоторой мере и содержание эллинистической мысли). В этом пункте более всего подвержены воздействию прогрессивных богословов те протестанты, чье отношение к классической догме представляет собой смесь невежества и недоверия, а также пребывающие под обаянием Карла Барта. Поскольку неизменность Божия является недвусмысленно открытой истиной²⁵, мы можем признать, что Святое Писание напрямую не учит о понятии Его бесстрастности как таковом, и что некоторые учителя Церкви могли нечаянно спроецировать платонические представления на библейское описание Бога. Между тем не следует все же забывать, что богословие Отцов зачастую наполняло эллинистическую терминологию библейским содержанием. Присущий стоикам идеал бесстрастности действительно проник христианскую антропологию IV века, однако важнее то, что вместо простого заимствования слова произошло изменение его значения из отстраненности от мира в избавление от власти греха²⁶. Следовательно, нельзя упускать из виду вероятности того, что высказывания Отцов о божественной бесстрастности имели целью сохранение подлинно библейского учения о природе Божией.

Кроме того, презрение прогрессивных богословов к авторитету Писания подтверждает подозрение в том, что не стоит принимать за чистую монету их предпочтение Иерусалима Афинам. Фактически то, что Кобб и Гриффин считают более всего вызывающим возражение в исповедании божественной неизменности и бесстрастности, является исповеданием его Божия всевластия и независимости от мира²⁷. Про-

²⁴ *Process Theology: An Introductory Exposition* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), 8-10.

²⁵ Pieper, *Christian Dogmatics* 1:440f.

²⁶ См.: Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, and Edward Yarnold, eds., *The Study of Spirituality* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1986), 170f.

²⁷ «Утверждение о том, что божество есть “Абсолют”, означает, что Бог реально не относится к этому миру. На самом деле мир относится к Богу, то есть отношение к Богу является существенной характеристикой этого мира. Адекватное описание мира требует указания на его зависимость от Бога. Однако даже факт бытия мира не является сущностной характеристикой истинного Бога. Бог полностью независим от мира: отношение Бог/мир является

грессивное богословие находится в согласии с дерзким утверждением Гегеля, будто «без мира Бог не является Богом»²⁸, и неразрывно связано с его богохульной идеей, будто Божие познание Себя происходит только в конечном самопознании человечества и исключительно через него²⁹. Пресвятая Троица более не признается как самодостаточное единство Божиих Ипостасей, которое свободно дарует Себя человеку в сотворении и искуплении. Последнее уже рассматривается не как результат Божией благодати и Его великой любви, но скорее как деяния, вынужденные Его собственными потребностями. Божество прогрессивного богословия является не бесконечно совершенным и чудным Сущим, а колоссом на глиняных ногах, сотворенным по образу павшего человека и вызывающим скорее жалость, чем хотя бы малую толику поклонения.

Оскорбительное принижение Всемогущего Бога, имеющее место во втором пункте отличий прогрессивного богословия от традиционного теизма, является определяющим фактором и других четырех *loci* расхождений, перечисленных Коббом и Гриффином. После того как Бог лишается Своей беспредельной святости, только и остается, что высмеивать библейский образ Подателя и Учредителя Закона как «Вселенского Моралиста». Наряду с этим резким отрицанием своей первой части, вся церковная катехизическая система унижительно разрушается до самого основания, и всемогущество Божие, к которому многие люди смиренно призывают во вступительном обращении [Молитвы Господней], бесцеремонно отвергается как старомодное представление о «Богe как Контролирующей Силе». Получается, что прогрессивный богослов знает больше, чем Воплотившееся Слово, Которое учит нас, что ни одна малая птица не упадет на землю без воли Отца Небесного (Матф. 10:29). Связь прогрессивного богословия с освободительным богословием видна в его пренебрежительном, саркастически выраженном представлении Бога как «Учредителя Статуса

для Бога исключительно внешним. Эти три термина — неизменный, бесстрастный и абсолютный — указывают, в конечном счете, на одно и то же, а именно — что мир ничего не дает Богу, и что Божие воздействие на мир ни в коей мере не обусловлено Его отзывчивостью на непредвиденную самостоятельную деятельность людей как земных существ. Прогрессивное богословие отрицает существование такого Бога» (ibid., 9).

²⁸ Из G.F.W. Hegel's *Philosophy of Religion*, процитировано у Hans Küng, *The Incarnation of God: An Introduction to Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology*, перевод J.R. Stephenson (Edinburgh: T. & T. Clark, 1987), 353.

²⁹ Из G.F.W. Hegel's *Encyclopedia*, процитировано у Hans Küng, ibid., 354.

Кво», в контексте которого утверждается, что надлежащее понимание фрагмента Рим. 13:1 следует заклеить как «пресловутое»³⁰. Не вызывает никакого удивления и тот факт, что это богохульное течение вместе с феминистическим богословием отвергает сущность Бога, как Отца и Сына, что является «мужскими» определениями. Христос и Писание являются для них объектами презрения, искажения и отрицания.

Принципиальная непочтительность является также отличительной чертой освободительного богословия, которое рассматривается здесь как третье вещественное доказательство отступничества «богословия» этих последних времен. Между тем, как прогрессивное богословие хулит Бога в Нем Самом, а феминистское богословие противоречит именам Божия самооткровения, освободительное богословие притязает на то, что ему лучше чем Самому Богу известен замысел Его пришествия во Христе для искупления человечества.

Социологический метод и политическая философия Карла Маркса играют в освободительном богословии роль, подобную той, которая связывает идеи Мартина Хайдеггера с системой Рудольфа Бультмана. Обретение Христом вечной жизни для падшего человечества Его жертвою либо отрицается, либо преуменьшается необоснованным приписыванием земному Иисусу социально-революционного стремления утвердить политическую и экономическую «справедливость» здесь и сейчас. Неискреннее служение освободительного богословия нашему Господу не в силах замаскировать тот факт, что центральной парадигмой библейской веры оно полагает скорее исход из Египта, чем пасхальную тайну Страстной Пятницы и Пасхи. Нам следует обратить особое внимание на его тактику отделения исхода прообраза от более великого исхода, достигнутого через крест и воскресение (Лук. 9:31), и превращение его в схему осуществления марксистской революции в современных неблагоприятных обществах. Освободительное богословие преуспело, согласно выражению Дитриха Бонхёффера, в затмевании событий последних времен посредством концентрации всего внимания на событиях, предшествовавших последним временам. Порядок, указанный нашим Господом в Матф. 6:33, полностью развернут в противоположном направлении. Однако последовательный марксизм также не оставляет надежды на то, что даже в пределах этого мира можно извлечь какую-нибудь выгоду из перестановки христианских приоритетов освободительным богословием. Нет необходимости добавлять или отнимать

³⁰ Jones, Wainwright, and Yarnold, *Study of Spirituality*, 5.

что-либо в нижеследующей критике освободительного богословия, которая звучит совершенно по-лютерански, независимо от своего происхождения:

«Освободительное богословие, черпающее вдохновение в марксизме, ограничивает Христа Ветхим Заветом, меняет порядок Заветов, и вместо того чтобы истолковывать Моисея как предтечу Иисуса, его, как политического освободителя, делают моделью Иисуса, Который затем явился как некий незавершенный Моисей. Не крест, но скорее исход становится центральной идеей Писания, а обетование, лишенное своего духовного содержания, возвращается к своему земному, политическому содержанию. Эта прогрессия фактически является регрессией, возвратом к далекому прошлому Христа, а следовательно, становится также упразднением Моисея и Илии, которые устремлялись в будущее — к Иисусу»³¹.

Ужасающая реальность стремительного погружения большей части современного христианства в водоворот отступничества указывает прямо на события последних дней. Многие современные богословы находят смехотворным представление о том, что душа продолжает существовать после телесной смерти, которая уже более не рассматривается в целом как заслуженная кара Божия, вызванная грехом наших прародителей. Сверх того, конец света сегодня рассматривается в основном как возможный результат термоядерной войны или экологической катастрофы и, следовательно, как событие, которого можно избежать человеческими силами. Ясные предсказания нашего Господа о Его личном видимом втором пришествии с целью защиты Его Церкви и отмщения Его врагам отвергаются либо как мрачные образные выражения, вложенные в Его уста более поздними последователями, либо как бред экзальтированного апокалиптика первого века. А ожидание небес обычно развеивается как миф, разбавляется или ставится ниже всех богословских приоритетов ради достижения «социальной справедливости» здесь и сейчас. К тому же известно, что богословы, которые отреклись от непреложности авторитета Святого Писания, поднимают вопросы относительно «моральности» Бога, обрекающего некоторые Свои творения на вечные страдания.

Искажение облика христианства в эти дни общего отступничества возлагает огромную ответственность на конфессиональных лютеран в целом и на их богословов в частности. Потому задача верного воспроизведения учения Святого Писания о последних событиях

³¹ Joseph Ratzinger, *Journey towards Easter*, trans. Mary Groves (New York: Crossroad Publishing Company, 1987), 17f.

приобретает подлинно экуменическое измерение. Однако, нам не следует рассматривать приверженцев так называемого критического богословия как наших единственных собеседников. Последние десятилетия стали свидетелями растущих как грибы под дождем эсхатологических спекуляций, которые популяризировал С. И. Скофилд в начале этого столетия через свою широко известную *Толковую Библию Скофилда*. «Диспенсационализм», насаждаемый Скофилдом, вытесняет Христа как центр Писания и уводит христианское упование от смиренного ожидания Его пришествия в славе к ужасным поискам сенсационных промежуточных зловещих событий, датировка которых стала объектом лихорадочной спекуляции. Труды по диспенсационализму имеют широкий спектр: от иногда научных вкладов Дональда Грэя Барнхауза с одной стороны, чья книга *Невидимая война*³² содержит много ценных примеров экзегетической и пасторской проницательности, — до бредовой сенсационной халтуры Хола Линдси с другой стороны. Большое количество книжек в мягких переплетах последнего автора изданы чудовищными тиражами не только по-английски, но также в многочисленных переводах. Грубый диспенсационализм Линдси строится на предполагаемой эсхатологической значимости повторного основания израильского государства и ожидает приближающегося пришествия антихриста из стран Европейского Сообщества, а также «тайного восхищения», во время которого автомобили благочестивых людей останутся без водителей, о чем нам напоминают многочисленные наклейки на бамперах. Христиан должна обеспокоить не только экзегетическая топорность Линдси, но также пасторская безответственность, порождаемая алчным духом измышлений, который, после того как его безосновательные предсказания окажутся лживыми, может разрушить веру миллионов не только в диспенсационализм, но даже в само святое Слово Божие.

Судя по кулуарным агитационным усилиям многих приверженцев диспенсационализма в пользу израильского государства, эсхатологические представления человека могут также оказывать прямое воздействие на его политические обязательства. Это справедливо не только по отношению к премиллениаристам школы Скофилда, но также к некоторым постмиллениаристам, например, принадлежащим к движению Христианское возрождение, реанимирующему мечту о насаждении кальвинистской теократии как пути создания Царства Божия [на земле]. Освободительные богословы в равной мере отстаивают политическую активность, а также секуляризованную, демифологизи-

³² *The Invisible War: The Panorama of the Continuing Conflict between Good and Evil* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1965).

рованную перестройку библейской эсхатологии. Рассмотрение этих трех видов политического богословия, уходящих корнями в эсхатологические убеждения своих основателей, проясняет тот факт, что различие между Законом и Евангелием играет существенную роль в понимании последних событий, и что лютеранское учение о «двух Царствах» далеко не устарело.

Среди благочестивых и даже ортодоксальных христиан таится опасность искажения библейской эсхатологии в случае ее эгоцентрического восприятия. Пасторы и другие учителя Церкви знакомы с тем, какое немалое замешательство вызывает решительное провозглашение грядущего телесного воскресения мертвых и сотворения новых небес и новой земли. Известно, что добрые лютеранские прихожане выражают смятение при упоминании о просто «переходном состоянии», в котором души блаженных жаждут возвращения нашего Господа на землю в славе для завершения всего, что повлечет за собой их воссоединение с совершенными телами для жизни грядущего века: «Но, пастор, я всегда полагал, что мы обретаем вечность, когда умираем...» Мы подвергаемся опасности сосредоточивания внимания на «микроэсхатологии» в ущерб «макроэсхатологии». В то время как Святое Писание прямо предписывает нам говорить о переходном состоянии бессмертных душ, мы не осмеливаемся забывать того, что библейские писатели описывают рай скорее в телесных (по христологической причине) терминах, нежели по индивидуальным чертам, и направляют упование верующих на личное и видимое второе пришествие во славе Христа, Который будет судить и миловать мир. Ветхая плоть, неистовствующая даже, и особенно в христианской груди, склонна помещать себя и свои интересы в центр вселенной, совершая при этом самое вероломное идолослужение через подчинение Самого Бога удовлетворению желаний падшего человека. Хотя на самом деле именно Всемогущий Бог является центром вселенной, а мы представляем собою лишь точки в круге божественных деяний. Покаяние относится не просто к этической сфере, но также к области догматического богословия, так что мы должны строить свою эсхатологию не вокруг эгоистических желаний и вопросов человека, а скорее вокруг ответов и сообщений, которые Бог даровал в Своем Слове. Вместо того чтобы изолированно рассматривать вопрос: «Что произойдет со мной, когда я умру?» — Святое Писание раскрывает судьбу всего мира во Христе и в Его видимом возвращении. Последние события следует рассматривать в свете Последнего (Откр. 1:8; 22:13), Который (что бы в противовес ни утверждал Шлейермахер) является истоком, содержанием и целью истинного богословия.

2. Что такое эсхатология?

Подобно Церкви в ее конфессиональном определении, технический термин «эсхатология» имеет как широкое, так и узкое значение. Может вызвать некоторое удивление сообщение о том, что фактически это слово появилось в западном богословском словаре относительно недавно и, согласно Г. Б. Кеерду, «было придумано в Германии в начале XIX века, впоследствии перейдя в английский язык»¹. Первоначально этот термин, несмотря на радость Шлейермахера относительно его предполагаемой неопределенности, обладал ясно очерченным содержанием, на которое здесь указано в узком значении слова, и которое в сжатом виде перешло в определение *Оксфордского Словаря Английского языка* 1891 и 1933 годов: «Раздел богословской науки, занимающийся четырьмя последними событиями: смертью, судом, небесами и адом»². Таким образом, эсхатология в узком смысле соответствует ясному значению своего греческого однокоренного слова *ἔσχατον* в том, что связано с последними во временном отношении и необратимыми событиями.

Самое поверхностное знакомство с богословием XX столетия ясно покажет, что богословы легкомысленно пренебрегают законами лексикографии. Одного примера будет достаточно. В работе *Христос и время* Оскар Кулльманн, которого едва ли можно назвать небрежным ученым, говорит о своем личном решении «в пользу временности, являющейся сущностью эсхатологии»³. Дабы объяснить, каким образом произошло, что это слово приобрело более широкое содержание, чем просто четыре последних события, необходимо пойти окольным путем, через превратности некоторых экзегетических школ, начиная с Альберта Швейцера и по настоящее время.

¹ *The Language and Imagery of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1980), 243. Одним из самых ранних случаев употребления слова «эсхатология» стало его появление в конце книги Ф. Д. Е. Шлейермахера *The Christian Faith*, ed. and trans. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928). Шлейермахер предпочел термин «эсхатология» традиционному выражению «последние события», поскольку оно создает впечатление событий, происходящих также за пределами верующего субъекта: «Довольно широко принятое словосочетание “последние события” имеет странный вид, который лучше скрыть за словом “эсхатология”, ибо слово “события” угрожает нам тем, что оно может увести нас далеко в сторону от сферы внутренней жизни, которая исключительно и интересует нас» (703).

² Изд. James A.H. Murray (Oxford: Clarendon Press, 1891; исправленное повторное издание 1933), под словом «эсхатология».

³ Rev. ed. trans. Floyd V. Filson (London: SCM Press, 1962), xix.

Г. Б. Кеерд говорит о том, каким образом рамки эсхатологии быстро расширились до такой степени, что вобрали в себя исполнение Божией воли относительно спасения этого мира. Адаптация значения данной вокабулы оказалась столь плодотворной, что Кеерд предлагает перечень не менее чем из семи различных значений эсхатологии, появившихся в научных кругах за прошедшие сто лет⁴. Первое расширение содержания этого слова в современной новозаветной науке произошло в то время, когда немецкие ученые Иоганн Вейсс и Альберт Швейцер обнаружили, что доминирующему богословию Альбрехта Ритчля недостает обоснований в евангельских свидетельствах. Ритчль, который был второй важной фигурой после Шлейермахера в либеральном богословии XIX столетия, трактовал синоптическую тему Царства Божия в этических терминах, принадлежащих этому миру, делая из земного Иисуса приверженца Канта задолго до появления Канта⁵. Американским эквивалентом ритчлевского *Kulturprotestantismus* стало социально-евангелическое богословие Раушенбуша. Как Вейсс, так и Швейцер обнаружили противоречие между фактами Нового Завета и тем, как их толковали Ритчль и его школа. Заслугой Вейсса стало доказательство того, что земного Иисуса следует рассматривать в контексте иудаизма первого века, который был насыщен апокалиптическим ожиданием надвигающегося сверхъестественного деяния Божия, которое положит конец развитию этого мира и утвердит Его Царство. Согласно Вейссу, Иисус разделял эту надежду в полной мере и, соответственно, ожидал близкого конца мира⁶.

Швейцер стал смело использовать открытие Вейсса как ключ к разгадке доселе непостижимой тайны «исторического Иисуса». Фигура, реконструированная Швейцером на основании богатого вымысла анализа избранных фрагментов Евангелия, стала предтечей мирского протестантизма Ритчля:

⁴ Кеерд делает разграничение между «индивидуальной эсхатологией», «исторической эсхатологией», «последовательной эсхатологией», «реализованной эсхатологией», «экзистенциальной эсхатологией», «эсхатологией новизны» и «эсхатологией намерения» (*Language and Imagery*, 243-255).

⁵ Затмение эсхатологии в узком смысле в богословии Ритчля под влиянием немецкого идеализма описывается Паулем Альтхаузом, в книге *Die Letzten Dinge*, 5th ed. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1949), 52-56.

⁶ Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, ed. and trans. Richard Hyde Hiers and David Larrimore Holland (Philadelphia: Fortress Press, 1971).

«Цель Иисуса — разрешение последних скорбей, заблуждений и вражды, что повлечет за собой парусию, и положит начало сверхземной фазе эсхатологической драмы»⁷.

Согласно Швейцеру, во время публичного служения, длившегося менее чем один год⁸, Иисус дважды безуспешно попытался вызвать конец этого мира. Первая попытка произошла, якобы, в самом начале публичного служения, когда наш Господь избрал Апостолов и послал их провозглашать надвигающееся приближение Царства (Матф. 10). Матф. 9:37-38 следует понимать, во-первых, как «намек на действительное состояние естественных сфер»⁹ во время отправки Апостолов и, во-вторых, как свидетельство того, что «Иисус, должно быть, ожидал наступления Царства в период урожайной страды»¹⁰ того же самого года. Уверенность Швейцера в том, что Иисус ожидал конца всего сущего так скоро, в значительной степени основана на его понимании Матф. 10:23:

«Он ясно говорит им (Матф. 10:23), что Он не ожидает увидеть их возвращение в нынешнем веке. Парусия Сына Человеческого, которая в логическом и временном плане идентифицируется с началом Царства, произойдет до того, как они завершат спешное путешествие через все города Израиля, чтобы возвестить о ней. То, что эти слова не означают ничего иного, и что ни в коей мере не следует ослаблять их значение, должно быть самодостаточным свидетельством»¹¹.

Неудача ожидаемого наступления Царства побудила Иисуса, после непродолжительного периода удаления от публичной деятельности, отправиться в Иерусалим, чтобы ускорить пришествие Царствия Божия¹². Швейцер ничего не предпринял для сокрытия своей откровенной убежденности в том, что Иисус умер, потерпев тра-

⁷ Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, 3rd ed., trans. W. Montgomery (London: Adam & Charles Black, 1954), 369.

⁸ Ibid., 350.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., 356.

¹¹ Ibid., 357. Реконструкция Швейцера опирается также на таинственное изречение нашего Господа, записанное в Матф. 11:12, которое он истолковал следующим образом: «Это изречение не имеет ничего общего с вступлением индивидуумов в Царство; оно просто утверждает, что со времени появления Крестителя определенное количество людей было вовлечено в форсирование и понуждение пришествия Царства» (355).

¹² Ibid., 357f., 387f.

«Осознавая Себя Сыном Человеческим, [Иисус] возложил руку на колесо мира, чтобы сделать то последнее вращение, которое должно было привести к завершению всю обычную историю. Оно отказалось вращаться, и Он изо всей силы налег на него. Тогда оно действительно тронулось и раздавило Его. Вместо того, чтобы породить эсхатологические обстоятельства, Он разрушил их. Колесо продолжает вращаться, и на нем висит изуродованное тело неизмеримо великого Человека, Который был достаточно силен для того, чтобы называть Себя духовным вождем человечества и повернуть историю для достижения Своей цели. В этом и заключается Его победа и Его Царство»¹³.

Исследования Швейцера привели его к тому, что он вывел следующее весомое определение эсхатологии: «Термин эсхатология следует применять только тогда, когда делается указание на ожидаемый в ближайшем будущем конец этого мира»¹⁴. Так родилась школа «последовательной (или радикальной) эсхатологии», которая, получив свое дальнейшее развитие в работах швейцарского ученого Мартина Вернера, настаивает на том, что ранняя Церковь ожидала грядущего конца через парусию Христа в пределах периода жизни первого поколения христиан. Согласно Вернеру, так называемая задержка парусии породила замешательство среди ранних христиан, приведшее к трансформации их веры в направлении норм и догматов более поздней Церкви¹⁵. Ведущий ученый школы Бульмана доказывает в своей книге *Богословие Святого Луки*¹⁶, что постапостольскую Церковь из тупика, порожденного задержкой парусии, вывел творческий гений третьего евангелиста через формирование представления о том, что служение Иисуса было не концом, а «центром» времени, что позволило «веку Церкви» заполнить хронологическую брешь между первым и вторым пришествием Господним. Конзельман не скрывал своего убе-

¹³ Ibid., 369.

¹⁴ *Paul and His Interpreters: A Critical History*, trans. W. Montgomery (New York: Macmillan, 1951), 228.

¹⁵ До этого Швейцер уже предположил «задержку Парусии» как фактор, определивший всю последующую христианскую историю: «Общая история христианства вплоть до настоящего времени, иначе говоря, его реальная внутренняя история основана на задержке Парусии, ее неосуществлении, прекращении эсхатологии, развитии и завершении “деэсхатологизации” связанной с ней религии» (*Historical Jesus*, 358).

¹⁶ Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, trans. Geoffrey Buswell (New York: Harper & Row, 1960).

ждения, что до Св. Луки в Церкви проповедовалось скорое наступление иного века, однако он грубо исказил учение и цель земного Иисуса.

Школа последовательной эсхатологии со всей очевидностью ведет своих приверженцев прямо в богословский тупик, поскольку она говорит о заблуждении воплотившегося Господа и Его Апостолов, то есть лишает их права на доверие христиан. Оригинальное повествование Швейцера о жизненном пути земного Иисуса было основано на изолированных фрагментах первых двух Евангелий, и его можно было подтвердить лишь гипотетической реконструкцией Марковых тенденций¹⁷. Если мышление земного Иисуса действительно было обусловлено таким ожиданием близкого конца, который имели в виду Вейсс и Швейцер, то проповедь на Елеонской горе, записанную в трех синоптических Евангелиях (Матф. 24; Марк. 13; Лук. 21), наряду с пророчеством нашего Господа о том, что язычникам будет дано Царство (Матф. 21:33-43 и параллельные места), а также с Его указаниями на значительный промежуток времени между Его смертью и парусией (Матф. 25:5; Лук. 12:45) и с Его повелением продолжать совершать Евхаристию, надлежит приписать «мифопоэтическому творчеству» ранней Церкви или же воображению евангелистов.

В критической науке были предприняты две попытки сгладить печальные намеки теорий Вейсса и Швейцера. Во-первых, Рудольф Бультман, принимавший последовательную эсхатологию как подлинную основу для проповеди о земном Иисусе, предложил «демифологизировать» ее и заменить на «экзистенциальную эсхатологию», которая якобы приемлема для современного человека. В своем программном эссе 1941 года под названием «Новый Завет и мифология» Бультман не стесняется своего неверия:

«Мифическая эсхатология неприемлема по той простой причине, что парусия так и не осуществилась, как ожидалось в Новом Завете. История не подошла к своему завершению и, как известно каждому школьнику, она будет далее развиваться своим путем. Даже если мы верим, что мир, каким мы его знаем, прекратит существование во времени, то все же ожидаем, что это произойдет в виде стихийного бедствия, а не мифического события, предполагаемого в Новом Завете»¹⁸.

¹⁷ Schweitzer, *Historical Jesus*, 383.

¹⁸ In *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, ed. Hans-Werner Bartsch and trans. Reginald H. Fuller (London: Society for the Propagation of Christian Knowledge, 1972), 5.

Бульмановское средство от наивности библейских писателей состояло в перенесении предположительно вневременного ядра «керигмы» в экзистенциальные категории его современника и коллеги из Марбурга, философа Мартина Хайдеггера¹⁹.

Другая серьезная попытка избежать сужений последовательной эсхатологии была более утонченной и получила большее число приверженцев. Английский ученый С. Г. Додд поставил под сомнение фундаментальные исходные предпосылки Швейцера и его школы. По Швейцеру, земной Иисус пребывал в ожидании катастрофического конца через недели или месяцы, между тем как Апостолы ожидали его в виде парусии своего Господа в пределах не более чем одного поколения. Поразмыслив над фактами Нового Завета, Додд пришел к заключению, будто Иисус и Его Апостолы были убеждены, что конец уже определенно наступил. В качестве своей отправной точки Додд принял легко подтверждаемый факт, что земной Иисус рассматривал Царство Божие как уже осуществившуюся реальность, пребывающую в Его Личности и деяниях. Г. Б. Кеерд следующим образом обобщает опровержение Доддом последовательной эсхатологии:

«Додд указал на то, что доминирующим мотивом новозаветной веры является не предвкушение, а прославление жизни, смерти и воскресения Иисуса как совершенного Божия деяния (например, Иоан. 17:4; 2 Кор. 6:2; Евр. 10:12-14; 1 Петр. 1:3), и что Сам Иисус положил этому основание через провозглашение того, что пророчества Ветхого Завета исполнились (Лук. 10:23-24), что исполнилось время (Марк. 1:15), что Царство Божие уже приблизилось (Лук. 11:20) и открыто для всех готовых войти в него (Матф. 21:31)»²⁰.

Как силу, так и слабость подрывания Доддом последовательной эсхатологии можно обнаружить в его трактовке синоптической формулы ἡ γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Матф. 4:17; ср.: Матф. 10:7; Марк. 1:15; Лук. 10:9, 11). Додд не вполне удовлетворился бы переводом Матф. 4:17 и Марк. 1:15 в версиях английской Библии конца XX столетия (Царство «приближается», RSV; «близко», NIV; «недалеко», NEB) и скорее утверждал бы, что эти стихи откровенно

¹⁹ Бульмановское бесцеремонное использование слов «эсхатология» и «эсхатологический» в смысле, который был лишь слабо связан с их корневым значением, подверглось решительной атаке со стороны Пауля Альтхауза (*Die Letzten Dinge*, 2-5). Альтхауз указывает на то, каким образом была подготовлена почва для словесных чар Бульмана, а именно, когда философ-богослов Эрнст Трельч впервые применил слово «эсхатология» к опыту последних событий в смысле «восприятия Абсолюта» здесь и сейчас (18).

²⁰ *Language and Imagery*, 252f.

свидетельствуют более о «принятии», чем о просто надвигающемся Царстве²¹. Он с немалым мастерством доказывал, что употребление в Септуагинте слова ἐγγίζειν в смысле исполнения, а не просто ожидания, наряду с контекстом синоптических стихов, в которых этот глагол употреблен в совершенном виде по отношению к Царству, а также синонимичное применение аориста глагола φθάειν (достигать) в Матф. 12:28 и Лук. 11:20, в совокупности подтверждает его истолкование²². Потому последовательная эсхатология сменилась «реализованной эсхатологией»:

«Что бы мы ни делали с изречениями, провозглашающими, что Царство Божие уже наступило, они все же остаются ясными и недвусмысленными. Более того, они являются наиболее характерными и отличительными изречениями Евангелия относительно этого вопроса. Они не имеют никаких параллелей с иудейскими учениями или молитвами, характерными для данного периода. Следовательно, если мы ищем *differentia* учения Иисуса о Царстве Божием, то это следует искать именно здесь... Эсхатон перешел из грядущего в настоящее, из сферы ожидания в область реализованного опыта... Здесь-то и находится постоянная точка, полагающая начало нашему истолкованию учения о Царстве Божием. Оно представляет служение Иисуса как «реализованную эсхатологию», то есть воздействие на этот мир «сил мира грядущего» посредством серии беспрецедентных и неповторимых действий сейчас, в текущих событиях»²³.

Однако анализ фундаментальных убеждений Додда побуждает сомневаться в том, мог ли он исправить грубые недостатки последовательной эсхатологии, предложив столь же одностороннюю трактовку новозаветного свидетельства. Тревожный колокол звучит всякий раз, когда мы вспоминаем, что по мнению Додда, пророчество полностью исполнилось, и эсхатология осуществилась до такой степени, что Церкви уже более нечего ожидать. Он суммирует эсхатологию четвертого евангелиста следующим образом:

«Все, на что надеялась Церковь во втором пришествии Христа, уже дано ей в нынешнем восприятии Христа через действие Духа [Святого]»²⁴.

²¹ *The Parables of the Kingdom*, rev. ed. (London: Fontana Books, 1961), 37.

²² *Ibid.*, 36f.

²³ *Ibid.*, 40f.

²⁴ C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development* (New York: Harper & Brothers, 1936), 73.

Полная слепота Додда касательно футуристической эсхатологии, имеющей место в учении земного Иисуса, во многом определяется тем, что он — такой же крайний критик, как Вейсс и Швейцер²⁵. Таким образом, допуская некоторое наличие предсказательного пророчества у земного Иисуса, Додд отказался отождествить это неопределенное наличие с изречениями Христа, которые действительно записаны в Евангелии. Притчу об овцах и козлах он приписал творческому воображению первого евангелиста²⁶ и исключил из рассмотрения «малые апокалипсисы», находящиеся в Марк. 13 и параллельных местах:

«Существует подозрение, что наиболее значительная предсказательная речь у Марка, «Малый Апокалипсис» в Марк. 13 является вставкою, хотя она, несомненно, содержит подлинные высказывания Иисуса. Мы не можем рассматривать ее как свидетельство Его собственного предсказания будущего»²⁷.

Несмотря на то, что под неумолимым давлением текстуальных свидетельств Додд был вынужден признать наличие в учении земного Иисуса футуристической эсхатологии²⁸, он упрямо стремился нейтрализовать это свидетельство, заклиная своих читателей «во всей полноте учитывать символический характер “апокалиптических” высказываний»²⁹, а также возводя в абсолют свою проникаемость и добавляя к Евангелию некоторую долю платонизма³⁰. Упорное стрем-

²⁵ Принимая позицию современной литературной критики/критики источников о том, что Марк и гипотетический документ «Q» являются наиболее достоверными носителями информации о земном Иисусе, Додд отметил: «Никто не говорит, что оба они непогрешимы» (*Parables of the Kingdom*, 34)!

²⁶ Ibid., 65.

²⁷ Ibid., 42f.

²⁸ «Фактически оказывается, что Иисус говорил с точки зрения текущего апокалипсиса “божественного события”, при котором Он собирался Самолично явиться во славе как Сын Человеческий. С этим событием Он, казалось бы, ассоциировал идею о последнем суде над живыми и мертвыми, а идею о блаженстве Своих последователей в новом Иерусалиме — с “нерукотворным храмом”. Ясно, что это событие не является историческим в каком бы то ни было смысле, который бы мы могли применить к этому термину» (ibid., 77).

²⁹ Ibid., 79.

³⁰ «Однако эти случаи употребления грамматического будущего времени являются лишь приспособлением языка. В истории не существует никакого пришествия Сына Человеческого “после” Его пришествия в Гали-

ление Додда вырезать из Евангелия все, кроме реализованной эсхатологии, заметно в его отрицании историчности призыва Крестителя в Матф. 3:2. Поскольку качество непосредственного ожидания здесь невозможно отделить от глагола ἤγγικεν (приблизилось), в этом случае очевидно (!) — «нет уверенности в том, что Матфей отделял слова Иоанна от слов Иисуса»³¹.

Однако грубая односторонность Додда и Швейцера привлекла внимание к известной части библейских фактов. Новозаветную эсхатологию принято обозначать в широком смысле как сложную эмфазу полюсов-близнецов «уже» и «еще нет». Додд различал первое, а Швейцер — второе. Достоин похвалы то, что Вейсс и Швейцер вновь открыли апокалиптический фон Нового Завета, однако они печально заблуждались в том, что предположили ошибку в утверждениях Воплотившегося Господа, Который, несомненно, учил о Своем грядущем пришествии во славе как об определенном артикуле веры, но в то же время воздерживался от указания времени этого события. Заблуждение Додда заключалось в высокомерном предположении, будто осознание понятия «уже» нуждается в притуплении восприятия понятия «еще нет».

Таким образом, эсхатология в широком понимании имеет дело с осуществлением ожидаемого Царства Божия и, в частности, с исполнением мессианского пророчества. Немецкому ученому Иоахиму Иеремии удалось сохранить проницательность Додда и одновременно избежать его излишних акцентов, говоря скорее об «эсхатологии, находящейся в процессе осуществления» (*sich realisierende Eschatologie*)³², нежели о реализованной эсхатологии. Взгляд Иеремии, принимающий реальность так называемой начавшейся эсхатологии — и в то же время допускающий, что большей части эсхатологии, еще предстоит осуществиться, — можно с радостью принять, потому что он позволяет нам рассматривать четыре

лею и Иерусалим, не раньше и не позже, потому как в вечном порядке не существует ни до, ни после» (Ibid., 81).

³¹ Ibid., 39, п.20. По той же причине Иоанну приписываются нелестные характеристики фарисеев от нашего Господа в Матф. 20 (ibid.)! Мошенничество Додда побуждает нас помнить об академическом суждении касательно раннехристианского употребления слов ἤγγις и ἤγγικεν, а именно — что «они выражают надежду на неотвратимое приближение грядущего мира и, следовательно, являются священными словами, употребляемыми только в связи с великой надеждой на осуществление» (H. Preisker, «ἤγγις», in TDNT 2:332).

³² *The Parables of Jesus*, trans. S.H. Hooke (London: SCM Press, 1963),

последних события в контексте нашего текущего опыта открытия жизни Божией во Христе для Церкви через средства благодати. Следовательно, парусия и сопутствующие ей элементы воспринимаются как завершение воли Божией, а отнюдь не как постороннее вмешательство, не имеющее отношения ко всей истории спасения. Здоровое прочтение Нового Завета, фактически, не оставит ни у кого сомнения, что новозаветное представление о Царстве Божием состоит из единства осуществленной эсхатологии и эсхатологии, которой еще предстоит реализоваться.

Будучи представителем критического научного подхода, Оскар Кульманн наиболее ясно и верно осознал это двойное качество библейской эсхатологии. В своих трудах Кульманн показал, каким образом взаимосвязь между «уже» и «еще нет» обозначила не только земное понимание Иисуса о Царстве, но также суждение в Священных Писаниях Павла и Иоанна. Согласно схеме Кульманна, «ветхий век», начавшийся со греха Адама и запечатленный смертью, и «новый век» Царства Божия во Христе взаимно несопоставимы хронологически, но скорее находятся во временном и пространственном отношении друг с другом, поскольку новый век пересекается с ветхим веком в вочеловечивании, смерти и воскресении Христа и в жизни Церкви. Подобно Додду, Кульманн предположил, что окончательное Божие деяние учреждения Его Царства уже имело место, однако он увидел с гораздо большей определенностью, чем Додд, что это окончательное деяние Божие указывает вперед, на свое завершение в парусии. Истолковательная система Кульманна не искажает смысл библейских фактов, и ее, в широком смысле, можно принять как эсхатологическую матрицу, в пределах которой мы имеем возможность развернуть нашу эсхатологическую тему в узком смысле³³. Однако для выявления библейской связи между понятиями «уже» и «еще нет» не было необходимости ожидать прихода историко-критического метода, ибо задолго до этого Реформатор в своем изложении Второго Прошения молитвы «Отче Наш» указал на основополагающую истину, гласящую, что

«Царство Божие приходит к нам двумя путями. Во-первых, здесь и сейчас, через Слово и веру, а во-вторых, в вечности, навсегда, через откровение [т.е. парусию]»³⁴.

³³ Кроме книги *Christ and Time*, см. также более позднюю работу Кульманна *Salvation in History*, trans. Sidney G. Sowers et al. (London: SCM Press, 1967), в которой он защищает свою эсхатологическую систему от нападок школы Бульмана.

³⁴ LC III.53; Tappert, 427. Цит. по: Книга Согласия. Большой катехизис. Часть третья. *О молитве. Молитва «Отче наш». Вторая просьба*, 53. Фонд «Лютеранское Наследие», 1998. С. 533.

Приемлемость определения эсхатологии в узком смысле на фоне эсхатологии в широком смысле иллюстрируется тем фактом, что в самом Святом Писании очевидно глубокое единство между состоявшимся пришествием в Вифлееме и грядущим пришествием на облаках. Святой Дух намеренно побудил священных писателей к употреблению одних и тех же выражений как относительно состоявшегося, так и грядущего пришествия нашего Господа. Хорошо известно, что пришествие Христа в судный день представлено в Новом Завете под тремя заголовками: *παρουσία*, *ἐπιφάνεια* и *ἀποκάλυψις*. В данном случае обычно употребляется *ἀποκάλυψις* (1 Петр. 1:7, 13; 1 Кор. 1:7), однако это слово применяется также для указания на первое пришествие при вочеловечивании (Рим. 16:25). *Ἐπιφάνεια* обыкновенно указывает на возвращение Христа во славе (1 Тим. 6:14; 2 Тим. 4:1, 8; 2 Фес. 2:8), но однажды употребляется также к Его первому пришествию (2 Тим. 1:10). Трижды Святой Павел использует существительное *ἐπιφάνεια* для обозначения грядущего явления Господа Иисуса (Тит. 2:13), а также однокоренной глагол *ἐπεφάνη*, указывающий на Его состоявшееся явление в земной жизни (Тит. 2:11). Даже термин *παρουσία*, столь часто применяемый в Новом Завете по отношению ко второму пришествию нашего Господа во славе, что стал синонимом второго пришествия, — присутствует во 2 Петр. 1:16, где говорится о Его первом пришествии. Подчеркнутое единство состоявшегося и грядущего явления вочеловечившегося Господа можно видеть в апостольском употреблении глагола *φανερώω* (являть). Тот Кто был явлен во плоти (1 Тим. 3:16), явится затем во славе (Кол. 3:4; 1 Петр. 5:4; 1 Иоан. 2:28; 3:2). При том что эсхатология в строгом смысле обобщает субъективный вопрос догматики, она также живо вмещает в себя все ее содержание.

3. Осуществленная и действующая эсхатология в Святом Писании и в Книге Согласия

Таким образом, при рассмотрении вопроса о Крещении каждый христианин найдет многое, чему (полезно) поучиться, и что (он сможет) использовать на протяжении всей своей жизни. Ибо ему многое предстоит сделать, чтобы твердо веровать в то, что оно обещает и несет — победу над смертью и дьяволом, прощение гре-

хов, благодать Божью, всего Христа и Духа Святого с Его дарами. Короче говоря, это столь превосходно, что если бы робкая природа [человека] была способна понять это, она могла бы просто усомниться, может ли это быть правдой.

Большой катехизис¹

יָמֵי הַיָּמִינִים (дословно: по прошествии дней) — неоднократно повторяемое в Ветхом Завете словосочетание, которое часто переводится на английский язык как «в последующие дни» или «в последние дни». «В грядущие дни»² — так в RSV и NIV переведены слова, произнесенные умирающим Иаковом (Быт. 49:1). Это выражение также встречается в других фрагментах Ветхого Завета применительно ко грядущим событиям, ожидаемым в пределах обычного земного времени (Втор. 31:29; Иер. 23:20; 30:24). Обе последние интерпретации данного древнееврейского словосочетания приобретают более чем просто значение будущего времени, когда оно присутствует в таких фрагментах, как Ис. 2:2, Мих. 4:1 и Ос. 3:5. Слова «в последующие дни» (RSV) и «в последние дни» (NIV) содержат несомненное указание на ожидаемый мессианский век. יָמֵי הַיָּמִינִים также употребляется в специфически эсхатологическом смысле в таких фрагментах, как Чис. 24:14, Иер. 48:47 и 49:39, Иез. 38:16 и Дан. 10:14. С этими местами тесно связано пророчество в Иоил. 2:28 относительно излития Духа ЯХВЕ, которое произойдет «после того» (אַחֲרָיו ; Иоил. 3:1 в древнееврейском тексте). Конечно же, событие, предсказанное Иоилем, уже давным-давно произошло, ибо Св. Петр возвестил о его осуществлении в день первой христианской Пятидесятницы (Деян. 2:16). Кроме того, Св. Лука решительно проясняет смысл выражения «впоследствии» тем, что переделывает взятое из Септуагинты словосочетание «после того» (μέτα ταῦτα) в выражение «в последние дни» (ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις; Деян. 2:17). Согласно проповеди Петра в Пятидесятницу, последние дни уже начались в третьем десятилетии первого века от Р. Х.

Нашим отправным пунктом в ответе на заблуждение диспенсационализма является утверждение, что поскольку Мессия уже пришел во плоти и положил начало ожидаемому Царству Божию, христиане более не могут откладывать последние дни или времена на некий отдаленный период, отстоящий от времени Нового Завета на сотни или тысячи лет. Напротив, здоровое истолкование обязывает нас усвоить от автора Послания к Евреям, что словосочетание «в послед-

¹ Цит. по: Книга Согласия. Большой катехизис. Часть четвертая. О Крещении, 41-42. Фонд «Лютеранское Наследие», 1998. С.553

² Синодальный перевод. — Прим. ред.

ние дни сии» со всей определенностью неразрывно связано с вочеловечиванием (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων; Евр. 1:2). Тот же самый автор желает, дабы его слушателям было известно, что история уже пришла «к концу веков» (ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων; Евр. 9:26). Получатели Первого Послания к Коринфянам в равной мере принадлежат к людям, «достигшим последних веков» (εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν; 1 Кор. 10:11). В своем Первом послании Св. Петр учит, что Христос, предназначенный еще прежде создания мира, явился «в последние времена» (ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων; 1 Петр. 1:20). Следовательно, утверждение Св. Иоанна о том, что наступило «последнее время» (ἐσχάτη ὥρα ἐστίν; 1 Иоан. 2:18), занимает свое место среди единодушных апостольских свидетельств. Тот факт, что послепасхальное апостольское учение в точности отображает предпасхальную проповедь земного Иисуса, доказывается недвусмысленным утверждением нашего Господа о начале Царства Божия посланцам сомневавшемуся Крестителя, прямо указывающим на исполнение мессианского пророчества в Его словах и деяниях (Матф. 11:2-6; Лук. 7:18-23; ср. Ис. 35:5f.). То же самое свидетельство содержится в суровом обличении книжников (Матф. 12:28; Лук. 11:20).

Лютеранская догматика содержит серьезные основания для отказа следовать за С. Х. Доддом в том, что касается помещения современного переживания Царства Божия Его странствующим народом под рубрикой «реализованная эсхатология». Священное Писание прямо указывает на то, что Божие владычество лишь несовершенно осуществилось здесь, на земле, в членах духовного Тела Христова. Фрагмент Рим. 5:12-21, рассматриваемый Лютером как «веселое развлечение и прогулка»³, а Андерсом Нигреном – как «высшая точка Послания»⁴, в космическом масштабе раскрывает основу для анафемы провозглашенной Св. Павлом в адрес заявляющих, будто воскресение христиан уже совершилось (2 Тим. 2:18), и для напоминания Господня превозносящейся Лаодикийской церкви о том, что в ее случае эсхатологии в широком смысле было положено лишь только скромное начало, далеко отстоящее от своего полного осуществления (Откр. 3:17)! Здесь Апостол развивает знакомую апокалиптическую тему двух противоположных эпох или веков, он раскрывает различие меж-

³ «[E]inen lustigen Ausbruch und Spaciergang» (*WADB* 7:19.3 [*Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Rümer*, 1546]; перевод мой; cf. *AE* 35:375).

⁴ *Commentary on Romans*, trans. Carl C. Rasmussen (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1949), 20, 209.

ду веком осуждения и смерти, начатым Адамом, и веком оправдания и жизни, учрежденным Иисусом. Погибающая ветхая эпоха поглощена эпохою, полною беспредельной жизни Божией, — эпохою, которая, согласно славословию, пребудет «во веки веков» (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων, *in saecula saeculorum* — словосочетание, которое можно лишь приблизительно передать с помощью знакомого выражения «до скончания века», а также более недавним «ныне и во веки»). Обе эпохи более не отделены друг от друга полным хронологическим разрывом; будущее предварительно явилось в настоящем с тем, чтобы обе эпохи одновременно сосуществовали в одном времени и пространстве. Однако принять участие в грядущем веке, уже привнесенном в историю Христом, можно, лишь живя с народом Божиим в ветхом веке осуждения и смерти. На уровне частного члена духовного Тела, эту борьбу двух противоположных эпох можно выразить хорошо известной формулой *simul justus et peccator*.

Современный немецкий ученый Вольфхарт Панненберг строит все богословие на основании бесхитростного и во многом точного истолкования провозглашения Царства Божия земным Иисусом. Панненберг указывает, что иудаизм первого века ожидал Царства Божия как божественно запечатленного грядущего события, реальность которого будет неопровержимо доказана всеобщим воскресением мертвых. Поскольку воскресение указывает на конец, Панненберг (отстаивающий историчность пустой гробницы и явления воскресшего Господа) склонен истолковывать воскресение Христово как предварительное явление конца, так сказать, вторжение грядущего Царства Божия в нынешний мир⁵. Не может быть никакого принципиального возражения относительно толкования нынешнего единения Церкви со Христом как предварительного откровения «жизни века грядущего, полная слава которой будет осуществлена и явлена лишь через парусию. При этом подлинно библейские элементы мышления Панненберга можно выразить (с меньшим риском впасть в философское хищение) через акцентирование того факта, что воплощение и продол-

⁵ См. его *Theology and the Kingdom of God*, ed. Richard John Neuhaus (Philadelphia: Westminster Press, 1969), а также *Jesus — God and Man*, trans. Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe (London: SCM Press, 1968), 69: «Лишь в конце всех событий Бог может явиться в Своей славе, то есть как Тот, Кто творит все сущее, Кто имеет власть над всем. И только потому, что в воскресении Христа уже наступил конец всего сущего, который для нас еще не осуществился, можно сказать об Иисусе, что конечное уже присутствует в Нем, а также, что Сам Бог, Его слава, явились в Иисусе непостижимым образом. И только потому, что конец этого мира уже присутствует в воскресении Христовом, Сам Бог явлен в Нем».

жающаяся жизнь Вочеловечившегося в Церкви положили начало Царству, которое все еще ожидает своего блаженного завершения.

Коренное различие между осуществленной и осуществляющейся эсхатологией соответствует контрасту между качеством владычества Божия в святой человеческой природе Христа с одной стороны и в членах Его духовного Тела на земле — с другой. Владычество Божие было в совершенстве реализовано в святом человечестве Христа с самого первого мгновения Его зачатия. Безгрешность обоженной человеческой природы Христа побуждает Церковь к прославлению своего Господа как вечного средоточия осуществленной эсхатологии. Первые три прошения молитвы «Отче наш» ни одного мгновения не были неосуществленными в человеческой природе, принятой Сыном Божиим. Кроме того, существование святой человеческой природы Христа внутри Его божественной Ипостаси способствовало тому, что владычество Божие в Человеке Иисусе с самого своего начала было запечатлено более чем совершенством творения. Эсхатология осуществлена в деяниях Христа в такой степени, что Судный День уже наступил на кресте (Иоан. 12:31).

Между тем как принятое Иисусом вочеловечение надлежит восхвалять как чудный образ осуществленной эсхатологии, — христиан, как объекты оправдания и освящения, следует рассматривать в качестве рабочего места осуществляемой эсхатологии. Стоит перенести акцент на совершенное деяние Божие, делающее христиан христианами, тут же членство в духовном теле окажется под заголовком осуществленной эсхатологии. Наш Господь Сам объясняет, каким образом верующие «имеют» вечную жизнь (Иоан. 5:24; 6:47). Предмет этого высказывания, являющийся нерукотворным даром участия в самой жизни Божией, не может быть понят иначе как осуществленная эсхатология. Но даже в этом случае верующий объект этого предложения обладает нерукотворным Господним даром вечной жизни несовершенно, поскольку плоть и дух ведут борьбу за господство над ним. Вечной жизни надлежит еще в полной мере осуществиться в христианине, странствующем на земле. Павловы образы бытия «во Христе» и дара Святого Духа как гарантии или аванса (ἀρραβών; 2 Кор. 1:22; Ефес. 1:14) следует истолковывать так же, как утверждение Иоанна относительно вечной жизни, принадлежащей верующему. Христос и Святой Дух являются беспредельно совершенными великими Ипостасями Божиими, однако следование христианина Христу не постоянно, а его общение со Святым Духом неровно и несовершенно. Несмотря на то, что владычество Божие в Его народе на земле имеет свое славное начало в Крещении, оно подвергается постоянной опасности трагического прекращения через отпадение творения от искупительной

благодати (1 Кор. 10:12). Едкий сарказм Апостола необходим для спасения христиан от самонадеянной уверенности, будто они уже достигли совершенной зрелости во Христе (1 Кор. 4:8-13).

В Книге Согласия отдано должное вопросам как осуществляющейся, так и осуществленной эсхатологии. Авторы Вероисповеданий не питали никаких иллюзий относительно жестокости века греха, осуждения и смерти, начавшегося с грехопадения Адама⁶. Однако они были счастливы от осознания того, что у них есть Евангелие, которое надлежит возвещать сидящим во тьме и тени смертной, — Евангелие, прочно основанное на историчности пришествия и победы Семени жены. Тайна богочеловеческой Ипостаси нашего Господа, в которой творение достигает своего завершения, представляет собою суть эсхатологии как в широком, так и в узком смысле, онтологическое основание всего, что исповедуется в Книге Согласия относительно восстановления павшего человеческого естества через Божии деяния оправдания, освящения и прославления. В АВ III изложено это основание, в то время как ФС Дет. изл. VIII остается прекраснейшим из когда-либо сделанных утверждений о полноте человеческого естества в ипостасном единении. Сверхъестественное обогащение человеческого естества Христа через общение Его двух природ и особенно через обожествление Его сотворенной человеческой природы говорят о непреодолимом осуществлении Божьей воли и владычества в Его творении. Существует ли более славное исповедание беспредельной силы и полного совершенства спасительного деяния Христова, чем изречение Реформатора относительно «первого и главного артикула» в ША II.i? Богочеловек и Его деяния сами по себе являются осуществленной эсхатологией в чистом виде. То, что в изобилии присутствует в Ипостаси и деяниях нашего Господа, Святой Дух производит и раздает нищим грешникам в средствах благодати. Христианство редко (если вообще когда-либо до того) провозглашало такой гимн восхваления Подателю крещальных щедрот, какой содержится в БК IV. Крещение дает верным «победу над смертью и дьяволом, прощение грехов, Божью благодать, всего Христа и Святого Духа с Его дарами»⁷. Следовательно, для истинно крещенных оправдание является подлинною реальностью⁸, даром Божиим, возобновляемым через отпущение гре-

⁶ АВ и Апол. II; ФС Дет. изл. I.

⁷ БК IV.41(Книга Согласия. С. 553).

⁸ Ап. IV.

хов⁹. Крещение само по себе является, таким образом, полностью осуществленной эсхатологией, тогда как его принятие верными здесь на земле относится к осуществляемой эсхатологии. Кроме того, исповедание истинного присутствия, достигшее апогея в ФС Дет. изл. VII, раскрывает полностью осуществленную эсхатологию в Самом Иисусе и осуществляемую эсхатологию в причащающихся людях, которых Он питает. Тело и Кровь Христовы, присутствующие на Его алтаре-престоле преподаются Его верным для дарования прощения, жизни и спасения.

Конфессиональное учение о реальности освящения в жизни христиан относится к разделу осуществляемой эсхатологии. Повторяющееся учение о том, что оправдывающая вера и смертный грех не могут сосуществовать в одном и том же сердце¹⁰, является лицевой стороной того факта, что Христос в настоящий момент правит через обновленные жизни Своего народа. Формула согласия настоятельно подчеркивает «последующее обновление, производимое Святым Духом в тех, кто оправдан верой»¹¹. Оправданным «также дается Святой Дух, Который обновляет и освящает их, производит в них любовь к Богу и к ближнему своему»¹².

Таким образом, Книга Согласия следует Святому Писанию, говоря о впечатляющих масштабах осуществленной/осуществляемой эсхатологии, уже присутствующей в нашем Господе и Его деяниях, а также в вере и жизни членов Его духовного Тела. Но даже в этом случае «зарождающееся обновление в этой жизни несовершенно, и грех по-прежнему обитает во плоти даже в возрожденных»¹³. Между тем как Церковь, строго говоря, является Царством Христовым, последнее, тем не менее, *cruce tectum*, «сокрыто под крестом»¹⁴. Подвергаясь непрестанным атакам мира, плоти и дьявола, христиане жаждут завершения Крещения в смерти и воскресении¹⁵. Авторы вероиспове-

⁹ Ап. XIII.

¹⁰ ША III.iii.43-45; Ап. IV.64, 109, 115, 144.

¹¹ ФС Дет. изл. III.19 (Книга Согласия. С. 675).

¹² ФС Дет. изл. III.23 (Книга Согласия. С. 676).

¹³ Ibid.

¹⁴ Ап. VII и VIII.18 (Книга Согласия. С. 190).

¹⁵ БК III.57f.

даний хорошо понимали сказанное Апостолом в Рим. 7, где сопротивление плоти тому, что «уже», побуждает нового человека вопиять о завершении того, что «еще нет». Этот конфликт между «уже» и «еще нет» указывает на провозглашение Царства Божия земным Иисусом. Βασιλεία τοῦ θεοῦ «приблизилось» (Матф. 4:17; Марк. 1:15) в том смысле, что оно в самом деле пришло в messiанских деяниях Иисуса (Матф. 12:28; Лук. 11:20), представляющих собою предварительное явление все еще ожидаемой полноты Царства. Царством уже обладают нищие духом (Матф. 5:3; Лук. 6:20) и верующие дети (Матф. 19:14; Марк. 10:14; Лук. 18:16). Царство, физически присутствовавшее среди иудеев первого века (Лук. 17:21), описано как подлинная реальность в притчах нашего Господа о Царстве (Матф. 13:24, 31, 33, 44, 45, 47; Марк. 4:26, 30). Одновременно Он изобразил Царство как грядущую реальность (Матф. 8:11; Лук. 13:28; 14:15; Марк. 9:1). Заключительные притчи о Царстве (Матф. 25) подчеркивают связь между полным осуществлением Царства и днем, «когда... придет Сын Человеческий во славе Своей» (Матф. 25:31), то есть днем Его парусии. Так, Церковь, знающая о присутствии Своего Господа, продолжает молиться вторым прошением Молитвы Господней и восклицает: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22:20; 1 Кор. 16:22). Эсхатология, уже несомненно начавшаяся, ожидает своей полной реализации в членах духовного Тела [Христового].

Часть вторая: конец человека-микрокосма

4. Временная смерть

Лютер учит, что доктрина подобна бубенцу или колоколу, который приходит в полную негодность при повреждении хотя бы в одном месте¹. Ортодоксальность в одном артикуле веры предполагает и требует ортодоксальности во всем остальном. Следовательно, чистота чьего-либо исповедания в вопросах событий последних времен стоит и падает вместе с истинностью исповедания в главных вопросах веры. Современное богословие свидетельствует о массовом отказе от признания достоверности библейских повествований о сотворении и грехопадении, в результате чего даже относительно консервативные и в

¹ *Brief Confession concerning the Holy Sacrament*, 1544; WA 54:158.12-13, 159.3-4; AE 38:307f.

других отношениях ортодоксальные ученые имеют обыкновение помещать с 1-ой по 11-ую главы Бытия в раздел мифической «ранней истории». Так, Реджин Прентер сумел сохранить в Быт. 3 лишь мифологизированное описание истории каждого человека².

Более радикальные и последовательные приверженцы критического метода быстро извлекли выводы, неизбежно подразумеваемые в уступках, сделанных их посредничающими или «конструктивными» братьями. Открытые противники исторического христианства с ликованием указывают на то, что аргумент Павла в Рим. 5:12-21 сохраняет силу только в случае историчности Адама и историчности грехопадения. Но существует ли потребность в истинном Исккупителе, если отсутствует подлинное грехопадение?³ Параллель между первым и Вторым Адамом связана непосредственно с природою телесной смерти. Согласно Святому Писанию, телесная смерть представляет собой наказание, определенное судом Божиим первому Адаму и его потомству. Словом, «возмездие за грех — смерть» (Рим. 6:23а). Поскольку сверхъестественно зачатое человеческое естество Второго Адама является безгрешным, смерть Сына Божия в соответствии с Его человеческою природою была все же добровольною жертвою, венцом Его уничижения, неописуемым доказательством любви, которая простирается не только до того, чтобы стать человеком, — но и до того, чтобы даже стать грешником (Иоан. 10:18; 2 Кор. 5:21).

Либеральное богословие смиренно отказалась от Первого Ар-

² *The Church's Faith: A Primer of Christian Beliefs*, trans. Theodore I. Jensen (Philadelphia: Fortress Press, 1968), 50-53. Пауль Альтхауз придерживался того же мнения: «Палеонтологи доказали, что смерть существовала на земле до появления человека, а потому она была частью жизненного процесса еще до грехопадения и независимо от него... Историчность грехопадения не относится к историческому прошлому, — напротив, она означает, что каждый человек и все историческое человечество непрестанно связаны с первородным грехом» (*Die Letzten Dinge*, 85; перевод мой).

³ См., например, Maurice F. Wiles, *The Remaking of Christian Doctrine* (Philadelphia: Westminster Press, 1978), 68: «Если бы отдельный исторический случай греха Адама смог повлечь за собой всеобщий человеческий грех и вину, то было бы необходимо, чтобы отдельное историческое событие смерти Христа имело подобное всеобщее искупительное значение. Однако данная параллель может способствовать пониманию искупления как отдельного исторического события со всеобщим последствием лишь в том случае, если грехопадение понимается как отдельное историческое событие со всеобщим резонансом. Но именно это и является тем элементом историчности, который нам невозможно сегодня принять в истории Адама, независимо от того, какое значение мы будем продолжать приписывать ему как мифу».

тикула Символа Веры в пользу дарвиновской эволюции, теории, защитники которой неизменно прибегают скорее к идеологической, нежели к научной мотивировке⁴. Появилась некая форма прогрессивного богословия, стремящаяся быть единственным видом теизма, который можно последовательно восстановить из дарвиновских обломков исторического христианства: несовершенный «бог», соответствующий образу и подобию павшего человека, руководит эволюцией несовершенного творения, то есть человека, чья физическая смерть всегда была естественным фактом, и вину за это следует вменять скорее этому «богу», испортившему творение, чем людям, жертвам его неумелости. Как только отвергается собственно сотворение, а историческое грехопадение превращается в безвременный миф, тут же центром богословского рассуждения становится теодицея, в ходе которой скамью подсудимых занимает Бог, а не человек. Беспольное теперь искупление превращается в обыкновенную метафору, так что смерть Христа оказывается пустой риторикой.

Перед современным богословием лишь две альтернативы: либо частичное воздействие [Божие], либо его полное отсутствие. В свою очередь, верующий богослов смиренно принимает то, что Всемогущий Бог говорит относительно сотворения Им совершенного мира из ничего, и грехопадения этого мира в результате сознательного неповиновения наших прародителей. Нелепые насмешки галерки богохульной «науки» не способны остановить исповедание той истины, что телесные и духовные немощи этой жизни являются наказаниями за грех Адама и его потомства. Задолго до того, как заблуждения древних восточных религий всплыли в христианстве под видом дарвиновской эволюции, Церковь столкнулась с ересью Пелагия, который, согласившись с тем, что телесная смерть Адама была наказанием, отказался допустить подобную связь в отношении телесной смерти человечества в целом. Лютеранское христианство сознательно следует библейскому учению Августина, недвусмысленно полагая, что «эта болезнь, или этот *первородный порок*, является истинным грехом, даже и поныне осуждающим и несущим вечную смерть тем, кто не рожден свыше посредством Крещения и Святого Духа»⁵. Падший человек променял образ и подобие Божие на образ и подобие искусителя, сатаны, который от начала был лжецом и человекоубийцею. Унаследованное нами высокомерное неверие является источником духовной нечистоты, наполняющей все дела плоти, даже, и особенно, те из них,

⁴ См. Michael Denton, *Evolution: A Theory in Crisis* (Bethesda, MD: Adler & Adler, 1986), 69-78.

⁵ AB II (Книга Согласия. С.27).

которые считаются духовными, однако на деле заслуживают наказания Божия. Телесная смерть, таким образом, является наказанием за первородный и фактический грехи. Суровое изречение Павла, гласящее, что «жало смерти – грех, а сила греха – закон» (1 Кор. 15:56), слышится эхом в конфессиональном свидетельстве о муках совести, переживающей обличение во грехе⁶.

Догматически следует сохранять разграничение между духовной, временной и вечной смертью, ибо несомненно, что Святое Писание, говоря о смерти, не всегда и не только подразумевает конец существования человека в пространстве и во времени этого мира. Смерть, которая угрожала Адаму еще в его состоянии невинности (Быт. 2:17), обратилась в наказание, приняв три параллельные и взаимосвязанные формы. Во-первых, в первый же момент неповиновения наших прародителей угроза наказания Божия реализовалась в их греховном состоянии, то есть в обреченности на духовную смерть. Несмотря на чрезвычайное изобилие, многосторонняя активность, присущая бытию во власти греха, является прозябанием в удалении от Бога, состоянием духовной смерти (Ефес. 2:1). Тяжко извращенное первородным грехом человеческое естество производит дела, вызывающие гнев Святого Бога (Ефес. 5:6; Кол. 3:6), проявляющийся во второй и третьей формах смерти, то есть в телесной, временной смерти (Быт. 3:19) и «второй смерти» (Откр. 20:14), которая тождественна вечному проклятию (2 Фес. 1:9). Относительно смерти вообще и временной смерти в частности, мы не склонны отступать от изречения Фрэнсиса Пипера, гласящего, что «Писанию неведома никакая иная смерть, за исключением той, которая является судом Божиим над грехом»⁷.

Равным образом, не существует никакого убедительного основания для несогласия с определением сущности временной смерти, которое он разделяет с чистой ортодоксальной лютеранской традицией и, несомненно, с истинными христианами всех времён и народов: «Писание учит, что физическая смерть является не уничтожением, а отделением души от тела»⁸. Поскольку современные богословы яростно отрицают эту богооткровенную истину, осмеивая представление о бессмертии души как эллинистическое вкрапление в христианскую веру и позволяя себе противоречить библейскому свидетельству о продолжающемся бытии души между временной смертью и всеобщим воскресением, в следующей главе надлежит уделить

⁶ Например, Ап. XII.31-33.

⁷ *Christian Dogmatics* 3:508; см. также 1:535f.

⁸ *Ibid.*, 507.

особое внимание этому вопросу.

Косметические достижения современных похоронных бюро не в состоянии устранить жало смерти, то есть грех, действующий и обличающий через Закон. Никакое развитие популярной психологии также не может успешно скрыть карающую сущность смерти. При том что правящая элита благополучных обществ так называемого Первого мира выказала стремление разрушить связь между моральным поступком и его последствиями, упразднив смертную казнь даже за наиболее тяжкие преступления, в народном сознании до сих пор сохраняется *lex talionis* (закон равного возмездия. — *Прим. ред.*) (Исх. 21:23). Таким образом, благочестивое рассуждение о смерти начинается в рамках Закона, осознает неизбежность грядущего суда (2 Кор. 5:10) и развивается в покаяние. То, что о смерти можно и должно размышлять и говорить в измерении Евангелия, стало возможно только потому, что вечный Сын Божий принял на Себя нашу плоть и кровь, дабы вкусить смерть за всех, сокрушить диавола, имеющего державу смерти, и избавить Свой народ от страха смерти (Евр. 2:9, 14). В евангельском контексте, Иоан. 11:35 преизбыточествует утешением, в то время как смерть персонифицируется не как выражение гнева Божия, а как Его враг (1 Кор. 15:26). Воплощение, принимаемое через средства благодати верою, созидаемую Духом [Святым], делает возможным шестой куплет «Кантики брата Солнца» Франциска Ассизского⁹. С евангельской точки зрения, телесная смерть может быть принята с упованием как разрушение ветхого человека, завершение Крещения и вступление в рай¹⁰.

В своем стремлении уклониться от осуждения Закона, плоть определяет смерть с юмором висельника, а именно: повержен во прах сыграл в ящик, загнул, откинул копыта и т. д. И наоборот, уверенность, порожденная Евангелием, говорит вместе с Писанием о сне или почивании (Втор. 31:16; 2 Цар. 7:12; 3 Цар. 2:10; Ис. 26:19; Дан. 12:2; Матф. 9:24 и параллельные места; Иоан. 11:11; Деян. 13:36; 1 Кор. 11:30; 15:20; 1 Фес. 4:13), приложении к народу своему (Быт. 25:8, 17; 35:29; 49:29, 33; Втор. 32:50), успокоении от трудов своих (Откр. 14:13), нахождении на лоне Авраамовом (Лук. 16:22), нахождении дома с Господом (Филип. 1:23). Если временная смерть является скорее уничтожением всего человека, нежели отделением души от тела, то Писание виновно в пустом и вводящем в заблуждение эвфемизме.

⁹ «All Creatures of Our God and King», trans. William H. Draper, in *Lutheran Worship*, comp. The Lutheran Church — Missouri Synod (St. Louis: Concordia Publishing House), #436.

¹⁰ БК III.57-59 и V.64-73, 83.

Высказывание Св. Франциска о «добрейшей и любезнейшей смерти, [которая] приводит на Небеса дитя Божие»¹¹, а также толкование Лютером седьмого прошения Молитвы Господней как просьбы о том, чтобы, когда пробьет наш последний час, Небесный Отец «даровал нам блаженную кончину и, по милости Своей, принял нас из этой юдоли печали к Себе на Небеса»¹², предполагают истинность бессмертия души и реальность переходного состояния блаженных.

5. Бессмертие души

Мнение Адольфа Гарнака, будто Евангелие палестинского Иисуса рано подверглось «эллинизации» и, следовательно, было искажено почти до неузнаваемости, продолжает влиять даже на тех ученых, которые не разделяют его вульгарного редукционизма. Воздействие тезиса Гарнака отражается в широко распространенном убеждении, что эллинистическая терминология совершенно непригодна для выражения содержания библейской веры. Поэтому возникли серьезные предрассудки, направленные как против никейского *ὁμοούσιον*, так и против халкедонской формулы двух природ во Христе. Оба фактора побуждают лютеранских догматиков остерегаться гипотезы Гарнака, которая может привлечь несведущих людей лицемерным предпочтением Иерусалима Афинам. Во-первых, провидению Божию было угодно, чтобы Евангелие выразилось через эллинистическое мышление: в конечном счете, проповедь в Греции возникла под руководством, сверхъестественным образом переданным Апостолу Павлу (Деян. 16:9). Процесс, принесший предварительный урожай в Никее и Халкедоне, имеет своим истоком миссионерскую речь Св. Павла на Марсовом холме. Во-вторых, на основании различия между Законом и Евангелием, мы должны остерегаться соперничества с Карлом Бартом в его отрицании любого «связующего пункта» между откровением Божиим и естественным человеком. Хотя Евангелие Божией милости к человечеству во Христе непостижимо для понимания падшего человека без посторонней помощи, мы, грешные создания, можем познать, хотя и несовершенно, существование Бога и сущность Его Закона. Мы не можем позволить хитроумной риторике Барта сделать нас слепыми по отношению к мудрости лютеранской ортодоксии, делающей различие между *articuli puri* (постижимыми исключительно в откровении) и *articuli mixti* (постижимыми при помощи откровения и

¹¹ «All Creatures of Our God and King», купл. 6.

¹² КК III.20 (Книга Согласия. С. 429).

разума). К последним относятся существование Бога, содержание Его Закона, смутное понимание того, что временная смерть не является концом человеческого существования (т.е., бессмертие души). Принимая во внимание, что *articuli mixti* доступны для человеческого исследования, только глупец пожелает исключить возможность того, что Платон удостоился постижения истины в своем постулировании бессмертия души.

Уже вошло в моду предполагать, что эллинистическое представление о бессмертии души, как принято считать, полностью лишено поддержки в Святом Писании и является скорее антропологическим заблуждением древних греков, противоречившим иудейскому пониманию человека. Согласно все более распространяющемуся в науке мнению, верование в бессмертие души было несоответственно введено в артикулы веры античного христианства, образовав инородное тело в церковных правилах веры. Экзегетической защите традиционной позиции будет далее предшествовать обзор и предварительное рассмотрение особого мнения модернистов. Ради идентификации и понимания мышления, которому предстоит возвещать всю премудрость Божию, представляется также уместным окинуть беглым взглядом экстравагантное представление о бессмертии души в так называемом движении New Age.

Г. Б. Кеерд описывает повсеместное единодушие современной критической науки с ее притязанием на то, что «на протяжении большей части длительного периода, охватываемого Ветхим Заветом, иудейский народ не верил в загробную жизнь»¹. Крайняя критика оперирует исходными положениями, которые заключаются в том, что древнееврейский разум был способен постичь загробную жизнь только в смысле телесного воскресения мертвых (то есть, как реконструкцию всего человека), и что это представление, фактически, появилось в иудаизме лишь в конце канонического периода, главным образом, в промежутке между двумя Заветами. Отнесение Даниила к периоду гонений при Антиохе IV Эпифане и классификация глав с 24-й по 27-ю Исаии как «Апокалипсиса Исаии», составленного через несколько столетий после Исаии Иерусалимского, позволили переместить Дан. 12:2 и Ис. 26:19 в самый конец ветхозаветной веры. А выражения, свидетельствующие об уверенности в продолжении жизни за пределами могилы и выраженные без явного обращения к образу воскресения (например, Пс. 48:16; 72:24-26), представляют собой туманные выражения, которые плохо вяжутся с остальной религией Ветхого Завета.

¹ *Language and Imagery*, 244.

С самого начала нам следует признать, что нигде в ветхозаветных Писаниях (даже в апокрифической Премудрости Соломона) нет ни малейшего намека на предсократовское убеждение, что тело — это гробница души². Словосочетание נֶפֶשׁ חַיָּה в Быт. 2:7 описывает человека в совокупности его бытия, включающей в себя его телесность как непрменный элемент и, следовательно, более точно это переведено в RSV и NIV как «живое существо», а также в NEB — как «живое творение», чем в KJV и RV — «живая душа». Таким образом, упоминания «души» (то есть נֶפֶשׁ) в английских переводах Ветхого Завета обычно относятся ко всему человеку, а не только к одной из его частей. Нет никакой причины для несогласия с достигнутым на основании анализа употребления слова נֶפֶשׁ и связанных с ним терминов выводом Эдуарда Швейцера о том, что в Ветхом Завете

«единство человеческой природы выражено не прямо противоположными понятиями тела и души, а взаимодополняющими и неразрывными понятиями тела и жизни»³.

В то же время, однако, приведенное в священном тексте указание на то, что נֶפֶשׁ является продуктом божественного дуновения, сделавшего человека качественно отличающимся от растительной и животной жизни (Быт. 2:7), сочетается с напоминанием Швейцера о тесном родстве между נֶפֶשׁ и «образом Божиим» — «оба они опираются на связь с Богом и божественной задачей»⁴, — а это ставит под вопрос исходное положение, будто бы Ветхий Завет полагает что נֶפֶשׁ просто исчезает после прекращения телесной жизни. Хотя изначальная воля Творца заключается в том, чтобы נֶפֶשׁ напитывала энергией и населяла тело в живом единстве двух частей, вовсе не обязательно, что за смертью тела непременно следует одновременное исчезновение נֶפֶשׁ. Так, повествование о воскрешении Илией сына вдовы из Сарепты составляет исключение из общего правила, согласно которому ветхозаветное употребление слова נֶפֶשׁ указывает на всего человека. Здесь נֶפֶשׁ определенно отличается от мертвого тела сына вдовы, נֶפֶשׁ которого возвращается для оживления его останков по ходатайству пророка (3 Цар. 17:21). Хотя нет никакой необходимости рассматривать этот фрагмент как подтверждение традиционной христианской антропологии, при которой его можно истолковать в контексте воссоздания

² См. справочный материал Эдуарда Швейцера касательно слова «ψυχή» в TDNT 9:611.

³ Ibid., 631.

⁴ Ibid.

угасшей ⁵ $\psi\alpha\lambda\lambda\iota$, все же он более совместим с представлением о бессмертии души⁵. То же можно сказать о подобном описании воскрешения Елисеем сына Сонамитянки, хотя здесь не применен специальный термин $\psi\alpha\lambda\lambda\iota$ с той же точностью, как в предыдущей истории (4 Цар. 4:18-37).

Следующая глава содержит доказательства того, что бессмертие души подтверждается также в других частях Ветхого Завета, и представляет прочие свидетельства Писания о промежуточном состоянии между временной смертью и телесным воскресением. Новозаветное употребление слова $\psi\upsilon\chi\eta$ будет, между тем, рассмотрено в данном контексте. Совокупность свидетельств, отобранных в процессе этих исследований, решительно свидетельствует в пользу тезиса о том, что исповедание бессмертия души соответствует подлинным библейским фактам. Хотя священные писатели лишь изредка определенно изрекают истину о бессмертии души, она предполагается на протяжении всей Библии.

Вольфхард Панненберга можно рассматривать как представителя распространенного мнения о том, что Писание побуждает нас понимать загробную жизнь исключительно с точки зрения воскресения всего человека, а не только в смысле существования души после телесной смерти. Панненберг суммирует аргументы в пользу бессмертия души, выдвинутые Платоном в его *Phaedo*: как полагали Аристотель и Аквиний, знание приходит не только от чувственного восприятия, но исходит из предродового участия души в мире вечных прототипов или Идей. Существовавшая прежде душа в настоящее время прикована к чувственному миру посредством тела, а после кончины тела она продолжит существование в чистом мире Идей. Следовательно, платоновское представление о бессмертии души, по всей видимости, берет свое начало из верования в присущую человеку божественность⁶. Панненберг выражает уверенность в том, что дихотомическое представление о человеке, состоящем из смертного тела и бессмертной души, разбивается вдребезги открытиями современной антропологии⁷. Он утверждает в своей основной работе, посвященной христо-

⁵ Повторение на протяжении двух стихов словосочетания «душа отрока» более согласуется с представлением об однажды сотворенной и временно отделенной от тела $\psi\alpha\lambda\lambda\iota$, возвращающейся для оживления трупа мальчика, чем с идеей воссоздания угасшей $\psi\alpha\lambda\lambda\iota$. Не следует преуменьшать важность этого повествования, составляющего твердую библейскую основу для пиперовского определения сущности телесной смерти.

⁶ Wolfhart Pannenberg, *What Is Man?* trans. Duane A. Priebe (Philadelphia: Fortress Press, 1972), 46.

⁷ Ibid., 47.

«это представление о вечном существовании души после смерти тела сегодня невозможно. В свете современного антропологического понимания, разделение между телом и душой, составляющее основу этой концепции, более несостоятельно, по крайней мере, в такой форме. То, что некогда разграничивалось как тело и душа, рассматривается сегодня как единство человеческого поведения»⁸.

Доверие Панненберга к современному «антропологическому пониманию» свидетельствует об удивительном незнании той роли, которую играет стих Евр. 11:1 в христианском понимании артикулов веры. Его грубый рационализм сродни неопишуемому святотатству модернистского англиканского епископа Барнса, который полвека назад предложил опровергнуть реальное присутствие в Причастии Тела Христова посредством лабораторного анализа освященной хостии!⁹

Скептический рационализм Панненберга в вопросе жизни души после телесной смерти резко противоречит выводам многих современных исследователей в области «танатологии». Как во время приходских занятий по изучению Библии, так и в школьных классах, упоминания о загробной жизни подтверждаются указаниями на то, что она, некогда бывшая лишь предметом веры, сегодня эмпирически подтверждается клиническими исследованиями предсмертного и послесмертного опыта. Первою в этой области стала брошюра *Жизнь после жизни*, опубликованная врачом Рэймондом А. Муди в 1975 году. Вывод Муди о том, что жизнь после смерти является эмпирической вероятностью, может глубоко проникнуть в христианство как желанный отказ от грубого материализма, который до сих пор обычно отличал научное сообщество. Мудрость и осторожность в оценке исследований Муди и его коллег необходимы ввиду его склонности соединять такие «авторитеты», как Платон, тибетская Книга мертвых, Эммануил Сведенборг, наряду с Библией, в той главе, где в качестве доказательства он указывает «параллели» к своим собственным открытиям¹⁰. В то время как Платон мог усомниться в истине *articulus mixtus* законным путем, того же нельзя сказать о других авторитетах Муди, которые пришли к своим верованиям через незаконную оккультную практику. Подозрение относительно нечестивости дви-

⁸ *Jesus — God and Man*, 87.

⁹ Adrian Hastings, *A History of English Christianity 1920—90* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1991), 202.

¹⁰ (Covington, GA: Mockingbird Books, 1975), chap. 3.

жащих сил в современных «клинических» доказательствах жизни после смерти усиливается при ближайшем рассмотрении этой литературы, которая подтверждает прочную связь между собой и движением New Age¹¹. Так, мы находим мать быстро развивающейся танталогической школы, Элизабет Кюблер-Росс, восхваляющую книгу, автором которой является, мягко говоря, эксцентричный реформатский церковнослужитель, глубоко вовлеченный в спиритизм и утверждавший в 1975 году (в то самое время, когда начинало проявляться движение New Age), что «мы входим в новый век истории»¹². Сама Кюблер-Росс, предлагающая в предисловии к одной из книг весьма характерное истолкование якобы предсмертных и посмертных переживаний, ясно свидетельствует о своей собственной приверженности New Age¹³. В томе, о котором идет речь, выживание души после те-

¹¹ Эта связь особенно ярко выражена в *The New Age Catalogue: Access to Information and Sources* (New York: Doubleday, 1988), 100-102. Наиболее поразительны притязания, выдвинутые здесь и в прочей литературе о «жизни после жизни», которые сводятся к тому, что предсмертный и посмертный опыт не сопряжен с негативным судом Божиим.

¹² Archie Matson, *Afterlife: Reports from the Threshold of Death* (New York: Harper & Row, 1975), 61. Погруженность Кюблер-Росс в оккультизм New Age описана с пугающими подробностями православным писателем Серафимом Роузом в книге *The Soul After Death* (Platina, CA: Saint Herman of Alaska Monastery Press, 1980), 164-166. Согласно Роузу, оккультный опыт Кюблер-Росс начался с того, что в 1967 году в Чикаго ее посетил некий умерший пациент («дух» определенно писал почерком усопшего; 164), и она продолжила общаться с «ангелом-хранителем», который посвятил ее в события одного из ее прошлых воплощений, сказав, что они были связаны с земным периодом жизни Христа (165). Выступая с речью в Бэй Эриа в 1976 году, она сообщила: «Прошлую ночь меня посетил Салим, мой духовный наставник, а также два его попутчика, Анка и Вилли. Они оставались до трех часов утра. Мы беседовали, смеялись и пели вместе. Их речь тронула меня неопишуемой любовью и нежностью. Это самое важное событие моей жизни» (166). Стоит поразмыслить над комментарием Роуза: «В оккультных кругах хорошо известно, что “духовные наставники” (которые, конечно же, суть падшие духи поднебесного царства) не являются с такой готовностью, если человек не обладает развитой медиумной восприимчивостью. Однако еще более поразительным, чем связь д-ра Кюблер-Росс с “дружелюбными духами”, является, вероятно, восторженная реакция, которую произвел ее рассказ об этой связи на аудиторию, состоявшую не из оккультистов и медиумов, а из обычных людей среднего класса и интеллигентов. Нет сомнения, что это — одно из религиозных “знамений времен”, а именно: люди стали восприимчивы к контактам с “духовным миром” и готовы принять оккультное объяснение этих контактов, противоречащее христианской истине» (166).

лесной смерти понимается не в традиционном христианском смысле, а в контексте понимания Тейяра де Шардена, предполагающего эволюционное развитие человека по направлению к так называемой «точке омега»¹⁴. Автор спрашивает:

«Быть может, люди, пережившие ПСО [то есть те, которые удостоились якобы предсмертного опыта]... являют собою групповое проявление эволюционного развития по направлению к более высокому сознанию всего человечества?»¹⁵

Хотя представленные исследователями свидетельства предсмертного и посмертного опыта можно объяснять по-разному¹⁶, нам все же следует помнить предостережение Св. Павла о том, что «сам сатана принимает вид Ангела света» (2 Кор. 11:14).

Самый весомый фрагмент, написанный Йозефом Рацингером на тему эсхатологии, составляют страницы, посвященные защите бессмертия души¹⁷. При всей важности экзегетической аргументации Ра-

¹³ Kenneth Ring, *Heading toward Omega: In Search of the Near-Death Experience* (New York: William Morrow & Company, 1984), 12.

¹⁴ Ibid., 252.

¹⁵ Ibid., 255.

¹⁶ Например, Hans Küng, *Eternal Life?* (trans. Edward Quinn [London: Collins Fount Paperback, 1985]), 20-35, esp. 33f.: «Что же дает этот опыт умирания для понимания жизни после смерти? Коротко говоря, ничего! Ибо богословская правдивость требует дать ясный ответ, что опыт подобного рода ничего не доказывает относительно возможной жизни после смерти: здесь речь идет о последних пяти минутах *перед* смертью, а не о вечной жизни *после* смерти. Эти пять минут не решают вопроса о том, куда отправляется умирающий человек — в небытие или в новое бытие... Мудри и многочисленные люди с подобными убеждениями заслуживают внимания лишь тогда, когда они, будучи христианами, отстаивают веру в вечную жизнь. Однако, при ближайшем рассмотрении, их аргументы не относятся *ad rem* (к делу), будучи недостаточными и указывающими только на настоящее время, а не на вечность. Они утверждают то, на что они надеются, и если этого нельзя доказать в точности, они, по крайней мере, предполагают это».

¹⁷ См.: *Eschatology: Death and Eternal Life*, trans. Michael Waldstein (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1988), 104-161. Дискуссия между Рацингером и его оппонентами-модернистами внутри Римской церкви является зеркальным отражением такого же раскола между лютеранами и другими христианскими общинами. Возглавляет борьбу против Рацинге-

56

цингера, читательское внимание особенно успешно привлекается сенсационной реабилитацией оклеветанного Платона, содержащейся в этом исследовании. Если Рацингер корректен в описании мышления Платона, то подобные Панненбергу богословы повинны не только в упущении из виду ясного содержания Писания, но также в составлении злобной карикатуры на этого языческого философа, мысли которого представляют собою столь двойственный источник для церковных богословов. Систематику следует обратить внимание на мастерское опровержение Рацингером обычно утверждаемого ложного противопоставления иудейского и эллинистического образов мышления, а также не следует оставаться глухим к серьезным вопросам, которые он задает относительно распространенного понимания платоновских суждений о бессмертии души. Он убеждает:

«Сколь неприемлема эта карикатура платонизма, которую обусловлены многие современные богословские стереотипы. Подлинное устремление философии Платона понимается абсолютно неверно, если его представляют как индивидуалистического и дуалистического мыслителя, отрицавшего существование земного и отстаивавшего бегство в запредельное. Истинной точкой опоры его мышления были новые возможности *polis*-а, новые политические основания. Центральной идеей его философии является справедливость. Она развилась в условиях политического кризиса и имеет истоком убеждение, что *polis* не может устоять там, где справедливость представляет собою нечто отличающееся от реальности и истины. Признание живой силы истины, включающее в себя мысль о бессмертии, является не частью философии бегства из этого мира, а политической философией высочайшего здравого смысла... Пытаясь уловить сущность платоновского открытия, мы можем сформулировать ее, сказав, что человек должен быть более чем *bios*, чтобы выжить биологически. Он должен уметь умирать так, чтобы переходить в более истинную жизнь, чем эта. Уверенность такого самоотречения ради истины представляет собою подлинное самоотречение, а шаг в ночь небытия

ра в пределах римского лагеря Ганс Кюнг, который, будучи лишен *missio canonica* как учитель богословия Римско-католической церкви, остается священником этой юрисдикции. В своей книге «Вечная жизнь?» Кюнг оперирует богословскими идеями, имеющими основание не в Писании и/или традиции, а исключительно в пределах его собственного «критического» суждения. Несмотря на то, что в этой книге язвительно отвергается как бессмертие души, так и воскресение тела, тем не менее, жизнь после смерти рассматривается в ней как вероятная гипотеза. Таким образом, богословие Кюнга обладает надежностью тающей улыбки Чеширского кота, а его нападки на Рацингера (171) имеют достоинство неистового таяканья шавки у ног Святого Бернарда.

Успешно опровергнув широко распространенное убеждение, что унифицированное и универсальное эллинистическое представление о бессмертии души якобы было взято на вооружение христианством античности¹⁹, Рацингер приводит сильные доводы в подтверждение того, что присущее Новому Завету и древним Отцам представление о посмертном продолжении бытия души в райском переходном состоянии крепко укоренено в иудейской традиции периода между двумя Заветами. Потому любое предположение о прямом христианском заимствовании из платоновских источников неуместно²⁰.

Существует мало оснований для признания, что выражение «бессмертие души» может быть неверно понято как указание на некую божественность, присущую человеку, поскольку христианская традиция никогда не предполагала, что сотворенное бессмертие души представляет собой что-то иное, нежели дар Божий. Стоит различию между Творцом и творением побудить нас в ужасе отпрянуть от признания Библейских свидетельств бессмертия души, как мы тут же будем вынуждены воспротивиться также свидетельству Библии о сотворении Ангелов как бессмертных духов. В сущности то, что Бог наделил людские души бессмертием, столь же мало угрожает Его Божеству, как и сотворение Богом святых Ангелов бессмертными. Исповедание бессмертия души имеет очень мало общего с классическим платонизмом, оно скорее основано на истинной вере в свидетельство Писания о сотворении человека по образу Божию, а также в его свидетельство об отношениях завета, открыто учрежденных Богом Израиля с Его наро-

¹⁸ *Eschatology*, 78f.

¹⁹ «Этих немногих намеков [а именно, обзора эллинистической мысли от Пифагора и Эмпедокла через Платона, Аристотеля и Плотина] может оказаться достаточно для того, чтобы показать, что часто встречающееся понятие эллинистическо-платоновского дуализма души и тела, наряду с сопутствующей ему идеей бессмертия души, является фантазией богослова» (ibid., 146). Рацингер подробно цитирует отрывок из комментария Оригена на «Песнь Песней» с тем, чтобы продемонстрировать калейдоскоп бытовавших в античности мнений о природе души.

²⁰ «В Новом Завете и у Отцов повторяются все образы, возникшие в иудаизме применительно к переходному состоянию: лоно Авраамово, рай, алтарь, древо жизни, вода, свет. Мы вскоре увидим, сколь консервативным было раннее христианство в этой области эсхатологических изображений. Будучи весьма далека от того, чтобы подвергнуться радикальной трансформации от «семитизма» к «эллинизму», Церковь в полной мере сохранила семитский образный канон, как об этом в совокупности свидетельствуют катакомбное искусство, Литургия и богословие» (ibid., 130).

дом. Человек был сотворен для вечного общения с Богом, Чье благодатное евангельское отношение к Своему народу, начиная с Быт. 3:15 и впредь, нацелено на восстановление и совершенствование отношений, разрушенных грехом. Бессмертие души имеет основание в сотворении человека для общения с его Создателем.

Эдуард Швейцер обратил внимание на то, что в своем обычном переводе слова נֶפֶשׁ как ψυχή Септуагинта выразила понятие выживания души после телесной смерти яснее, чем на это указано в древнееврейском тексте²¹. Параллельное развитие различимо в Новом Завете, хотя также и здесь большинство случаев употребления ψυχή подразумевает «всего человека». Следовательно, формы множественного числа слова ψυχή будут плохо поняты в стихах, подобных 1 Петр. 1:9 и 22, если их истолковывать как указание только на часть человека; и напротив, христиане с нетерпением ожидают «полного спасения», что является следствием их веры (1 Петр. 1:9), и они уже «очистили» себя своим послушанием истине (1 Петр. 1:22). Пророчество нашего Господа о предании Своей ψυχή для искупления многих (Марк. 10:45) говорит о полном, а не частичном самопожертвовании, а утверждение, что Его ψυχή скорбит смертельно (Марк. 14:34), также свидетельствует о Его глубокой скорби в ожидании страданий, которые Ему предстояло перенести за неблагодарное человечество. Благодатное приглашение, провозглашенное в Матф. 11:29, адресовано не отдельной части человека, отличающейся от его тела, а слушателям Иисуса «целиком». Кроме того, зачастую ψυχή означает просто «жизнь», как в случае с жизнью Младенца Христа, которой искал Ирод (Матф. 2:20), с жизнью, которую Сын Человеческий желает спасти даже в субботу (Марк. 3:4), и с тем, что ни одна жизнь не будет потеряна при кораблекрушении близ острова Мелит (Деян. 27:22).

Пожалуй, самое отчетливое употребление в Новом Завете слова ψυχή в значении «бессмертной души» встречается в Откр. 6:9, где при снятии пятой печати пророк видит ψυχὰς мучеников, под жертвенником Небесным. «Здесь ψυχή означает человека, существующего между смертью и воскресением»²². Эдуард Швейцер склонен видеть в изречении нашего Господа касательно сбережения ψυχή посредством ее потери (Марк. 8:35; см. также: Матф. 10:39; Лук. 17:33;

²¹ Здесь речь идет о том, что в Пс. 15 (LXX 15):10 «просто сказано по-древнееврейски, что Бог сохранит жизнь псалмопевца и не предаст его царству мертвых. В греческом тексте ψυχή не останется в аду. Таким образом, здесь предполагается, что ψυχή будет отделена от тела и проведет некоторое время в преисподней» («ψυχή» в TDNT 9:632).

²² Ibid., 654.

«*ψυχή* представляет собою гарантию того, что человеческая жизнь не просто является здоровьем или богатством, но жизнью, которую не престанно дарует Бог, которую невозможно пресечь смертью, такую жизнью, какою ее задумал Бог»²³.

Вывод, который можно извлечь из этого изречения, переданного всеми четырьмя евангелистами, делает еще более странным суждение Швейцера относительно того, что в Матф. 10:28 (по поводу которого он заявляет, будто «вряд ли можно оспаривать, что греческие идеи оказали влияние на эту формулировку»²⁴) «указание на власть Бога разрушить *ψυχή* и *σῶμα* в аду противопоставлена идее бессмертия души»²⁵. Единственной разновидностью бессмертия души, которую возможно опровергнуть при помощи этого текста, является та разновидность, при которой сама душа представляется не как часть сотворенного порядка, а как онтологически божественная и, значит, неподвластная суду Божию. Фактически, провозглашение нашего Господа о том, что *ψυχή*, в отличие от *σῶμα*, невозможно убить силою творений, весьма соответствует представлению о том, что *ψυχή*, не будучи разрушенной временною смертью, наделена своим Творцом качеством производного бессмертия. Слабое возражение Оскара Кульманна относительно применения Матф. 10:28 как текста, подтверждающего бессмертие души, коренится в его собственной неспособности увидеть различие между временной и вечной смертью и в наивном дословном библицизме, который заносчиво запрещает словам с философским происхождением иметь церковно-библейское содержание²⁶. Если в христианском богословии нельзя говорить о бес-

²³ Ibid., 644.

²⁴ Ibid., 646.

²⁵ Ibid.

²⁶ *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament* (London: Epworth Press, 1959), 36. Несказанный ущерб, нанесенный современному богословию и церковной жизни кульманновским непродуманным эссе, выглядит ещё более печальным на фоне того факта, что его четвёртая глава («Спящие», 48-60) предлагает полезное суммарное изложение новозаветного свидетельства о промежуточном состоянии. Поэтому Кульманн является примером опасного отделения исследования Библии от исторического богословия. *Sola scriptura* не должно стать воодушевляющим кличем для практикования экзегезы в вакууме.

смерти души оттого, что это понятие присутствует также у Платона, то мы должны в равной мере воздерживаться от разговоров относительно адиафоры, поскольку представление о ней перешло в западное мышление из наследия Аристотеля.

Итак, признавая тот факт, что согласно изначальной воле Творца, $\psi\chi\iota/\psi\chi\eta$ задумана как полная жизнь человека, включающая в себя его тело как неотъемлемый компонент, а также признавая, что телесная смерть является катастрофой, которой подвергается целостность человеческой личности, тем не менее, в соответствии со свидетельством Святого Писания, следует исповедовать, что жизнь человека продолжается, даже если после смерти он превратился в обломок своей прежней сущности. Это библейское учение справедливо определяется как бессмертие души. Несмотря на тот факт, что кризис временной смерти представляет членов духовного Тела Христова трогательно несовершенными в себе, даже в период между физической смертью и воскресением они силою живительной полноты, присущей богочеловеческой природе Христа, все же могут устремить свой взор к полноте жизни. Сам по себе физически мертвый член народа Божия является трагически неполным, однако «полнота радостей пред лицом Твоим» (Пс. 15:11). Отцам Лютеранства было хорошо известно, что бессмертие не принадлежит Богу и человеку в одном и том же смысле. А потому они апеллировали к 1 Тим. 6:16, где мы читаем, что Бог — «единный имеющий бессмертие», бессмертие же души, напротив, представляет собою дар, предназначенный творениям, созданным по образу Божию²⁷.

²⁷ См., например, locus 26, paras. 141 and 142 of Johann Gerhard, *Loci Theologici*, 9 vols. (1770; reprint [9 vols. in 3] ed. Eduard Preuss, Berlin: Gustav Schlavitz, 1863), 7:96: «Adde quod anima non sit eo modo immortalis, quo Deus, οὐσιῶδες scilicet et independenter, eo enim sensu *solus Deus* dicitur *habere immortalitatem* I Tim.6, v.16, sed per creationis gratiam, quia sic a Deo condita est, ut non habeat in se internum corruptionis principium, sed sit natura incorporeal, invisibilis et immortalis, posset tamen Deus, si vellet, animam in nihilum redigere et penitus exstingere, sed quia immortalem eam esse voluit, ideo per et propter illam creatoris voluntatem immortalis perseverat. Immortale est, vel quod *absolute et simpliciter* nulla potestate, etiam divina, aboleri nequit, hoc modo solus Deus est immortalis; vel quod *ita a Deo conditum, ut non intereat*, licet per absolutam Dei potentiam aboleri possit, hoc modo animae hominum et angeli immortales sunt... Addendum autem huic argumento, quod homo *ad imaginem et similitudinem Dei fuerit creatus* Genes.1, v.27. ac proinde etiam ad immortalitatem Sap.2, v.23. quam enim Deus homini inspiravit animam, ea luce divinae sapientiae, iustitiae ac laetitiae fuit collustrata et ad vitam aeternam condita».

6. Переходное состояние души

*Когда Ты превозмог силу смерти,
Ты открыл всем верующим Небесное Царство.
«Te Deum laudamus»*

Термин «прогрессирующее откровение» может приобретать опасный душок, поскольку это словосочетание, если его употребляют, к примеру, ученые, исследующие Ветхий Завет по методу Велльхаузенна, указывает на предполагаемый прогресс от патриархального варварства к этическим высотам классического пророчества и литературы премудрости. И все же нет ничего внутренне неортодоксального в прослеживании постепенного раскрытия высот, глубин и дивных тайн святого Евангелия от протоевангелия в Быт. 3:15¹ до вочеловечивания и его истолкования в апостольских писаниях. Таким образом, мы обращаемся к загадке, заключающейся в том, что тогда как Ветхий Завет никогда не изображал смерть как тотальное истребление, Святой Дух с большой осторожностью высказывался о состоянии усопших людей, приподнимая покров редко, но надежно в таких местах, как Псалмы 48 и 72. Божий запрет любопытствовать относительно состояния усопших подтвержден суровым объявлением вне закона культа мертвых и общения с ними (Лев. 19:31; 20:6, 27; Втор. 18:11). Пожалуй, в этом смысле наилучшего понимания Божия откровения можно достичь через мысль о том, что полноту щедрот Божиих по отношению к Его усопшим святым невозможно было явить до тех пор, пока полнота Евангелия не открылась в своем неприкрытом величии². Когда наш Господь принял смерть за всех людей, воскрес и вознесся на Небеса, чтобы приготовить там для нас место, стало возможным то, что удачно описывается как христологический переворот веры в Шеол³, мрачность которого была навсегда рассеяна прославленным Иисусом, Который Сам воссоздал рай для блаженных.

¹ Пауль Альтхауз саркастически отвергает традиционное представление, что Ветхий Завет переполнен открытыми мессианскими пророчествами, начиная с Быт. 3:15 и далее. По его мнению, такое истолкование является печальным плодом «библицизма», который исходит из теории полной богодухновенности и раз и навсегда устранен появлением историко-критического метода (*Die Letzten Dinge*, 260f.). Заслуживает внимания откровенное признание Альтхаузом того, что исторически критический метод разрушает единство Библии.

² См. мудрые замечания C.S. Lewis в *Reflections on the Psalms* (London: Geoffrey Bles, 1958), 39.

³ Ratzinger, *Eschatology*, 149.

Рассматривая прежде ветхозаветные свидетельства, мы обращаем внимание на то, что с ранних времен о смерти говорится не в смысле истребления, а напротив, таким языком, который указывает на переход из одного уровня существования в другой (см. последний абзац главы 4). Например, о смерти патриархов, а также как об Аароне и Моисее сказано, что они «приложились к народу своему» (Быт. 15:15; 25:8, 17; 35:29; 49:29, 33; Втор. 32:50). Утомленный жизнью Иаков, сраженный известием о мнимой гибели Иосифа, объявляет о своей собственной приближающейся смерти как о схождении в Шеол (Быт. 37:35). Ветхий Завет зачастую изображает Шеол общим местом пребывания всех усопших, как благочестивых, так и безбожников (1 Цар. 2:6; 3 Цар. 2:6; Иов. 7:9). Шеол неизменно представляется в свете Закона, так что даже для верующего Езекии схождение в Шеол является мрачной перспективой (Ис. 38:10). Шеол, ранее переводимый по-гречески как *ᾗδης*, изображался иногда не отличимым от ада (Чис. 16:30-33; Ис. 14:9, 11, 15; Иез. 31:15-17). Тем не менее, Иов может, хоть и гипотетически, размышлять о перспективе избавления из Шеола (Иов. 14:13), о вероятности, которая для автора Пс. 48:16 является несомненным фактом веры⁴. Избавление из Шеола, фактически, уже подразумевается протоевангелием в Быт. 3:15, которое не содержало бы много Евангелия при отсутствии такого содержания. Хотя Ветхий Завет, несомненно, связывает избавление из Шеола с телесным воскресением мертвых (Ис. 26:19; Дан. 12:2; см. также Иез. 37:1-14, где образ воскресения прилагается, прежде всего, к воссозданию исторического народа Израиля), мы не можем упускать из виду тот факт, что Пс. 72:24-26 недвусмысленно помещает блаженное упование за телесною смертью, но прежде всеобщего воскресения, и эта весть более или менее отчетливо слышится в Пс. 10:7; 15:11; 16:15 и 48:15-16.

Новозаветное свидетельство о реальности переходного состояния столь сильно, что можно лишь молчаливо изумляться реше-

⁴ Адольф Хёнеке, выдающийся догматик Синода Висконсин, предлагает следующие наблюдения, проливающие свет на ветхозаветное понимание Шеола: «Несмотря на тот факт, что ад является главным и истинным значением слова [Шеол], зачастую обнаруживается, что в Ветхом Завете говорится о Шеоле как о конце всех людей, даже включая верующих (как в Иов. 10:21; 14:20, 21; Пс. 6:6; ср. Сир. 17:25, 26). Однако мы понимаем, что такие верующие как Иов отождествляли смерть со вхождением в Шеол лишь во время искушений, подобно тому как и сегодня верующие, претерпевая искушения, смотрят на смерть и проклятие как на взаимосвязанные явления. Иов выражался совершенно иначе в моменты живой веры (Иов. 19:25-27; ср. Пс. 15:9-11; 16:15)» (*Evangelisch-Lutherische Dogmatik*, 4 vols. [Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1909], 4:233).

нию такого пронизательного ученого как Вернер Элерт свести *status medius* лишь к «сохранению усопших в вечной памяти Божией»⁵. Такое размывание содержания божественного откровения представляет собой самую жестокую форму пасторской безответственности, поскольку оно отказывает верующим душам, ожидающим разрешения всех земных уз в смерти, в утешении, которым Святой Дух с радостью наделил бы их посредством, по меньшей мере, двух ясных текстов. Элерт отказался учесть второе слово, произнесенное с креста и записанное в Лук. 23:43, в котором наш Господь провозглашает оправдание безбожников в обетовании кающемуся разбойнику: «Ныне же будешь со Мною в раю». Этот ученый из Эрлангена в равной мере упустил из виду Филип. 1:21, где Св. Павел противится разуму плоти, называя смерть «приобретением», состоянием, в котором он будет «со Христом», и которое «несравненно лучше», нежели просто земное существование (Филип. 1:23). Апокрифическая Премудрость Соломонова полностью согласуется с этими и другими фрагментами Нового Завета, когда она учит, что «души праведных в руке Божией» (Прем. 3:1), что подразумевает активное взаимоотношение со Всемогущим Богом и влечет за собой гораздо больше, чем просто сохранение в Его

⁵ *Last Things*, trans. Martin Bertram (St. Louis: Concordia Publishing House, 1974), 41f. Отрицание переходного состояния и бессмертия души такими учеными как Элерт и Панненберг, бесспорно, имеет мало общего с верностью тексту Святого Писания, но напротив, преимущественно связано с навязыванием предвзятых мнений Слову Божию. Мнения Элерта и Панненберга не содержат ничего нового, но лишь принимают эстафету у Пауля Альтхауза, опубликовавшего подобные взгляды ранее. Сам Альтхауз признал, что бессмертие души было всеобщим исповеданием в конфессиональных пределах вплоть до начала XX века, до тех пор, пока Адольф Шлаттер и Карл Странге, якобы, не определили его как несомненно эллинистическое инородное тело, введенное в иудейскую вену раннего христианства (*Die Letzten Dinge*, 92f.). Обратите особое внимание на признание Альтхаузом того, что традиционная позиция хорошо подтверждается Святым Писанием. Он презрительно заявил, что только «буквоедский библицизм» может принимать текст Писания за чистую монету, поскольку вера в бессмертие души, которую Библия разделяет с другими религиями, «резко противоречит» центральному учению Нового Завета о телесном воскресении и тому, что, по его мнению, является скрытым смыслом библейского понимания смерти как суда. Таким образом, главная проблема Альтхауза заключается в игре в кошки-мышки, когда он маневрирует между отношениями «да» и «нет» применительно к авторитету Библии. То есть Святое Писание обязательно имеет авторитет в том случае, если текст соответствует критическому мышлению Альтхауза, и не имеет его, если он противоречит его представлению о том, что является подлинно библейским (94).

памяти. Иначе владычество Христа над умершими верующими отстояло бы невообразимо далеко от их вечного пребывания с Ним (Рим. 14:8-9). Смерть влечет за собой «выход из тела и водворение у Господа» (2 Кор. 5:8). Кроме «видения» душ мучеников на Небесах (Откр. 20:4), Св. Иоанн в своем Откровении являет нам драгоценные отблески жизни усопших святых между их смертью и всеобщим воскресением. Они заняты поклонением Всемогущему Богу (Откр. 17:9-10, 14-15). Более того, телесная смерть не ведет к катапультированию из времени в исключительно божественную вечность. Рай движется к завершению творения, а не к его упразднению. Потому душам мучеников знакомо течение времени, а иначе не имел бы смысла их вопль «доколе?...» (Откр. 6:10). Блаженные умершие «успокоились еще на малое время» (Откр. 6:11), ожидая наполнения вселенской Церкви, парусии и завершения Божиих обетований в новых небесах и на новой земле⁶.

До сих пор мы говорили о свидетельствах Нового Завета относительно переходного состояния блаженных. Его скудные указания на переходное состояние погибших отражают ужасающую истину, которую объявил Сам Вочеловечившийся Бог, а именно, — что на неверующих пребывает гнев Божий (Иоан. 3:36). Согласно Вернеру Элерту, истолкование Лук. 16:19-31 исчерпывается утверждением о том, что не существует второго шанса на покаяние после смерти⁷. Однако, подобно тому как состояние Лазаря на лоне Авраама согласуется с другими изречениями Нового Завета относительно переходного состояния блаженных, так же и мучения, которые испытывает богатч, соответствуют данному Св. Петром изображению пребывания «в темнице» неверующих, живших до Потопа (1 Петр. 3:19). Как души верующих до воскресения пребывают «со Христом» и наслаждаются Божией любовью, так и неверующие испытывают на себе Его ярость, которая не прекратится до второй смерти (Откр. 20:14-15). В то время как уста Самого Христа обозначили место пребывания блаженных умерших термином «рай»⁸, место пребывания погибших душ в Писании названо «адом» (Лук. 16:23; Откр. 20:13-14), — термином, который, наряду с его древнееврейским эквивалентом Шеол, также может быть нейтрально употреблен для обозначения общего обиталища всех умерших (Деян. 2:27, 31)⁹.

⁶ См.: *Echatology*, 181-190.

⁷ *Last Things*, 42.

⁸ См.: Иоахим Иеремиас, «παράδεισος», в *TDNT* 5:765-773. Объяснение Иеремиаса демонстрирует истинность молитвенного обращения к Христу в книге *Lutheran Worship* #126, st.6, l.13: «Ты открыл рай».

⁹ См.: Иоахим Иеремиас, «ᾗδης», в *TDNT* 1:146-149.

Свидетельство Писания относительно реальности переходного состояния блаженных имеет отражение в литургии и Вероисповеданиях Лютеранской церкви. Подготавливая себя к приятию Небес здесь, на земле, в Тайной Вечере Тела и Крови Господа нашего, не присоединяем ли мы свое славословие к славословию «Ангелов и Архангелов, и всех святых на Небесах»? То, что отцы лютеранства никогда не предполагали, будто «все святые на Небесах» ограничиваются лишь Ангелами и Архангелами, ясно доказывается утверждением Апологии:

«Что касается святых, мы согласны с тем, что, точно так же, как, будучи живыми, они молятся за вселенскую Церковь вообще, на Небесах они молятся за вселенскую Церковь вообще»¹⁰.

И все же невозможно не поражаться той сдержанности и осторожности, которые Святое Писание и лютеранские Вероисповедания проявляют при свидетельстве о переходном состоянии. Молчаливость священных писателей сильно контрастирует с чрезмерным изобилием учений о загробной жизни, развившихся под сенью бурно расцветших церковных традиций и, с недавнего времени, в сочинениях, порождаемых движением New Age.

К числу последних следует отнести сумасбродные спекуляции английского философа-богослова Джона Хика, в чьей книге *Смерть и вечная жизнь* христианство спекулятивно смешано с восточными религиями, эсхатологическая несомненность которых отодвинута в сторону ради якобы вероятных «парэсхатологических» гипотез. Будучи пресвитерианским пастором, принимая продолжение бытия души после телесной смерти и полагая, что окончательное состояние является таким состоянием, при котором совершенные души выходят за пределы эго-существования, Хик строит свою концепцию о состоянии души между смертью и окончательным совершенством на таких основаниях, как утверждения об общении с усопшими и Тибетская книга мертвых¹¹. Он отвергает представление о том, что окончательное состояние души определяется в момент смерти, утверждая, будто «наша текущая жизнь [представляет собой] первую серию ограниченных стадий существования, каждая из которых прерывается своею собственною “смертью”»¹². Выступая против теории реинкарнации в этом мире, Хик предполагает, будто усопшие души могут заново родиться в

¹⁰ Ап. XXI.9 (Книга Согласия. С. 279).

¹¹ John Hick, *Death and Eternal Life* (New York: Harper & Row, 1976), 399-424.

¹² Ibid., 408.

ряде последующих миров за пределами ныне существующего, находя возможным, хотя и неубедительно доказательным, что половое воспроизводство продолжается и в этих предполагаемых грядущих мирах (ср. Матф. 22:30!)¹³.

«Мы не можем сказать ничего о мире, находящемся за пределами состояния *bardo*, за исключением лишь того, что это будет реальная пространственно-временная среда, функционирующая в соответствии со своими собственными законами, в рамках которых будет существовать реальная индивидуальная жизнь, мир со своим собственным характером, своей собственной историей, своими собственными захватывающими и важными отношениями, а также со своей собственной целью, определяющей форму и смысл существования внутри него... А затем, в свою очередь, по окончании более или менее продолжительного периода, чем наша текущая земная жизнь, мы, вероятно, вновь “умрем” и претерпим следующий опыт перехода в очередную жизнь в очередном мире. Мы не можем знать, как много существует таких миров или последовательностей миров. Также разумеется, что количество и характер последовательных воплощений индивидуума будут, вероятно, зависеть от того, что ему необходимо для достижения точки, в которой он выйдет за пределы “эго” и достигнет состояния окончательного единения, или нирваны...»¹⁴

Необузданные фантазии Хика служат отрезвляющим напоминанием о том, что отказ от авторитета Писания ведет не столько к здоровому эмпиризму, сколько к легковверному принятию всякого рода бездоказательного абсурда.

Любопытство, которое не может доверчиво оставаться в пределах библейского откровения, склонно протягивать Святому Писанию руку помощи, составляя карту тех областей, которые в Писании намеренно скрыты. Так классическое римско-католическое богословие постаралось улучшить богооткровенную дихотомию спасения и проклятия, учреждая различные деления в загробной жизни как блаженных, так и погибших. Иоганн Герхард сообщает, что Рим учит о существовании пяти возможных «вместилищ душ» (*animarum receptacula*) после смерти. Те, которые «полностью очищены от грехов», возносятся на Небеса. Те, которые умирают в неверии, будучи отягощены смертельными грехами, нисходят в ад. Верующие, покидающие эту жизнь в состоянии простительных грехов, но еще не понесшие сполна «временные наказания» за свои грехи, следуют в чистилище, откуда они будут освобождены и отойдут на Небеса после полной уплаты своих долгов. При этом они представляют ад состоя-

¹³ Ibid., 417f.

¹⁴ Ibid.

щим как бы из двух смежных комнат, жилыцы которых существуют (или, в одном случае, существовали) без блаженства или скорби. Во-первых, души некрещеных младенцев помещаются во «младенческий лимб» (*limbus puerorum*). Еще не достигши разумного возраста, усопшие души некрещеных малых детей избегают ада. Однако, не будучи очищены от пятна первородного греха в воде возрождения, они в равной мере непригодны для Небес. И, во-вторых, существует (или, скорее, существовал) «отцовский лимб» (*limbus patrum*), безрадостная темница, в которую были заключены души всех верующих от Адама до времени сошествия Христа во ад. Как полагают, эти души были избавлены из темницы и обрели Небесную славу после того, как наш Господь совершил на кресте Свое заместительное искупление первородного и соделанных грехов¹⁵.

Спекуляции вокруг детского лимба берут начало в учении о первородном грехе, существенно более слабом, чем то же учение в АВ II, рассматривающее первородный грех младенцев как грех, который включает в себя вину, достойную вечной смерти. Средневековое богословие было сильно поглощено различием между «опосредованной властью» Бога (*potestas Dei ordinata*) и Его «абсолютной властью» (*potestas Dei absoluta*). Первое тождественно замыслу и осуществлению спасения, явленному в Писании (т.е. вочеловечиванию и средствам благодати). Спекуляции вокруг того, что Бог мог бы сделать, или что Он намеревался в действительности сделать помимо Своей упорядоченной власти, ведут к подрыву Второго и Третьего артикулов Символа веры. Римско-католическое учреждение младенческого лимба является спекулятивным упражнением в области абсолютной власти Божией. Однако отказ принять это представление не требует от конфессионального лютеранского богословия проявления соответствующего упорства в вопросе проклятия некрещеных младенцев, то есть позиции, которая была бы таким же вторжением в область абсолютной власти Божией, каким является идея лимба.

Если ветхозаветные средства благодати понимаются как носители действительного предварительного участия в благодеяниях Христа и, следовательно, как надежные средства примирения с Богом, то просто невыносимым становится представление, будто древние отцы претерпевали (хоть и в смягченном виде) Божий гнев в *limbus patrum*. При том что надлежит отвергнуть представление об

¹⁵ Gerhard, *Loci Theologici*, 7:114 (locus 26, para. 166). Этот отрывок еще более доступен в J. Baier's *Compendium theologiae positivae, adjectis notis amplioribus*, ed., C.F.W. Walther, 2 vols. (St. Louis: Luth. Concordia-Verlag, 1879), 1:237.

отцовском лимбе, все же истина, что рай снова открыт через деяние Богочеловека Иисуса Христа, свидетельствует, что ветхозаветные святые, покоившиеся на лоне Авраамовом, действительно обрели дополнительное блаженство при прославлении нашего Господа (Евр. 11:39; см. также: Иоан. 7:39).

Собственно римско-католическое понимание чистилища стоит и падает вместе с предположением, будто оправданные грешники освобождены от вины (*culpa*), но отнюдь не от наказания (*poena*) за грех. Эта идея едва ли примирится с полной завершенностью искупительного жертвоприношения Христова на кресте, чем она и вызвала на себя прямое осуждение, выдвинутое Реформатором в ША II.i.12-15. Иосиф Рацингер, честно описывая развитие учения о чистилище, осужденного в лютеранских Вероисповеданиях, предполагает его эклектичность, смешение языческих, иудейских и раннехристианских элементов, и признает, что этот догмат Римской церкви коренится в законничестве Тертуллиана и Киприана, применивших Матф. 5:26 («Истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта») к переходному состоянию¹⁶. Удивительно то, что Рацингер мало заинтересован в отстаивании классического римско-католического учения о чистилище как о месте «омывающих и очищающих наказаний». Напротив, развивая «главное содержание учения о чистилище», он уходит в сторону, стремясь избежать законнических понятий, берущих свое начало у Тертуллиана и Киприана, и предпочитает определять чистилище как место окончательного послесмертного умерщвления христианами ветхой плоти и подчинения Христу¹⁷. Легкомысленное замечание Ганса Кюнга о том, что

¹⁶ *Eschatology*, 218-228.

¹⁷ «Истинное христианское понимание чистилища теперь прояснилось. Чистилище не является, как думал Тертуллиан, неким надмирным концентрационным лагерем, где человек вынужден подвергнуться более или менее жесткой форме наказания. Напротив, оно представляет собой внутренне необходимый процесс изменения, при котором личность становится угодна Христу, угодна Богу и, следовательно, способна к единению со всем сообществом святых. Просто сколько-нибудь реалистический взгляд на людей помогает понять необходимость подобного процесса. Он не заменяет благодать делами, а позволяет первой достичь своей полной победы именно как благодати. Воистину спасает полное согласие веры. Однако у большинства из нас этот основополагающий выбор похоронен под толстым слоем хвороста, сена и соломы. Лишь с большим трудом он может проглядывать сквозь изгородь эгоизма, который мы не в силах разрушить своими собственными руками. Человек принимает Божию благодать, однако это не освобождает его от необходимости быть измененным. Встреча с Господом и есть это изменение. Это — огонь, сжигающий наши останки и воссоздающий нас как сосуды

«чистилище — это Сам Бог в ярости Своей благодати»¹⁸ кого угодно заставит заподозрить этого автора в неспособности надлежащим образом разграничивать Закон и Евангелие, представление же Рацингера о чистилище в смысле окончательного умерщвления ветхого Адама, по крайней мере, указывает нам на общее основание Крещения. То, что ведущий богослов современного Римского католицизма понимает как происходящее после смерти, в Вероисповеданиях рассматривается как имеющее место в смерти: «Когда же мы возвратимся во прах, — исповедует Реформатор, — Святой Дух совершит все это в мановение ока»¹⁹. Поскольку телесная смерть, повторяющаяся в ежедневном крещальном покаянии, является не математической точкой, а духовным процессом, мы поступаем правильно, отклоняя предложение Рацингера об измерении времени смерти ветхого Адама с секундомером в руке.

Не менее важной задачей догматики в настоящем контексте является акцентирование внимания на качественном прилагательном в выражении «переходное состояние». Бытие со Христом, которое следует за телесной смертью и предшествует последнему дню, не надо отождествлять с полным завершением спасения, которое произойдет на новых Небесах и новой земле только при всеобщем воскресении мертвых и конце мира. Иными словами, блаженство Божие, дарованное душам спасенных умерших, усилится еще больше, когда в своих воскресенных телах они будут лицезреть Его и общаться со всем Его народом. Таким образом, Небеса в своей полноте следуют за парусией, а не предшествуют ей. Неподобающая спешка в притязании на Царствие Божие в его полном завершении размывает контуры и выхолащивает содержание христианского упования, а что хуже всего — она делает ненужными парусию и воскресение плоти. Надлежащее исповедание бессмертия души и переходного состояния необходимо, помимо всего прочего, для сохранения определенности пришествия нашего Господа во славе и грядущего телесного существования свя-

вечной радости. Такое понимание противоречило бы учению о благодати только лишь в том случае, если бы епитимья была антитезой благодати, а не ее формой, даром благодатной возможности» (ibid., 230f.). Самоудаление Рацингера от римско-католической традиции, существовавшей до II Ватиканского собора, имеет порой странное звучание: «Преобразующий “момент” этой встречи невозможно определить в категориях земного времени. Он, конечно же, не является вечным, но представляет собою лишь преобразование, и всякая попытка определить его продолжительность в пределах физического времени была бы глупа и непродуктивна» (230).

¹⁸ *Eternal Life?* 172.

¹⁹ LC II.59; Tappert. 418. (Книга Согласия. С. 521.)

тых на новых Небесах и новой земле.

В заключение мы можем рассмотреть возможность и масштабы поминовения усопших верующих в личных и публичных молитвах Церкви. Лютеранское христианство открыто осуждает римскую практику принесения в жертву истинно присутствующих в Евхаристии Тела и Крови Господних ради того, чтобы помочь душам, якобы находящимся в чистилище, то есть так называемую заупокойную мессу²⁰. И даже в посвященном этому вопросу фрагменте Шмалькальденских артикулов Лютер объявляет о том, что он готов обсудить, «следует ли поминать усопших на Причастии» (подразумевая евхаристическую литургию, а не применение или действие Причастия), как только Рим откажется от жертвоприношения мессы за умерших. Латинский текст Апологии уравнивает нападение на жертвоприношение мессы, прибегая при этом к уступке, пугающей современного лютеранского читателя:

«Нам известно, что древние говорят о молитве за мертвых, которой мы не запрещаем. Однако мы не одобряем отправления *ex opere operato* Причастия за мертвых»²¹.

Произведенный Юстасом Йонасом перевод Апологии на немецкий язык осмотрительно сводит уступку Меланхтона только к вознесению благодарений наряду с блаженными умершими и вместе с ними за вечные сокровища, дарованные им и нам²². Сам Реформатор допускал, в некоторой мере, молитву за умерших в личном служении:

«Что касается умерших, то поскольку в Писании ничего не сказано об этом, я не считаю грехом молиться следующей произвольной молитвою или подобною ей: “Возлюбленный Боже, если эта душа пребывает в состоянии, допускающем милость, будь к ней милостив”. И если это сделать единожды или дважды, будет вполне достаточно»²³.

Литургическое поминовение верных усопших имеет целью показать реальные узы любви, соединяющие воинствующую Церковь с Церковью торжествующею, и в то же время осторожно избежать впечатления, будто оно посвящено молитве о душах усопших, чтобы они преодолели созданную Всемогушим Богом непреодолимую про-

²⁰ SA II.ii.12-15.

²¹ Ap. XXIV.94; Tappert, 267. (Книга Согласия. С. 337.)

²² BKS, 375.

²³ AE 37:369 (*Confession concerning Christ's Supper*, 1528); WA 26:508. 1-4.

пасть между спасением и погибелью²⁴. Главная задача Церкви перед лицом телесной смерти и ее ужасов является пасторской и евангельской: словесная и сакраментальная передача прощения грехов во имя Христа по вере, оправдание безбожников, которое одно позволяет любому грешнику упокоиться в уверенности и уповании²⁵.

Чем я, немощный человек, защищусь?
Кто будет ходатайствовать за меня,
Когда праведные нуждаются в милости?

Царь высочайшего величия,
Посылающий нам безвозмездное спасение,
Источник сострадания, помоги нам!

Благий Иисусе, помысли о том, что мое спасение

²⁴ Серафим Роуз полностью цитирует документ, озаглавленный «Жизнь и смерть», написанный русским православным архиепископом Иоанном Максимовичем. В разделе «Состояние душ до страшного суда» последний пишет следующее: «Некоторые души находятся (после сорока дней) в состоянии предвкушения вечной радости и блаженства, другие же души пребывают в страхе пред вечными мучениями, которые наступят в полной мере после страшного суда. До тех пор еще возможно изменить состояние душ, особенно через приношение за них Бескровной Жертвы (воспоминание в Литургии), а также при помощи иных молитв» (*Soul After Death*, 195). Роуз продолжает, приводя некоторые примеры из «предания» о душах, которые после смерти перешли из состояния погибели в состояние спасения (195-197). Восточная Православная Церковь все еще явно располагает неким способом, при помощи которого можно утверждения Святого Писания регулировать преданием.

²⁵ Серафим Роуз сообщает о представлении в Восточном Православии, будто на третий день после смерти душам надлежит перейти через так называемые поднебесные заставы (*ibid.*, 73-96). Вот как об этом написал Архиепископ Максимович: «В это время (на третий день) [душа] проходит через легионы злых духов, которые заграждают ей путь и обвиняют ее во всевозможных грехах, к совершению которых они сами искушали ее. Согласно различным откровениям, существует двадцать таких препятствий, так называемых “застав”, на каждой из которых испытывается та или иная форма греха; после прохождения одной из них, душа приходит к следующей, и только после успешного прохождения через все заставы душа может продолжать свой путь, избегая немедленного ввержения в геенну» (192). Если бы такой путь в точности отображал порядок вещей в загробной жизни, то путешествие кающегося разбойника быстро прекратилось бы при встрече с демонами, несущими особую ответственность за отслеживание грехов, связанных с мятежом и кражей.

Стало причиною Твоего чудесного вочеловечивания;
Не оставь меня в осуждении!

Немощный и изможденный, Ты обрел меня,
На кресте страданий искупил меня;
Разве напрасно мне дарована такая благодать?

Праведный Судия, по причине осквернения грехом
Пожалуй мне Твой дар прощения
Прежде дня возмездия!

На Твоем кресте Ты приготовил меня к упокоению;
О Христе, поддержи меня!
Избавь, О Боже, по милости избавь меня!²⁶

Часть третья: Конец мира (макрокосмическая эсхатология)

7. Знамения пришествия нашего Господа

Эти времена являются последними, это времена, которые, по предсказанию Христа, представляют великую опасность и угрозу для религии.

Апология Аугсбургского вероисповедания

Ясное свидетельство о переходном состоянии блаженных ни в коем случае не является главным эсхатологическим фокусом Писания. Скорее евангельское содержание всего Писания сосредоточено на божественно-человеческой Ипостаси Христа, на Его Богочеловеческом деянии примирения, а также на Его нынешнем и грядущем Царстве, которое вытеснит и заменит собою все власти этого земного мира. Так как о Христе и Его Царстве возвещено в Ветхом

²⁶ Thomas de Celano, «Dies irae, dies illa» («День ярости, день скорби»), trans. William J. Irons, in *The Lutheran Hymnal*, comp. The Evangelical Lutheran Synodical Conference of North America (St. Louis: Concordia Publishing House, 1941), #607, st. 7-11, 19.

Завете, (уже состоявшееся) смиренное пришествие Иисуса в Его земной жизни и (ожидаемое в будущем) Его пришествие во славе зачастую понимаются как единое целое. Говоря о поражении змея в голову, протоевангелие Быт. 3:15 указывает как на голгофскую победу над сатаной, так и на окончательное торжество над лукавым при конце мира. Во Втором messiанском Псалме мельком упоминается союз Ирода с Пилатом против Помазанника (Пс. 2:2; Деян. 4:25), а также очевидна неотвратимость Его видимого воцарения над всем сущим (Пс. 2:8). Ветхозаветные пророчества полны напряженности между предсказаниями об уничтожении Мессии (с кульминацией в четвертой песни о Рабе: Ис. 52:13—53:12) и предсказаниями о Его славном царствовании (например, четвертое пророчество Валаама: Чис. 24:15-19; см. также пророчество Захарии как о страстях: 12:10, так и о парусии: 14:4). Эта напряженность была божественно разрешена в вочеловечивании, когда человек Иисус был зачат и рожден «образом Божиим» (Филип. 2:6), дабы сокрыть несказанную славу, сообщаемую в ипостасном единстве, приняв «образ раба» (Филип. 2:7) ради принятия заместительного наказания за грехи всего мира. Будучи еще в состоянии уничтожения и исполняя пророческое служение, наш Господь предрек Свое грядущее пришествие во славе в конце времен (Марк. 8:38; 14:62). Ангелы напомнили Одиннадцати об этом артикуле веры (Деян. 1:11). В свою очередь, Апостолы не были небрежными в передаче последующим поколениям христиан истины о грядущем пришествии Иисуса во славе (Деян. 3:20; 1 Кор. 1:7; 15:23; Филип. 3:20; 1 Фес. 1:10; 2:19; 3:13; 4:15; 5:23; 2 Фес. 1:7, 10; 2:1; Тит. 2:13; Евр. 9:28; Иак. 5:7; 1 Петр. 1:7, 13; 5:4; 2 Петр. 3:10; 1 Иоан. 2:28; 3:2).

Артикул веры, отражающий парусию, включен во все три вселенских Символа веры, и ни один серьезный христианин не может сомневаться в нем. Увы, скептическое отношение к достоверности Святого Писания, которое можно видеть в историко-критическом методе, привело к печальному результату — отрицанию подлинности этой догмы. Где исчезает вера в богодухновенность и вочеловечивание, там непременно подрывается вера в сам факт парусии. Для многих современных ученых апокалиптические форма и содержание послания земного Иисуса просто отображают Его культурную обусловленность и не имеют непреложной авторитетности для христиан XX века. Иные, как например Рудольф Бультман, без всякого стеснения отмахиваются от слов Иисуса о пришествии Сына Человеческого, считая их относящимися к личности, не связанной с

Ним Самим¹. Прискорбная непочтительность по отношению к нашему Господу лежит в основе бесцеремонной практики группировки и отбора Его записанных изречений, при которой принимается подлинность одних и оспаривается чистота других. Даже признавая историчность изложенных в Евангелии Господних изречений, крайние критики склонны относиться свысока к нашему Господу самым оскорбительным и легкомысленным образом. Именно так и поступил Генри Дж. Кэдбери, грубо спрашивая:

«Как мог Иисус ожидать того, чтобы человек продал все свое имение и последовал за Ним, или возрадовался в гонениях, или прощал своим должникам, или избирал самые скромные места во время пира? Я часто задавался этим вопросом и часто удивлялся тому, что Он никогда не продумывал дело до конца»².

Преданность Автору нашего спасения подвигает нас противиться подобному отступничеству, веруя в Слово Христово и исповедуя со всем христианским миром Христа, «снова грядущего во славе судить живых и мертвых».

Мы имеем целью не рассматривать парусию как таковую, но скорее показать, в какой мере исполнились предсказания нашего Господа о знамениях Его грядущего возвращения во славе. В 24-ой главе Евангелия от Матфея и ее синоптических параллелях (Марк. 13; Лук. 21) показано, каким образом некоторые обстоятельства в мире и в Церкви свидетельствуют о неотвратимости парусии. Знамения, указанные на Елеонской горе, находятся в процессе постоянного исполнения с момента их первого провозглашения. Этот факт не должен вызывать никакого удивления, поскольку последние времена начались с вочеловечивания, вовсе не ожидая своего наступления по прошествии столетий или даже тысячелетий после новозаветного периода. Знамения, перечисленные в Матф. 24 и параллельных фрагментах, аналогичны сообщениям о грядущей смерти, которая постигнет человека через телесную немощь; они показывают смертность и грядущую кончину этого мира в целом³.

¹ *Theology of the New Testament*, trans. Kendrick Grobel (London: SCM Press, 1952), 1:29f.

² *The Peril of Modernizing Jesus* (London: Society for the Propagation of Christian Knowledge, 1962), 151.

³ «Подобно тому как немощи и болезни в человеке-микрокосме являются вестниками его приближающейся смерти, так и эти необычные явления и беспорядки в сфере природы-макрокосма и в Церкви являются пред-

Знамения, перечисленные нашим Господом в проповеди на Елеонской горе и Апостолами в их Посланиях, преимущественно относятся к Закону. Наше повествование начнется с современных знамений суда Божия, указывающих на грядущий последний суд (войны, природные катаклизмы, голод, эпидемии). Затем, в и через установления царства Его левой руки, мы очертим все возрастающее неповиновение Всемогушему Богу, которое является предвестником приближающегося конца (все возрастающая сексуальная развращенность и разрушение семей, повсеместное распространение аборт, марксистско-коммунистическое господство как демоническая узурпация царства левой руки, а также преследование христианства со стороны властей, более чем когда-либо, превратившее двадцатое столетие в век мучеников). В-третьих, мы отметим нарастающее неповиновение Богу в царстве Его правой руки, то есть в Церкви, — духовный бунт, вызывающий возвращение нашего Господа для суда (отступничество в Церкви, движения с мессианскими притязаниями, явление антихриста в храме Божием). В равной мере мы не можем не вспомнить одно из знамений парусии, относящееся главным образом к Евангелию, а именно — проповедь Евангелия по всему миру.

Перечисленные четыре группы эсхатологических знамений являются подлинными признаками приближающегося конца. Подобно тому как ересь следовала за истинным учением с тех пор, как истинная вера началась с протоевангелия, так и еретики называют ложные знамения пришествия Господа наряду с теми, о которых ясно свидетельствует Святое Писание. Нам предстоит рассмотреть притязания, выдвинутые диспенсационалистами касательно предполагаемой эсхатологической роли этнического Израиля в целом, а также возрождения еврейского государства в частности, наряду с другими особенностями ожидаемого ими будущего, такими как грядущее тайное восхождение святых. В конце мы исследуем библейские основания той части реформатской эсхатологии, которая убеждает, будто парусии будет предшествовать тысячелетний период процветания земного христианства (постмиллениаризм).

Библейские знамения пришествия Господня

Современные знамения суда Божия

При том что ярость Божия за нераскаянный грех изольется полностью в последний день, в Рим. 1:18 ясно сказано, что Божий гнев за беззакония падшего творения проявляется уже теперь. Согласно Иеремии, бедствия, выпавшие на долю Иуды во время пленения, не были случайностью, не связанной с поведением людей; напротив, меч, голод и язва постигли нацию отступников как заслуженное наказание Божие за духовный мятеж (Иер. 14:12; 21:9; 24:10; 29:17-19; 34:17; 38:2; см. также: Лев. 26:25-26; Втор. 28:21, 25, 38-40, 42, 48). Меч в виде «войн и военных слухов» представляет собой второе из знамений Его пришествия, перечисленных нашим Господом в Матфеевском изложении проповеди на Елеонской горе (Матф. 24:6). К войнам Иисус немедленно добавляет сопутствующие «глады, моры и землетрясения» (Матф. 24:7), о том же говорит Св. Лука (Лук. 21:11).

То, о чем в Святом Писании сказано как об осуществлении суда Божия, происходящего в настоящее время, рассматривается с совершенно иной точки зрения многими философствующими богословами, которые размышляют на предмет теодицеи. Поскольку многие угрожающие жизни эпидемии, все природные бедствия и некоторые случаи голода случаются отнюдь не по человеческой воле, философствующие богословы склонны помещать Бога, а не человека, на скамью подсудимых и спрашивать, каким образом такие явления совместимы с бытием любящего Бога⁴. Ученые, отвергающие авторитет

⁴ Рассмотрение теодицеи начинается с *Evil and the God of Love* (New York: Harper & Row, 1978) Джона Хика, взгляды которого как земля от неба далеки от исторического христианства, проходит через *Love Almighty and Ills Unlimited* (London and Glasgow: William Collins Sons, 1962) Остина Фаррера с его стремлением соединить классический теизм с эволюционной теорией, и останавливаются на *The Problem of Pain* (New York: Macmillan, 1944) К. С. Льюиса, предлагающего традиционную апологетическую позицию. То, что неприятные явления этой испорченной жизни полностью совместимы с историческим грехопадением, привлекло внимание Джона Генри Ньюмэна, который заметил относительно кажущегося противоречия между суровой реальностью этого мира и Божией любовью: «Что можно сказать об этом факте, пронзающем сердце и смущающем разум? На это я могу лишь ответить, что либо не существует Творца, либо существующее теперь сообщество людей в истинном смысле лишено Его присутствия. Если бы я увидел мальчика, благообразного внешне и разумом, обладающего признаками благородной природы, брошенного в этом мире без содержания, неспособного сказать, откуда он пришел, когда он родился и к какой семье он принадлежит, то мне

Писания, по своему обыкновению забывают о том, что мы не населяем «лучший из возможных миров», как предположил Лейбниц, но скорее совершаем наш жизненный путь на земле, проклятой по причине адамовой вины, которую разделяем и мы⁵. Таким образом, катастрофические явления, в причинных связях которых человеческая воля не принимает никакого участия, следует понимать как наказания Божии, предшествующие последнему суду. В то же самое время мы должны рассматривать это признание в соответствии с изложенным в Лук. 13:1-5 учением нашего Господа о том, что жертвы бедствий никоим образом не следует рассматривать как худших грешников по сравнению с теми, которые процветают в этой жизни. Существует неотвратимое всеобщее единство во грехе, вынуждающее нас признать, что через бедствия, постигающие некоторых, Всемогуший Бог призывает к покаянию всех, увещевая обратиться от идолослужения временным вещам к Нему, нашему Вечному Святому, Который лишь один достоин поклонения.

Через стихийные бедствия, голод и эпидемии Бог желает научить смирению нас, чье падшее естество истлевет в гордыне и мятеже. Высокомерие падшего творения достигает полного выражения в современном отношении к тому современному проявлению суда Божия, которое представлено в виде военных конфликтов. Вооруженная вражда между нациями без сомнений приписывается прежде всего человеческим, второстепенным причинам. Потому неверующий полагает, будто человек может предотвращать то, что он же и затевает. Политический ландшафт нашего времени засорен так называемыми движениями за мир в Северной Америке и Западной Европе, утверждающими, будто одностороннее разоружение со стороны свободных западных держав является панацеей, способной привести ко всеобщему

пришлось бы заключить, что с его историей связана какая-то тайна, и что он является человеком, которого, по той или иной причине, постыдились его родители. И только в этом случае мне пришлось бы дать отчет в контрасте между надеждами и обстоятельствами бытия этого мальчика. А потому я утверждаю относительно этого мира: *если* надлежит быть Богу, *поскольку* Бог существует, то род человеческий вовлечен в некое страшное исконное бедствие. Оно не согласуется с волею Творца. Это — такой же истинный факт, как и факт существования человечества. Следовательно, учение о том, что в богословии именуется первородным грехом, становится для меня почти столь же несомненным, как существование этого мира и бытие Бога» (*Apologia Pro Vita Sua* [1864; reprint, London: Fontana Books, 1972], 278f.).

⁵ См. выдержку из *Theodicy* Лейбница у Джона Хика, ed., *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1964), 68-77, esp. 69. См. также: Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, 9 vols. (Turnbridge Wells, England: Search Press, 1958), 4:282-286.

му миру. Секуляристы принимают в качестве артикула веры, что человеческие власти способны положить конец войнам посредством политических действий. Однако единственным способом предотвращения наказания Божия, выражающегося в виде войны, является покаяние в моральных и духовных злодеяниях. Потому движениям за мир следует настоятельно советовать направить свою деятельность на воспитание уважения к человеческой жизни, сотворенной при зачатии во чреве, на соблюдение Закона Божия в вопросах супружеской и семейной жизни, на упорядочение человеческих дел в целом — и прежде всего, в истинной вере, явленной через Святое Писание.

Войны, природные бедствия, голод и эпидемии составляют немалую часть истории человечества от грехопадения вплоть до настоящего времени и, будучи эсхатологическими знамениями пришествия Христова, они одновременно служат печальными доказательствами испорченности и проклятости жизни во грехе. Принадлежа к чуждым Божиим деяниям, эти феномены высвечивают совершенно противоестественный и аномальный характер греха, который мы, дети Адама, без этих обличений склонны рассматривать как вполне обыденный и нормальный порядок. Грех представляет собой столь ужасное искажение того творения, которое по свидетельству его Создателя было «хорошо весьма», что он должен навлечь на человека землетрясения, ураганы и торнадо. Самое страшное извращение Божиих благих намерений и человеколюбивых замыслов проявилось, когда восстал Каин на Авеля, и этот пример повторяется в вооруженных конфликтах; и только преднамеренный и преступный отказ человека от общения с Богом является истинной причиной отказа Божия во время голода поддерживать жизнь человека на земле, созданной для него.

Хотя в последнее время засвидетельствованы сенсационные победы над инфекционными заболеваниями, в последнее десятилетие мы стали очевидцами очередного всплеска эпидемии, несущей возмездие посредством смертельной болезни, передаваемой половым путем. Ужасная телесная немощность и безвременная смерть многих молодых людей, которые могли бы составлять самую здоровую и сильную часть общества, зачастую непосредственно связана с возрастающим пренебрежением к Заповеди шестой, что само по себе является свидетельством конца мира. Этот медицинский кошмар является самым интенсивным воплощением разрушительности и мерзости жизни во грехе, которую не в силах исправить ни человеческая изобретательность в целом, ни мастерство врачей в частности. В данном контексте его следует понимать не только как кару Божию за прегрешения людей, но и как призыв к покаянию, исходящий из сердца Бога, желающего простить все грехи и исцелить все недуги (Пс. 102:3).

Наш Господь указывает на то, что описанные здесь давно существующие явления все же представляют собою «начало болезней» (Матф. 24:8), знамения, данные в разной мере каждому поколению христиан, дабы побуждать детей Божьих к ожиданию возвращения Христа во славе, которое лишь одно положит конец войнам, природным катаклизмам, голоду и эпидемиям. Обозначение этих событий как «начала болезней» указывает, что, как и при рождении младенца, родовые боли Божьих знамений происходящего суда будут усиливаться до тех пор, пока не приблизится критический момент парусии. Пожалуй, этот процесс можно видеть в эсхатологическом знамении войн, которые в наше столетие уже дважды приобретали формы глобальных конфликтов. Более того, не вызывает никаких сомнений тот факт, что на протяжении всего лишь нескольких десятилетий произошло пугающее возрастание разрушительной силы оружия.

Знамение мятежа в этом мире

Повсеместному принятию теории эволюции во второй половине последнего столетия сопутствовало понимание истории как непрестанного совершенствования состояния человека. Первая мировая война настолько грубо развеяла иллюзии тех людей, надеявшихся на автоматическое эволюционное улучшение участи человечества, что даже либеральные богословы отметили отвратительные проявления первородного греха в делах людей. Последняя часть столетия также не принесла никакого свидетельства, которое заставило бы нас принять более умеренную точку зрения относительно падшего человеческого естества. Напротив, врожденная склонность человека к совершению гнусностей доказывается столь огромным количеством задокументированных преступлений, что, фактически, многие люди сейчас утратили чувствительность под анестезией ужасающей реальности, будучи перегружены угнетающей информацией. Без посторонней помощи человеческая природа не может вынести содержание трехтомника Александра Солженицына *Архипелаг Гулаг*, маоистское безумие в Китае, достигшее своей кульминации в так называемой культурной революции⁶, страшные последствия передачи Вьетнама и Камбоджи ком-

⁶ Ганс Шварц главу *Locus* об эсхатологии в *Христианской Догматике* Браатена и Йенсона посвятил исследованию «выбора мира», который соперничает с христианским пониманием последних событий (Karl Braaten and Robert Jenson, eds., 2 vols. [Philadelphia: Fortress Press, 1984]). Рассмотрение «марксистского коммунизма» (*ibid.*, 2:545-550) начинается с почтительного упоминания о самом Марксе, продолжается в виде восторжен-

80

мунистической тирании или невероятные зверства, учиненные в последнее время на Балканах.

Бездна зла в сердце павшего человека различима не только на Востоке. То же самое безобразное упоение нечестием широко распространено в богатых странах Запада с их всеобщим одобрением аборта по требованию. В то время как кандидаты на высшие гражданские должности могут ликовать по поводу законного «права» женщины на медицинское убийство плода своего чрева, проникательным людям очевидно, что мы уже воистину живем во время умножения беззакония, о котором говорил наш Господь (Матф. 24:12). Моральной обстановке, в которой возможно процветание аборта по требованию, Святой Дух дал точную характеристику при помощи прилагательного ἄστυγος, изреченного через Св. Павла во 2 Тим. 3:3. Апостольское понимание этого слова лучше передано в KJV: «без естественной привязанности» (оно почти не подверглось изменению в NEB), — чем в RSV: «бесчеловечны», или в NIV: «без любви». ἄστυγος означает отсутствие естественных родственных чувств и привязанности, а потому в точности характеризует родителей, которые спокойно обрекают свое собственное потомство на уничтожение. Это прилагательное указывает самую суть языческого варварства, возрождающегося в XX веке⁷.

Наряду с гонениями, отступничеством и ересями, которые

ного диалога с Эрнстом Блохом и достигает своей кульминации в приторном панегирике председателю Мао. Низкопоклонство перед последним председателем уравнивается допущением того, что маоистскому Китаю, возможно, не хватило тысячелетнего совершенствования, а утверждение, что «поскольку новый режим после смерти Мао более открыт для внешнего мира, сейчас мы слышим, что великая пролетарская культурная революция 1966 года имела лишь ограниченный успех и повлекла за собой больше нестабильности, чем пользы для социального и материального прогресса» (549), причисляется к самым глупым из когда-либо написанных фраз. Невозможность с нашей стороны использовать Шварца как оппонента во многом связана с тем, что его Locus об эсхатологии патологически лишен богословского содержания.

⁷ ἄστυγος, «чуждый любви». Среди разнообразных слов, переводимых с греческого как любовь, слово στυγὴ особо обозначало семейную привязанность. В этой связи Барклэй удачно указывает на существовавшую в греко-римском мире времен Павла практику подкидывания нежелательных детей другим людям, а также фактического детоубийства. Сенека, современник Павла, принимал как должное утопление хилых или уродливых младенцев: [de ira 1.15] (on Rom. 1:3; C.E.B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2 vols. [Edinburgh: T. & T. Clark, 1980], 1:132).

предсказаны в предыдущих трех стихах (Матф. 24:9-11), среди людей уже давно имеет место все умножающееся беззаконие, предреченное в Матф. 24:12. Екклесиаст верно заметил, что нет ничего нового под солнцем, на что указал и Сам Христос, уподобив время, непосредственно предшествующее Его парусии, дням Ноя и Лота (Матф. 24:37-39; Лук. 17:26-29). Указание нашего Господа на допотопный мир сразу же напоминает о фразе Моисея, содержащей три слова с очень важным значением: «*все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время*» (Быт. 6:5; курсив добавлен). Грезы о минувшем золотом веке как противоположности настоящему времени, пронизанному громами и молниями, представляет собой тщетное упражнение в романтическом невежестве, поскольку разрушительные тенденции первородного греха имеют устойчивое количественное выражение со времени грехопадения. Поразительным же новшеством нашего века является общественное одобрение и поддержка по сути своей порочного поведения людей, наделенных мирской властью и руководящих образовательными учреждениями. Этот феномен нигде не замечен в такой степени, как в сфере семейной жизни вообще и в сексуальной этике в частности. Хотя грехи против Заповеди шестой отнюдь не новы, тем не менее, что касается христианской цивилизации, появилось нечто совершенно новое в способе действия, которым средства массовой информации и учебные заведения способствуют тому, что известно как сексуальная революция. Законодательство уже более не стремится поощрять брачный союз и не препятствует трагедиям разводов. Учителя восприимчивой молодежи более не намерены воспитывать целомудрие в своих подопечных. То, что прежде делилось на правильное и неправильное, в наши дни сводится к вопросу о равно приемлемых «жизненных укладах». Даже терминология морального рассуждения подверглась крахам Оруэлловского нового языка, поскольку разврат и прелюбодеяние превратились в умышленно и безжизненно звучащий «добрачный» и «внебрачный» секс.

Катастрофическое крушение нашего поколения на моральном фронте еще острее проявляется в постыдной легализации абортов по требованию. Если уж возможно с такой легкостью совершить прижигание совести ради принятия массового убийства завтрашних граждан, считая это общественным благом, то нет сомнения, что поколение, лишенное даже естественного желания зачинать и рождать потомство, попало в рабство к смертолюбивым демонам. Наше поколение считает приемлемым массовое убийство нерожденных детей, и в этой связи следует помнить о том, что страдания этих наиболее беззащитных человеческих личностей даже не облегчается анестезией или болеутоляющими средствами. В равной мере, наши современники не находят

отвратительным сопутствующий отказ от подобающего захоронения трупов этих убитых младенцев (которых бесцеремонно кремируют или же выбрасывают на свалку) и медицинское использование органов этих зарезанных детей для трансплантации («эмбриональные ткани»!). Как предостерегает Апостол, за это «грядет гнев Божий» (Кол. 3:6).

Радость от внезапного краха марксистско-коммунистических режимов в Восточной Европе в 1989 году и позднее вполне может оказаться преждевременной. Еще предстоит увидеть, не является ли неожиданный расцвет свободы в бывшем Советском Союзе и его союзниках лишь краткой интерлюдией между продолжительными периодами жестокого рабства. Во всяком случае, лишь поверхностный наблюдатель может не усмотреть в полувековом марксистско-коммунистическом господстве над обширной частью Европы и Азии демоническую узурпацию царства Божией левой руки. В своей острой книге *Новые времена* Пол Джонсон изобразил Ленина как человека, выработавшего повестку дня для всего двадцатого столетия⁸. В погоне за абсолютной властью, полностью пренебрегая любыми моральными ограничениями, Ленин превратил в жестокую реальность тоталитарную тиранию, предвестницей которой была Французская Революция, особенно ее якобинский период. Более удивительным, нежели насильно навязанное страдающему населению Советской империи и красного Китая коммунистическое правление, является неисчислимое множество защитников марксизма, начиная с 1917 года возвышавших свой голос в кругах университетской элиты, среди журналистов, политиков и даже церковных деятелей Запада. Благоговейное повествование Хьюлетта Джонсона, известного как Кантерберийский «красный декан», об его аудиенции у Иосифа Сталина, пробуждает ассоциации с панегириком Ганса Шварца в честь председателя Мао, о котором мы упоминали выше. В конце своей продолжительной жизни Джонсон вспоминал о том, как он ввел в свой разговор с величайшим массовым убийцей и архигонителем двадцатого столетия деликатную тему религиозной свободы в пределах Советского Союза:

«Я сказал, вплотную подходя к существу вопроса: “Во многих поступках правительства лично я усматриваю дела, совершаемые советскими властями ради простого народа, дела, которые более чем где-либо еще, согласуются с христианскими учением и моралью. По крайней мере, существует некоторое основание для обыкновенного преувеличения того, что исповедующие веру в справедливого и любящего Бога поступают так, как если бы они не исповедовали ее, ме-

⁸ *Modern Times: The World from the Twenties to the Eighties* (New York: Harper & Row, 1983), 49-94.

жду тем как отрицающие эту веру поступают так, как если бы они ее придерживались''. Сталин и Молотов улыбнулись»⁹.

Вполне возможно!

Привлекательность марксистского коммунизма для неверующего человека двадцатого столетия невозможно объяснить только утопическим Марксовым обещанием наступления бесклассового золотого века. Игорь Шафаревич многозначительно отметил, что «ненависть к религии в социалистических государствах... невозможно объяснить экономическими или политическими причинами»¹⁰. Утверждение Маркса о том, что религиозное доказательство существования сверхъестественного является заблуждением, выдуманным для того, чтобы компенсировать реальное социальное, экономическое и политическое отчуждение человека¹¹, нельзя рассматривать как результат беспристрастного академического изыскания. Напротив, необходимо задаться вопросом о том, можно ли злобные нападки *Коммунистического манифеста* рассматривать как проявление исключительно человеческой порочности. Дымовая завеса безудержного осмеяния «буржуазии», которую Маркс прикрывает свои призывы к уничтожению частной собственности и упразднению семьи, не может скрыть того факта, что объектами его ненависти являются семья и частная собственность как таковые, а не просто некие предполагаемые буржуазные искажения этих благих даров Божиих¹². В испепеляющем сарказме, которым переполнен Маркс, рассуждая на тему патриотизма, в равной мере присутствует что-то совершенно неестественное¹³. Также нельзя упускать из виду того факта, что он никак не защищает-ся против возражения коммунизму, которое он вложил в уста своих оппонентов:

«Но ведь Коммунизм уничтожает вечные истины, упраздняет всякую религию и всякую мораль, вместо того чтобы учредить их на новом

⁹ Hewlett Johnson, *Searching for Light: An Autobiography* (London: Michael Joseph, 1968), 231.

¹⁰ «Socialism in Our Past and Future», in *From Under The Rubble*, ed., Alexander Solzhenitsyn and trans. Under the direction of Michael Scammell (London: Fontana/Collins, 1979), 29.

¹¹ См.: Karl Marx, *Critique of Hegel's «Philosophy of Right»*, trans. Annette Jolin and Joseph O'Malley, ed. Joseph O'Malley (Cambridge: At the University Press, 1970), 131f.

¹² Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, trans. Samuel Moore (London: Penguin Classics, 1985), 96, 100. Cp.: Solzhenitsyn, *From Under the Rubble*, 29-31.

¹³ Marx and Engels, *Communist Manifesto*, 102.

Высказанные Ричардом Вурмбрандом свидетельства, обосновывающие утверждение, что Маркс был практикующим сатанистом, убедительно доказывают, что марксизм ни в коем случае не является философией, стремящейся ко благу человечества, но напротив, представляет собою программу тотальной войны против Всемогущего Бога и благих даров Его царств левой и правой руки, и что подавление экономической и интеллектуальной жизни в условиях коммунистических систем правления является, таким образом, не результатом извращения марксистских принципов, а скорее неизбежным следствием стремления к смерти, которое присуще марксистской философии¹⁵. Вурмбранд указывает на то, что сочиненное Марксом стихотворение вскоре после его окончания средней школы («Заклинание впавшего в отчаяние») содержит следующую строку: «Я желаю отомстить за себя Тому, Кто правит свыше»¹⁶. В драме *Oulanem*, сочиненной им в студенческие годы (Вурмбранд приводит доводы в пользу того, что это название является сатанинской анаграммой имени Еммануил), Маркс радуется перспективе свергнуть человечество в ад, возвещая о своем намерении следующим образом: «Я диким воплем изреку проклятие человечеству»¹⁷. Пьеса завершается такими излияниями чувств:

Я должен весело плясать в круге вечности:
Если бы вне ее было бы что-нибудь,
Я прыгнул бы туда, хотя бы разрушив при этом мир,
Нагроможденный между нею и мною.¹⁸

В стихотворении «Игрок» Маркс говорит о том, что князь тьмы продал ему меч, чем объясняется тот факт, что

Адские испарения поднимаются вверх и заполняют мозг,
и тогда я схожу с ума, а мое сердце совершенно изменяется.¹⁹

¹⁴ Ibid., 103.

¹⁵ См.: Solzhenitsyn, *From Under the Rubble*, 61-66.

¹⁶ Richard Wurmbrand, *Was Karl Marx a Satanist?* rev. ed. (N.p.: Diane Books Publishing Co., 1979), 9. (См.: Ричард Вурмбранд. Другое лицо Маркса. М., «Феникс», 1991. — Прим. ред.)

¹⁷ Ibid. На этой странице Вурмбранд обращает внимание на то, что в своей работе *Восемнадцатое брюмера* Маркс цитирует слова Мефистофеля из *Фауста*: «Все сущее достойно уничтожения».

¹⁸ Ibid., 15.

¹⁹ Ibid., 12. «Следующая цитата взята из эпиграммы Маркса на Гегеля: «Я обучаю словам, перемешанным в дьявольском вихре, Каждый пусть их

Трагическая судьба народов мира, попавших под коммунистическое господство, является самым ужасным исполнением злобных намерений, которые Маркс выразил в своем стихотворении «Гордость человека»:

С презрением я швырну мою перчатку
Прямо в лицо миру.
И увижу падение пигмея-гиганта,
Которое не охладит мою ненависть.
Тогда, богоподобный и победоносный,
Я буду бродить по руинам мира,
И вливая в свои слова могучую силу,
Я почувствую себя равным Творцу.²⁰

Германн Зассе язвительно заметил в 1932 году, что «марксистская теория уже тысячекратно опровергнута реками издательских чернил в Германии и потоками крови в России»²¹. В судный день земля извергнет из себя эти потоки крови, чтобы осудить Ленина, а его преемники почти полностью будут состоять из крови мучеников. Гонения мира на Церковь, вплоть до пролития мученической крови и включая пролитие этой крови, названо нашим Господом как знамение Его пришествия (Матф. 24:9). Маттиас Йозеф Шибен, писавший в середине XIX века, точно определил корень жестоких гонений, совершенных Французской революцией:

«На протяжении более ста лет слуги ада пронзительно выкрикивают свое “écrasez l’infâme!” (“молчите презренные!”). Поскольку вочеловечившийся Христос находится за пределами досягаемости их когтей, они с дьявольским неистовством охотятся за Его духовным Телом»²².

поймет, как ему любо понять’’. В своем стихотворении «Бледная девушка» он писал: «Я утратил небо, И прекрасно знаю это. Моя душа, некогда верная Богу, Предназначена теперь для ада». Среди прочих свидетельств, приводимых Вурмбрандом в обоснование своего тезиса, встречается и приписывание Марксом социального беспорядка «нашему другу бравому, Робину Доброму Малому», — это с виду безобидное имя употребляется в сочинениях Уильяма Тиндейла и Уильяма Шекспира как синоним сатаны (72f.).

²⁰ Ibid., 25.

²¹ «Vom Sinn des Staates», in *In Statu Confessionis*, ed. Friedrich Wilhelm Hopf, 2 vols. (Berlin and Schleswig-Holstein: Verlag die Spur GMBH & Co., 1976), 2:331.

²² *The Mysteries of Christianity*, trans. Cyril Vollert (St. Louis: Herder Book Co., 1947), 271.

Учитывая, что нападения таких античных гонителей, как Даций и Диоклетиан, имели спорадическую продолжительность и ограниченный размах, их вряд ли можно поставить в один ряд с такими современными врагами Церкви, как Ленин, Сталин, Хрущев, Мао, Кастро и их преемниками, тотальная война которых против христианства означает радикальное усиление эсхатологического знамения гонений. Пожалуй, Александр Солженицын виновен в значительном преуменьшении обличения, произнесенного им перед Западом в речи по случаю получения Нобелевской премии:

«Не так давно в одной части света сотни тысяч безмолвных христиан отдали свои жизни за свою веру в Бога во время гонений не менее жестоких, чем гонения в Древнем Риме»²³.

Можно ожидать еще больших гонений на Христа в членах Его Тела здесь, на земле, поскольку время скорбей продолжается со времени Пятидесятницы вплоть до парусии (Матф. 24:21; Марк. 13:19; ср. также: Откр. 19:19; 20:9). Однако утрата временного христианского бытия является обретением вечной жизни (Матф. 16:25 и параллельные места). Постыдное в глазах мира поражение — есть обретение участия в царствовании вознесшегося Христа (Откр. 20:4). Воинство мучеников, облаченных в белые одежды, имеет преизобильную причину для ликования.

Знамение мятежа в Церкви

Христу надлежит не только иметь Каиафу среди Своих врагов, но также Иуду среди Своих друзей.

Мартин Лютер, *Ein Brief an die Christen zu Strassburg wider den Schwärmergeist*

Мы уведомлены устами Вочеловечившегося Бога о том, что восстанут «лжепророки», когда христианство будет страдать от гонений и отступничества (Матф. 24:11). Как и в случае с другими знамениями Его пришествия, предостережение нашего Господа о лжепророках относится не только к некоему отдаленному будущему, но так-

²³ Alexander Solzhenitsyn, «One Word of Truth...»: *The Nobel Speech on Literature 1970*, trans. BBC Russian Service (London, Sydney, and Toronto: Bodley Head, 1972), 12.

же ко всей жизни Его Церкви, начиная от Пятидесятницы и далее (Матф. 7:15). Увещание Св. Апостола Павла о пасторской верности при его последней встрече с ефесскими старейшинами оказалось еще более насущным ввиду его пророческого ведения о том, что душеубийственной ереси предстояло вскоре потрясти младенческую Церковь до самого ее основания (Деян. 20:29-30). Как мировая история является преимущественно историей войн, так и история Церкви представляет собою в основном летопись возникновения и опровержения лжеучений в святом христианском мире. Поскольку сатана еще не ввержен в огненное озеро, воинствующая Церковь не может прожить ни одного часа, не будучи потревожена доктринальными разногласиями. Слово следует отстаивать в такой же степени, как и исповедовать (1 Кор. 11:19). Доктор Лютер без обиняков напоминает нам, что «разномыслия и раздоры по поводу Писаний... суть Божия тяжба, в которой Господь борется с диаволом... Ефес. 6:12»²⁴

Эсхатологическое знамение лжепророков, торгующих вразнос своими заблуждениями, вплетено во внешнее христианство со времен Нового Завета и далее, и оно не ослабнет во все время, оставшееся до парусии. Учивая терпимость, необходимая и полезная в царстве левой руки, если ее безудержно практиковать в царстве правой руки, порождает опасное притупление отвращения к ереси. Война сатаны против целостности Слова Господня повлекла за собой удушение Евангелия в хитросплетениях гностицизма второго столетия, которые для самонадеянной плоти более привлекательны, нежели прямолинейная истина Божия. Подобно своему преемнику New Age, гностицизм предложил религиозное утешение без неудобного покаяния, уловку, привлекавшую толпы людей во все времена. Сколь неслыханное богохульство, выходящее за пределы разграничения Закона и Евангелия, осмелился навязать Маркион, стремясь состряпать онтологическое отделение того, что он считал просто Богом творения и Закона, от доброго Бога Евангелия, тем самым опустошая и выхолащивая Святое Писание по своему усмотрению! Какое прикрашенное отрицание Христа Исккупителя и Его благодетельных таинств в арианском философском дроблении Второй Ипостаси Троицы на (сотворенные) категории, всего лишь почитаемые божественными! Какое презрение к вочеловечиванию положено в основу пелагианского превращения Евангелия в Закон! Какая дерзость побудила Цвингли сформировать пятую колонну, чтобы предпринять нападение на церковь Реформации с тыла! Однако все эти ересиархи были всего лишь предтечами отступников, которые в наше время добились контроля над большинст-

²⁴ АЕ 37.15; WA 23:68.1-2.

вом церковных и учительских кафедр. Скрытые и утонченные формы классических ересей порождены тем фактом, что еретики прежних поколений были, по крайней мере, вынуждены надевать на себя овечьи шкуры. При том что подобные лжеучители все еще живут среди нас, очевидной особенностью современного церковного ландшафта является неортодоксальность, широко распространившееся вульгарное, неприкрытое и бесстыдное отступничество, под покровом которого дерзко и публично расхаживают волки в волчьих шкурах. Вирус историко-критического метода настолько поразил многих людей, имеющих надлежащее и действенное церковное призвание, что они с радостью отрекаются от искупившего их Господа, а также попирают ногами богодухновенное Писание и его проповедь. В пределах святого христианского мира современное отступничество распространяется в форме феминистического, освободительного и прогрессивного «богословия». По сравнению с опустошением, в наше время производимым этими демоническими движениями, противостояния IV и XVI веков выглядят всего лишь бурей в стакане.

Первым из знамений пришествия нашего Господа, перечисленных в матфеевском изложении проповеди на Елеонской горе, является появление лжемесий: «Ибо многие придут под именем Моим и будут говорить: я Христос, и многих прельстят» (Матф. 24:5; см. также 23-24). Тем самым христианство предупреждается о целой череде самозванцев, узурпирующих первенство Христа — начиная с Бар-Кохбы и вплоть до Сан Мьюнг Муна. Кроме того, лжемесии приходят не только в виде отдельных личностей, воздушные шары гордыни которых сдуваются, как только эти люди разделяют всеобщую участь смертных, но также в одеяниях общественных движений, что гораздо опаснее. Марксистский коммунизм представляет собою именно такое ложное мессианское движение, отвратительную демоническую пародию истинного Мессии и Его благодатного правления. И хотя этот исторический феномен явно находится вне Церкви [*extra ecclesiam*], все же неизменно ошеломляет тот факт, что церковные деятели охотно восхваляют даже сталинский коммунизм как современную реализацию Царства Божия! Христово предупреждение о том, что лжемесии придут под Его именем, свидетельствует, что, независимо от индивидуальной или коллективной формы проявления, они будут дерзко превозносить себя как воплощения истинного христианства. Гностицизм, сотрясавший Церковь второго столетия, доказывал, что именно ему, а не вселенской Церкви, в точности передано откровение Божие во Христе.

Валентин, Василид и их последователи в наши дни появились в новом наряде, под личиной оккультного движения New Age,

выступившего на всеобщее обозрение приблизительно в 1975 году. В целом, это движение, очевидно, является усовершенствованной формой теософии, берущей свое начало в деятельности и сочинениях медиума русского происхождения Елены Петровны Блаватской (1851—91). После смерти Блаватской руководство Теософским обществом перешло к Энни Безант (1847—1933), вдове пастора, увлекшейся индуизмом. Термин «new age» («новый век». — *Прим. ред.*), которым стала называться теософская эпоха грядущего блаженства, впервые применила Элис А. Бэйли (1880—1949), подобно Блаватской притязавшая на получение содержания своих многочисленных сочинений от возвышенных духовных наставников, якобы обитавших на Тибете.

Теософские принципы, нашедшие выражение в пропаганде движения New Age, глубоко гармонируют как с тоталитарной идеологией, так и с откровенно мирскими объяснениями причин возникновения вселенной, поскольку они отвергают Личность Бога, которая хоть и отдаленно, но истинно является образом личности человека. При том что New Age с дерзким презрением отвергает спасительное деяние Христа, его богохульства имеют основание и начало в грубых нарушениях Первого артикула Символа веры. Личность Бога попирается ногами, вследствие чего уникальность каждой человеческой личности, сотворенная по Его образу, расплавляется в бесформенный монистический конгломерат.

Присущее New Age понимание реальности можно без искажения свести к трем принципам²⁵. Во-первых, мышление New Age

²⁵ Лучшая однотомная презентация движения New Age, предложенная его же собственными приверженцами, находится в книге *The New Age Catalogue* (see p.11 in chap.5). К числу наиболее удачных опровержений домыслов New Age принадлежат следующие работы: Douglas Groothuis, *Unmasking the New Age* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986) и Elliott Miller, *A Crash Course on the New Age Movement* (Grand Rapids: Baker Book House, 1989). При том что Миллер собирает воедино «основные верования» движения New Age, которые последнее отстаивает не менее чем в девяти рубриках (16-18), эти категории склонны совпадать и смешиваться, и многие из них вполне сводятся к первым двум рубрикам, изложенным здесь. То же самое можно сказать о шести отдельных тезисах New Age, предложенных Грутуисом (18-31). Произведенный Ф.И. Майером задолго до того, как теософские принципы получили широкую известность благодаря пропаганде New Age, анализ этого учения, вполне совпал с нашими собственными выводами: «Теософы говорят, что их изыскания выявили две основные истины — (1) скрытые силы в природе доказывают, что Бог вездесущ, и (2) латентные силы в человеке доказывают, что человек способен к совершенствованию» (Arthur Carl Piepkorn, ed., *The Religious Bodies of America*, 4th ed. [St. Louis: Concordia Publishing House, 1961], 555). См. также: John R. Stephenson, 90

низводит Всемогущего Бога до состояния безличного Абсолюта, безраздельно отождествляемого с реальностью во всех ее частях. Хотя речь все еще идет о «Бог», Его трансцендентность сводится к простой вездесущности так, что Он отождествляется с процессами этого мира. Представление New Age о мире является одновременно монистическим и пантеистическим, в результате чего затмение трансцендентного личного Бога создает вакуум, заполняемый самообожествляемым человеком.

Во-вторых, якобы божественный человек считается неподвластным смерти в смысле исчезновения личности. Смерть лишена какой бы то ни было связи с наказанием за грех и интерпретируется в нейтральном смысле, как переход от одного уровня к другому, а также как всего лишь иллюзия. «Возможно, наша вера в смерть является величайшей иллюзией», — убеждает Шерли МакЛэйн²⁶, вторя своей предшественнице Мэри Бейкер Эдди. Следует отметить, что присущее New Age понимание сохранения человеческой личности после смерти не имеет ничего общего с принятием бессмертия души как божественного дара, непременно подразумевающего ответственность пред Всемогущим Богом. Вместо этого приверженцы движения искренне рассуждают о врожденной божественности человека, о богopodobном положении, которым человек обладает на основании внутреннего права, но отнюдь не вследствие сотворенного дара. Трансцендентный Творец сводится к безличной силе, в то время как человек превозносится, чтобы занять Его место. В большинстве своем принимая кармы как фактор, являющийся порукой окончательной справедливости вселенной, мыслители New Age потратили немало усилий для пропаганды на Западе учения о реинкарнации, непосредственно связанного с кармой. Отрекшись от высшей уникальности Всемогущего Бога, это движение отказывается оценить индивидуальную уникальность и неповторимость каждого человеческого творения, созданного по Его образу. Как отмечает Св. Иоанн, «всякий, любящий Родившего, любит и рожденного от Него» (1 Иоан. 5:1). (В цитируемом английском переводе этого библейского фрагмента сказано: «Every one who loves the parent loves the child». В синодальном переводе (несоответственно контексту), в первой части цитируемого стиха говорится о Христе, рожденном от Бога. — *Прим. ред.*) Человеческое братство заключено исключительно в Отцовстве Бога, равно как поклонение бесконечно прославляемому Троициному Богу тесно связано

«Giving a Twofold Response to the Ancient Errors of the “New Age”», *Lutheran Theological Review* 3 (Spring/Summer 1991): 47-56.

²⁶ *Out on a Limb* (Toronto: Bantam, 1983), 351.

с личностной уникальностью Его человеческих творений. Ошибка реинкарнации уже была подробно опровергнута Иоганном Герхардом во времена лютеранской ортодоксии, а также Паулем Альтхаузом в период между двумя мировыми войнами²⁷. Противоядием Святого Духа против ошибки реинкарнации остается сказанное в Евр. 9:27: «Человекам положено однажды умереть, а потом суд».

В третьих, неограниченный человек, узурпировавший Божие место, является тем, кто «творит свою собственную действительность»²⁸. Потому неудивительно, что New Age подталкивает человека к пересмотру установлений традиционной морали. Никакие поступки нельзя считать внутренне добрыми или злыми. Суверенное решение самостоятельного человеческого сознания отрицает различие между правильным и неправильным. Пантеизм New Age и его этические выводы обобщены бывшим проповедником, а ныне адептом этого движения:

«То что вы выбираете, ни для кого не имеет значения, особенно для Бога. Бог позволяет. Бог не судит, Бог не разрушает, Бог не вскипает от гнева в углу, не обижается и не надувается, и не разносит дом в пух и прах, чтобы показать, кто здесь хозяин. Бог позволяет. Бог решает, поскольку Бог есть То, Что включает в Себя Все. Бог позволяет, потому что Бог не есть некое существо, Бог есть То, Что включает в Себя Все Сущее. Бог есть Все и Каждое, и Бог никоим образом не может быть отдельно от этого. То что вы выбираете, имеет значение только для вас, и лишь в той мере, в какой вам не безразлично, кем вы являетесь»²⁹.

Не вызывает сомнения, что движение конца XX века New Age имеет сатанинское происхождение, равно как нельзя отрицать его места (как движения с претензиями на мессианство) среди удостоверенных Господом знамений грядущей парусии. И все же в христианском мире существуют серьезные разногласия при точном определении роли, которую сыграет это движение в драме конца времен. Реформатские премиллениаристы по своему обыкновению рассматривают движение New Age как проводника, который вскоре выведет антихриста на мировую арену. Именно такой сценарий предсказывает баптистский автор Констанс Камби, посвятивший немало усилий предостережению христиан об опасностях этого движения, растущего как гриб

²⁷ Gerhard, *Loci Theologici*, locus 26, para. 154-158; Althaus, *Die Letzten Dinge*, 159-171.

²⁸ См.: *New Age Catalogue*, 40.

²⁹ Ibid., 44, цитата из: Terry Cole-Whittaker, *The Inner Path from Where You Are to Where You Want to Be: A Spiritual Odyssey*.

под дождем³⁰. С другой стороны, реформатские постмилленаристы рассматривают сегодняшнее движение New Age всего лишь как исповина на глиняных ногах, который будет повержен возродившимся христианством грядущего дня³¹.

Знамение мятежа в Церкви достигает своей кульминации в тайне антихриста. Иосиф Рацингер отмечает некую неопределенность в образе, очерченном Св. Павлом во 2 Фес. 2:3-10, и утверждает, что его сложный характер, сочетание сказанного в Дан. 11:36 и Иез. 28:2,

«лишает его четко очерченной уникальности, помещая антихриста конца в ряд, в котором длинная череда предшественников уже вскормила зло, достигающего в нем своей наивысшей силы»³².

Отсюда становится очевидно, почему Рацингер не сумел связать феномен антихриста со своим непосредственным церковным предстоятелем. И все же Лютеранские Вероисповедания (SA II.iv) в любом случае видят эту ассоциативную связь с личностью папы римского Павла III.

Отождествляя правившего в то время папу с реальным антихристом, Реформатор апеллирует ко 2 Фес. 2:4. Примечательно, что термин «антихрист» как таковой отсутствует в этом ключевом фрагменте Послания к Фессалоникийцам, встречаясь только в посланиях Иоанна. Там антихрист представлен одновременно как во множественном, так и в единственном числе, как уже существующим, так и еще грядущим (1 Иоан. 2:18)³³. В любом случае, идентифицирую-

³⁰ *The Hidden Dangers of the Rainbow* (Shreveport, LA: Huntington House, 1983) and *A Planned Deception: The Staging of a New Age of Mission* (Centerline, MI: Pointe Publishers, 1985).

³¹ См.: Gary North, *Unholy Spirits: Occultism and New Age Humanism* (Fort Worth: Dominion Press, 1986), 378-395, esp. 394: «Это еще не конец мира. Церковь не исчезнет. Гуманисты, оккультисты и приверженцы New Age собираются увидеть прекращение этого мира. Этот процесс будет отсрочен внешним Божиим судом на Западе, однако его невозможно отложить до возвращения Христа для последнего суда. Он произойдет задолго до возвращения Христа во славе».

³² *Eschatology*, 196.

³³ «Фрагменты, в которых встречается этот термин [антихрист], не являются решающими в учении Св. Иоанна о пришествии одного великого антихриста, подготовительными воплощениями которого были другие антихристы. Насколько это видно из его слов, “антихрист” может быть персонификацией принципа, показанного во многих антихристах, или же личностью, появление которой подготовлено этими особыми формами зла. Тем не менее, первое истолкование является наиболее естественным: ст. 22; 2 Иоан. 7. Дух зла проявляется в тех, в кого он вселяется. Ср. 2 Фес. 2:3сл.» (on First John 18;

щий знак Иоаннова антихриста находится в его/их приверженности христологическому заблуждению в форме раннего гностического докетизма (1 Иоан. 4:2-3). Иоаннов антихрист не сразу напоминает о папстве; стих 2 Иоан. 2:7, отождествляющий антихриста с не признающими Иисуса Христа как Грядущего во плоти (ἐρχόμενον ἐν σαρκί), обоснованно указывает особенно на отрицание реального присутствия и, таким образом, изобличает Цвингли и всю реформатскую церковь, шествующую в его свите. Богословское основание [*Sedes doctrinae*] для конфессиональной догмы, что тайна антихриста находит свое осуществление и исполнение в папстве, находится во второй главе Второго послания к Фессалоникийцам.

В SA II.iv. названы причины того, почему папа римский Павел III заклеен как «самый настоящий антихрист». Кроме того, поскольку утверждаемые в этом артикуле основания имеют отношение к личности Павла III Фарнези в меньшей степени, чем ко служению, которым он был облечен, и которое он исполнял в той же мере, как и его предшественники и преемники, лютеранские догматики отождествляют папство с феноменом, описанным Апостолом во 2 Фес. 2 и традиционно понимаемым как антихрист. Современной лютеранской догматике задается вопрос, заслуживает ли папское служение, исполняемое в настоящее время римским папой Иоанном Павлом II, осуждения, высказанного Реформатором в SA II.iv папству его времени. На этот вопрос нельзя дать ответ без предварительного рассмотрения причин, лежащих в основе конфессионального отождествления папства с антихристом. Лютер указал на богохульные папские притязания, высказанные Бонифацием VIII в *Unam Sanctam* 1302 года:

«Кроме того, мы признаем, изрекаем, определяем и свидетельствуем всем человеческим творениям, что, в силу своей нужды во спасении, они полностью подвластны Римскому Папе»³⁴.

Доказывая, что папство имеет скорее человеческое, нежели божественное происхождение и устройство, Реформатор указывает на пагубный изъян в папском служении и его исполнении: оно представляет собою демоническую узурпацию верховенства над святым христианством, принадлежащего исключительно нашему Господу Иисусу Христу.

Brooke Foss Westcott, *The Epistle of St. John: The Greek Text with Notes and Essays*, 4th ed. [London: Macmillan & Co., 1905], 70).

³⁴ Прочитировано из: Heinrich Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, trans. Roy J. Deferrari (St. Louis: B. Herder Book Co., 1957), 187.

«Это учение убедительно показывает, что папа является самым настоящим антихристом, который превознес себя над Христом и противопоставил себя Христу, потому что он не допускает, чтобы христиане обретали спасение без его власти, которая, однако же, сама по себе ничто, не установлена и не заповедана Богом»³⁵.

Узурпация места нашего благословенного Господа в Его Церкви, а не какое-либо особое доктринальное высказывание является основой обвинений, выдвинутых Лютеранской Реформацией против папства:

«Поэтому, так же, как мы не можем служить самому дьяволу, как Господу Богу, мы не можем выносить и его апостола, папу, или антихриста, когда он правит, как глава или господин. Ибо ложь и убийства, уничтожение тела и души навеки — вот в чем на самом деле состоит его папское правление, и это я достаточно ясно показал во многих своих книгах»³⁶.

Лютеранские Вероисповедания предлагают два подхода, говоря о папстве в связи с антихристом. С одной стороны, мы сталкиваемся с признанием Меланктоном первенства чести (в его подписи под SA), а также с его мягкой и косвенной манерой отождествления папства с антихристом (например, Ap. XV.18: «Таким образом, папство тоже является частью царства антихриста, если...») [Книга Согласия. С. 258]; иначе говоря, если башмак впору, носи его). С другой стороны, существует прямое указание Лютера на то, что «папа является самым настоящим антихристом»³⁷. Тон современных конфессиональных лютеран должен точно отражать природу притязаний, выдвигаемых в наши дни папским служением, вместе с действительным исполнением этого служения.

Конфессиональное лютеранское богословие устанавливает

³⁵ SA II.iv.10; Книга Согласия. С. 379.

³⁶ SA II.iv.14b; Книга Согласия. С. 379-380.

См. комментарий Artur Carl Piepkorn, «The Sacred and Holy Ordination in the Symbolical Books of the Lutheran Church», *Concordia Theological Monthly* 40 (September 1969): 560: «До тех пор, пока папа настаивает на последних 17 словах *Unam Sanctam*, он является антихристом из 2 Фес. 2:4». Однако фактический отказ от временных притязаний папства, последовавший за переходом Рима к итальянскому государству в 1870 году, лишь незначительно делает 2 Фес. 2:4 неприменимым к папству. То, что со времени Второго Ватиканского собора в отношении христиан употребляется более великодушный тон, не может скрыть того факта, что притязания папства на реальную юрисдикцию над всею Церковью по-прежнему остаются в силе.

³⁷ SA II.iv.10; Tappert, 300. (Книга Согласия. С. 379.)

некоторые ограничения отождествлению папства с антихристом. Во-первых, допускается, что папство не исчерпывает всей тайны антихриста, а скорее воплощает собою наиболее сильное из проявлений этой тайны, с которым Церковь до сих пор сталкивалась в своей истории. Ар. XV.18 отождествляет «царство Магомета» и папство с «частью царства антихриста»; кроме того, Лютер заметил, что изреченное во 2 Фес. 2:7 предсказание исполнилось, когда Цвингли развязал войну против Христа в Его Таинстве Алтаря³⁸. Зассе отмечает, что

«в своих Вероисповеданиях Лютеранская Церковь не учит о том, каким образом Бог может позволить пророчеству об антихристе исполниться в сокрытом будущем, то есть какой вид может принять антихрист в период последних ужасных событий, относящихся к концу времен»³⁹.

Во-вторых, вероисповедания не позволяют себе оспаривать благочестие какого-либо отдельного папы⁴⁰. Однако нельзя позволять этим ограничениям затмить тот факт, что конфессиональные лютеране не склонны пересматривать произведенное в Книге Согласия отождествление папства с антихристом до тех пор, пока епископ Рима и находящееся с ним в единении церковное сообщество недвусмысленно не исповедуют, что оправдание по благодати ради Христа через веру является Библейским основанием единственного истинного Евангелия (Гал. 1:8).

Знамение проповедания Евангелия во всем мире

Всемирная миссионерская деятельность Церкви, являющаяся исполнением ветхозаветного пророчества (Быт. 28:14б; Ис. 2:2-4; 11:9-10; Ам. 9:11-12; см. также: Деян. 15:13-18) и послушанием повелению Господню (Матф. 28:16-20) имеет некоторое первенство среди знамений пришествия нашего Господа в то время, когда Святой Дух собирает Израиля Божия через средства благодати. Начнем с того, что, наряду с самым главным эсхатологическим знамением, а именно вочеловечиванием, церковная миссия во всем мире связана прежде всего с Евангелием. Разговор о признаках возвращения Христа во сла-

³⁸ AE 37:16; WA 23:69.38-39.

³⁹ «Last Things: Church and Antichrist», *We confess the Church*, trans. Norman Nagel (St. Louis: Concordia Publishing House, 1986), 119.

⁴⁰ См.: Paul R. Raabe, «Necessary Distinctions Regarding the Papacy», *Concordia Journal* 14 (January 1988): 3.

ве часто вызывает в воображении мрачные апокалиптические картины бедствия и скорби, которые могут повлечь за собой не только обращение грешников к покаянию, но также жуткое разращение плоти. В этой связи необходимо напомнить о том, что заботливый призыв Святого Духа к падшему человечеству, осуществляемый посредством устного Евангелия, сам по себе является надежным знаменем грядущего осуществления Господом всех Его обетований через парусию. Кроме того, всемирное проповедание Евангелия является единственным из названных на Елеонской горе знаменем, к которому нашему Господу было угодно присоединить временной намек на время Его возвращения. Другие знамения, рассмотренные нами до сих пор, являются, так сказать, общими: они будут исполняться в каждом поколении до видимого повторного пришествия Иисуса, и на их основании нельзя сделать каких-либо выводов относительно времени парусии. Лжемессии, войны, голод и землетрясения представляют собою лишь «начало болезней» (Матф. 24:8), тогда как к Своему пророчеству о том, что «проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам», наш Господь прилагает простое предсказание: «и тогда придет конец» (Матф. 24:14). Как только исполнится определенное Христом условие, последние времена найдут свое завершение в парусии.

Сопоставив статистические данные, можно показать, что всемирное проповедание Евангелия гораздо более приблизилось к осуществлению в конце XX столетия, чем в какой-либо предыдущий момент истории⁴¹. И все же едва ли стоит напоминать, что, поскольку определяющая сущность Церкви не принадлежит этому миру и, следовательно, она не подлежит точному измерению посредством наблюдения со стороны творений, один Всемогущий Бог знает время, в которое исполнится это условие парусии, определенное Спасителем. Относительно связи между исполнением церковной миссии и парусией можно вывести три полезных наблюдения. Во-первых, Церковь надежно покоится на Господнем заверении в том, что ее миссия будет успешна и победоносна, несмотря на все препятствия, чинимые миром, плотью и диаволом, и независимо от кажущейся слабости отклика на Евангелие во времена духовной апатии, подобной воцарившейся у нас на Западе (Матф. 16:18). Во-вторых, решение нашего Господа связать только это знамение со временем Его возвращения во славе

⁴¹ См.: Vacchiocchi, *Human Hopelessness*, 133f. Этот ученый-адвентист утверждает, что к 1980 году Евангелие было проповедано шестидесяти процентам населения мира, и что существующие тенденции указывают на то, что к концу текущего столетия эта пропорция возрастет до восьмидесяти процентов.

является указанием на ту сферу, в которую, согласно Его воле, христиане должны направлять свои эсхатологические усилия. Со стороны Господа нет ни малейшего намека на поощрение (скорее наоборот) людей, которые направляют свои интересы к необоснованным спекуляциям, связывающим судьбу восстановленного государства Израиль со временем парусии. Напротив, весь песочный замок диспенсационализма безоговорочно сравнивается с землёй, так как Иисус просит христиан содействовать всемирному проповедованию Евангелия через своё вовлечение в миссию. В-третьих, проповедание Евангелия по всему миру не следует путать с химерой всеобщей христианизации. Одна и та же святая Благая Весть, являющаяся чистым Евангелием для спасаемых, действует как обвиняющий Закон по отношению к отвергающим предложенную в ней благодать ради своей собственной праведности (2 Кор. 2:15-16). Наш Господь не предлагает лишь некое слабое утешение поборникам универсализма в Матф. 24:14, где Он называет проповедание Евангелия по всему миру «свидетельством всем народам». Провозглашаемое во свидетельство (εἰς μαρτύριον) оправдывает одних, но осуждает других. Этим наблюдением подтверждается предостережение о том, что статистика церковного членства и сочувствия не является единственным фактором, который следует принимать во внимание в связи с исполнением знамения проповедания Евангелия во всем мире. Значительное увеличение численности внешнего христианства в странах Третьего мира уравнивается таким же массовым отступничеством, вызванным коммунистическими гонениями и западным секуляризмом. Итак, предоставим Всемогущему Богу устанавливать времена и сроки, при этом веруя в Евангелие и способствуя его провозглашению.

Ложные знамения пришествия Христова

Различные измышления диспенсационализма

Наши церкви... осуждают также и других, которые распространяют сейчас определенные иудейские воззрения о том, что прежде воскресения мертвых праведники овладеют мирским царством и безбожники будут подавлены повсюду.

Аугсбургское вероисповедание

Замечание, высказанное Уолтером его студентам, что «доктринальная точность необходима вам больше, чем пасторам в

Германии, потому что вы живете в стране сект»⁴², в высшей мере актуально и сегодня, когда североамериканский протестантизм преимущественно находится под обаянием диспенсационалистического заблуждения, разрушающего Евангелие. Диспенсационалистическая эсхатология, которая была создана англичанином Дж. Н. Дарби (1800—82), основоположником движения плимутских братьев, и обнародована американцем С. И. Скофилдом, особенно через его *Толковую Библию* 1917 года, останется в поле нашего зрения почти до конца этой главы. Диспенсационализм не только измыслил ложное знамение пришествия нашего Господа, фантазируя о Божьих намерениях касательно этнических иудеев; он также породил заблуждения, относящиеся к парусии, всеобщему воскресению мертвых, последнему суду и даже самим Небесам. То, что Писание представляет как единое событие, диспенсационализм превращает в многочисленные случаи. Так, к одному возвращению Христа во славе добавляются Его предполагаемые пришествия с целью «восхищения» Церкви от последней великой скорби, а затем — для учреждения тысячелетнего земного царства в Иерусалиме. Всеобщее воскресение разделено на воскресение умерших святых, которые будут наслаждаться тысячелетним царством, и на последующее воскресение нечестивых для последнего суда по окончании тысячелетнего царства. Последнему суду (отождествляемому с судилищем перед великим белым престолом; Откр. 20:11) будет, якобы, предшествовать суд над живущими верующими (отождествляемый с судом, описанным в Матф. 25:31-46), когда наш Господь явится на тысячу лет. Даже сами Небеса не в силах избежать диспенсационалистической перестановки библейских фактов, поскольку небесное блаженство разделено на земные наслаждения, которые будут длиться на протяжении тысячи лет, и на духовное завершение, которое последует за последним судом.

Для детального опровержения диспенсационализма понадобилось бы объемное приложение к данному исследованию⁴³.

⁴² C.F.W. Walther, *The Proper Distinction between Law and Gospel*, trans. W.H.T. Dau (St. Louis: Concordia Publishing House, 1928), 178.

⁴³ Адвентистские позиции Самуэля Баччиocchi едва обоснованы в его кратком труде *Hal Lindsey's Prophetic Puzzle: Five Predictions That Failed!* (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 1987), книге, пригодной лишь для того, чтобы ее вложить в руки мирян, удрученных пропагандой диспенсационализма. Лютеранская статья Теодора Энгельдера «Заметки по поводу хилиазма», состоящая из двух частей (*Concordia Theological Monthly* 6 [March, April 1935]: 161-173, 241-254), и эссе-продолжение того же автора «Диспенсационализм — очернение Евангелия» (*Concordia Theological*

Прозвище «диспенсационализм» (от английского dispensation, распределение, период. — *Прим. ред.*) происходит от того, что эта школа делит историю спасения на семь разных эпох или заветов (невинность, совесть, правление человека, обетование, закон, благодать и царство)⁴⁴. Благоразумие суждения Теодора Энгельдера о том, что «хилиазм — это сплошная путаница»⁴⁵, выступает на передний план, когда мы рассматриваем тот факт, что Скофилд пренебрег бритвой Оккама (*Nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate*, а именно принципом экономии), измыслив семь хронологических ступеней в истории спасения, тогда как сюда вполне удачно бы вписались два завета Закона и Евангелия, осуществляемых одновременно. Скофилдовский завет совести охватывает период истории человечества от грехопадения до времен Ноя, тогда как завет правления человека простирается от Ноя до Авраама. Его завет закона начинается с Синайского закона и продолжается вплоть до пришествия Христова. Между тем, Евангелие втиснуто в два хронологических периода, а именно: в завет обетования, который начался с Авраама и закончился на Моисее, и в завет благодати, начавшийся с вочеловечивания и продолжающийся в эпоху Церкви.

Справедливость добавленного Энгельдером осуждения «и это нечто худшее»⁴⁶ к замечанию «хилиазм — это сплошная путаница» можно увидеть в том случае, если мы поймем, что Скофилд резко разграничивает завет царства и завет благодати Христа. Согласно Скофилду и диспенсационалистам, земной Иисус действительно приходил предложить Израилю «царство». Однако упомянутое царство вовсе не было предвкушением на земле царства, которое будет реализовано во всей своей полноте лишь в момент парусии. Совсем наоборот, царство, которое наш Господь, якобы, предложил Своим иудейским соотечественникам, было политическим, земным царством, якобы обещанным Давиду! По мнению Скофилда и его последователей, Мессия и Его Царство, обетованное Давиду, вовсе не были реализованы в распятом на кресте Иисусе и Его Церкви. Напротив, после того как земной Иисус провозгласил, так сказать, конституцию Царства Божия в Нагорной проповеди, Ему пришлось столкнуться с тем фактом, что иудейский народ Его времени отказался принять власть Божию в таком виде. Потому Он сократил Свои потери, решив перенести начало

Monthly 8 [September 1937]: 646-666) не утратили своей своевременности по прошествии более полувека.

⁴⁴ См.: комментарий Скофилда на Быт. 1:28 в *The Scofield Reference Bible*, ed. C.I. Scofield (New York: Oxford University Press, 1917), 5.

⁴⁵ «Notes on Chiliasm», 173.

⁴⁶ *Ibid.*

«царства» на отдаленное будущее и заполнить зияющую брешь основанием Церкви, которую бы составляли, преимущественно, обращенные из язычников верующие! Альберт Швейцер едва ли одинок в своей фантастической реконструкции евангельских фактов. Таким образом, оправдание по благодати ради Христа через веру вынесено как бы за скобки спасительного деяния Божия!

В своей статье от 1937 года «Диспенсационализм — очернение Евангелия» Энгельдер цитирует пресвитерианского ученого О. Т. Аллиса, сосредоточенного на скофилдовском истолковании Откр. 14:6, а именно на том, что в своей *Толковой Библии* Скофилд различает четыре «формы» Евангелия, две из которых мы собираемся здесь рассмотреть. Итак, вторая форма Евангелия описана так:

«Евангелие благодати Божией. Это благая весть о том, что Иисус Христос, отверженный Царь, умер на кресте за грехи мира, что Он воскрес из мертвых ради нашего оправдания, и что Он во всем оправдывает всех верующих»⁴⁷.

От Скофилда ускользает, что это «Евангелие благодати Божией» является единственным Евангелием, дарованным человеку для спасения начиная от Быт. 3:15 вплоть до того времени, когда день благодати завершится парусией! Первую форму Евангелия Скофилд описывает следующим образом:

«Евангелие царства. Это благая весть о том, что, ради исполнения Завета с Давидом (2 Цар. 7:16...), Бог намерен учредить на земле политическое, духовное, израильское, вселенское царство, в котором будет Царем Сын Божий, наследник Давида, и которое на протяжении тысячи лет будет проявлением праведности Божией в делах людей»⁴⁸.

Иными словами, неверное понимание грядущего Царствия, которое наш Господь постарался всеми силами опровергнуть, и которое Он подверг осуждению в плотском заблуждении Петра (Матф. 16:23), является, фактически, сущностью такого воззрения! В Артикуле семнадцатом Аугсбургского вероисповедания фантазии Скофилда справедливо осуждены как «иудейские воззрения», и в этом определении прилагательное не следует ограничивать этническими потомками Авраама, под ним следует понимать скорее обозначение невозрожденной плоти как этнических иудеев, так и этнических язычников.

⁴⁷ *Scofield Reference Bible*, 1343.

⁴⁸ Ibid. См.: Engelder, «Dispensationalism Disparaging the Gospel», 650.

Следующим за разрушением единого Святого Евангелия ключом к ошибке или началом лжи (πρώτον ψεύδος) в системе Скофилда является его горячее стремление разлучить Израиль и Церковь. В своем «Вступлении к Четвероевангелию» Скофилд дает следующее наставление:

«Особенно следует исключить представление (доставшееся протестантскому мышлению от послеапостольского и римско-католического богословия) о том, что Церковь является истинным Израилем, и что ветхозаветное видение Царствия исполнилось в Церкви»⁴⁹.

Подобным образом, согласно современному диспенсационалисту С.С. Райри:

«Церковь ни в каком смысле не исполняет обетований, данных Израилю... Век Церкви незрим в Божием замысле относительно Израиля. Он представляет собою тонкую прослойку»⁵⁰.

Примечателен тот факт, что весь Новый Завет противится вбиванию клина диспенсационализма между Израилем и Церковью; напротив, он открыто определяет Церковь как продолжение Израиля. Хорошо известно, что первый евангелист описал Иисуса как нового Моисея, а Церковь — как новый Израиль. С нашей стороны было бы ошибкою не увидеть в земном Иисусе единственного Израильянина, на Которого пало бремя всего призвания израильского народа. В Своем искушении Иисус, единственный истинный Израильянин, явил совершенное послушание там, где исторический Израиль потерпел жалкую неудачу. Будучи воплощением Израиля, земной Иисус пришел для того, чтобы собрать вокруг Себя остаток Израиля (Матф. 15:24; 10:6). Призвание Апостолов было бы непонятно отдельно от воссоздания Израиля вокруг Личности нашего Господа. Кроме того, когда, по пророчеству земного Иисуса (Матф. 21:41, 43), Евангелие пришло к этническим язычникам, обращенных из этих групп считали не общиной, существовавшей параллельно верующим из этнического Израиля, а дополнением и пополнением этого верного остатка Израиля. Утверждение Св. Павла о том, что христиане из язычников являются побегом, привитым к маслине, т.е. историческому Израилю (Рим. 10:17), имеет смысл только в том случае, если Церковь действи-

⁴⁹ *Scofield Reference Bible*, 989.

⁵⁰ *The Basis of the Premillennial Faith* (New York: Loizeaux Bros., 1953), 136.

тельно представляет собою продолжение Израиля. Ликование Апостола по поводу того, что Христос соделал иудея и язычника одним новым человеком в Себе Самом через Церковь (Ефес. 2:14-16), указывает на то, что Церковь являет собою отнюдь не «тонкую прослойку», а кульминацию в спасительных намерениях Божиих. Если Св. Павел может писать христианам из язычников, что они, бывши некогда «отчуждены от общества Израильского» (Ефес. 2:12), уже «не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу» (Ефес. 2:19), то непонятно, как можно прийти к заключению, будто

«на протяжении веков Бог преследует две различные цели: одна относится к земле, земному народу и земным целям, то есть к иудаизму; вторая же относится к Небесам с небесным народом и небесными целями, то есть ко христианству»⁵¹.

Это пресловутое раздвоение Божиих намерений пресекается Св. Петром, приложившим немало усилий, чтобы описать Церковь Нового Завета посредством образов, первоначально употребляемых для обозначения ветхозаветного народа Божия (1 Пет. 2:9-10), а также Св. Павлом, чье отождествление Израиля с Церковью невозможно выразить яснее, чем в его утверждении: «Обрезание — мы, служащие Богу духом и хвалящиеся Христом Иисусом» (Филип. 3:3).

Под весом этих доказательств, что Церковь — есть Израиль, весь карточный домик диспенсационализма распадается до самого основания. В корне отвратительного диспенсационалистского искушения фантазиями, в которых применяются образные и апокалиптические разделы Библии как источник для того, что сродни научной фантастике, лежит поразительное герменевтическое извращение. Лютеране следуют за Реформатором в истолковании смутных отрывков Писания в свете ясных текстов; диспенсационалисты делают прямо противоположное, омрачая ясные тексты тем, что истолковывают их в свете эксцентричного и бездоказательного изложения смутных отрывков. Так, они не считают, что предсказанное ветхозаветными пророками повторное соби́рание рассеянного Израиля исполнилось как прототип в возвращении из вавилонского пленения и полностью — в соби́рании Церкви. Совсем наоборот, исполнение этих пророчеств они отодвигают к концу «века Церкви», то есть периоду, к которому уже подошла воображаемая диспенсационалистская история. С оглядкой на учреждение века Царствия по завершении века Церкви, Скофилд обращает внимание в Иез. 37:1 на то, что стихи 12-14 этой главы учат,

⁵¹ Lewis Sperry Chafer, *Dispensationalism* (Dallas: Dallas Seminary Press, 1951), 107.

будто иудеи, рассеянные после 70 года по Р.Х., будут возвращены из рассеяния в Палестину, и там они будут обращены и исполнены Святым Духом⁵². Фрагмент Рим. 11:26 также стал крючком, на который Скофилд повесил утверждение о том, что,

«согласно пророкам, заново собранному из всех народов, восстановленному на своей собственной земле и обращенному Израилю еще предстоит насладиться своею величайшею земною славой»⁵³.

Бельфорская декларация 1917 года и Декларация о независимости государства Израиль 1948 года, наряду с израильским военным захватом Иерусалима и Западного берега р. Иордан в 1967 году, во многом подогрели диспенсационалистские фантазии. Современные диспенсационалисты ликуют потому, что они рассматривают захват старого города в Иерусалиме израильянами в 1967 году как исполнение пророчества, ибо они полагают, будто предсказание нашего Господа в Лук. 21:24 о том, что «Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников», подразумевает освобождение города от языческого господства в пределах земного времени. Представление о том, что этот стих нашел свое конкретное исполнение в 1967 году, является основополагающим в эсхатологии Хэла Линдси, произвольно отождествляющего возникновение современного государства Израиль со знамением появления листьев на смоковнице, о котором говорит наш Господь в Матф 24:32 (и параллельных местах). Согласно Линдси, близость пришествия Господня, на которое указывает это знамение, оправдывает предположение о том, что окончательное завершение событий диспенсационалистской эсхатологии произойдет в течение одного поколения (то есть приблизительно сорока лет) после провозглашения независимости Израиля⁵⁴.

Заблуждение диспенсационализма о существовании двух различных народов Божиих (иудеев и христиан) и предположение о том, что современное государство Израиль каким-то образом связано с последними событиями истории, происходящими согласно провидению Божию, — породили два особо опасных плода. Во-первых, многие Евангелические общины небезуспешно провозглашают безусловную поддержку государства Израиль как повеление Божие. Так, согласно сообщению Грейс Хэлселл в ее открытом журналистском

⁵² *Scofield Reference Bible*, 881.

⁵³ *Ibid.*, 1206.

⁵⁴ *The Late Great Planet Earth* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970), 53f.

отчете⁵⁵, проповедники диспенсационализма склонны оказывать фанатическую поддержку всякому военному и захватническому действию, которое израильские власти направляют против арабов, а людям, которые находятся под их влиянием, они внушают убеждение, что государство Израиль надлежит во что бы то ни стало защищать до последней капли американской крови. Во-вторых, в своей слепой приверженности израильской стороне хорошо известные проповедники диспенсационализма выказывают черствое безразличие не только к арабам в общем, но даже к арабам-христианам в частности!⁵⁶

Против диспенсационалистского культа современного государства Израиль мы должны засвидетельствовать, что трагический спор между иудеями и арабами по поводу обладания землями в Палестине является политическим вопросом, находящимся в царстве левой руки Божией, где ни одна из сторон не имеет права на монополию, и где христианам, безусловно, не следует лить масло в огонь, поддерживая какую-либо из сторон, участвующих в споре. Более того, цель христианского участия в беспорядочной и, как кажется, человеком неразрешимой путанице на Ближнем Востоке, заключается отнюдь не в победе одной стороны над другой, а в примирении заклятых врагов через нашего Господа Иисуса Христа, Который умер, чтобы в Своей Церкви создать одного нового человека не только из иудея и язычника, но также из араба и иудея. Проповедь, а не безосновательное возрождение средневековых крестовых походов, появляется там, куда в поход выступает истинно христианская эсхатология.

Диспенсационалисты вовсе не смущаются ни неведением нашего Господа в состоянии уничтожения о дне Его парусии (Матф. 24:36 и параллельные места), ни своими спекуляциями, заглушаемыми ясным учением Иисуса о том, что Его повторное видимое пришествие во славе будет внезапным и неожиданным (Лук. 12:40). Дональд Грей Барнхауз избегает этих ясных Божиих утверждений, утверждая, что, хотя мы не знаем точного времени наступления последних событий, ожидаемых диспенсационалистами, все же нам наверняка известен «порядок событий», которые наступят, как только Бог вмешается, чтобы привести их в исполнение:

«Целый ряд пророческих событий все еще находится в Божием замысле, и мы можем предвкушать зрелище тихого и спокойного видения последней сцены, которая однажды неизбежно начнет разворачиваться. Одна сложность (и это, несомненно, скорее преимущест-

⁵⁵ *Prophecy and Politics: Militant Evangelists on the Road to Nuclear War* (Westport, CT: Lawrence Hill & Company, 1986).

⁵⁶ *Ibid.*, 51-67; 117-128.

во, чем сложность) состоит в том, что мы не знаем часа, в который этому деянию надлежит начаться. Однако у нас есть сценарий, и как только Бог отпустит рычаг, различные фазы пришествия нашего Господа будут разворачиваться в точности, как написано. Разумеется, мы не знаем времени Его пришествия, однако нам наверняка известен порядок событий»⁵⁷.

Эсхатологическая схема Барнхауза основана на фундаментальном непонимании природы и цели Апокалипсиса Святого Иоанна. Предположив, что промежуток между временем Церкви и утверждаемыми последними временами следует искать между третьей и четвертой главами Откровения, Барнхауз и его братья-диспенсационалисты упустили из виду тесную связь между посланиями к семи церквям и остальным содержанием этой последней книги Святого Писания. Если «после сего» в Откр. 4:1 указывает на период, следующий за истечением века Церкви, то оставшиеся девятнадцать глав Откровения не имеют никакой непосредственной практической ценности для народа Божия, к которому они, тем не менее, духовно обращены от дней пророка на Патмосе вплоть до нашего времени. Барнхауз и приверженцы его склада мышления, по-видимому, совершенно забыли, что «соблюдение» (Откр. 1:3; 22:7) слов пророчества Иоанна исполняется гораздо более через прислушивание к увещаниям, содержащимся в посланиях к семи церквям и повторяемым в различных образах на протяжении всей книги, нежели посредством составления расписания еще грядущих эсхатологических событий на основании апокалиптических видений пророка⁵⁸.

Подобно тому как малый апокалипсис синоптических Евангелий нацелен прежде всего на внутреннюю духовную готовность к возвращению Христа во славе (Матф. 24:44; Марк. 13:37; Лук. 21:36), таким же образом увещания, содержащиеся в посланиях к семи церквям, звучат на протяжении последующих видений. Каждое послание к семи церквям достигает своей кульминации в прекрасно сформулированном обетовании о грядущем блаженстве, уготованном тем, которые «побеждают» этот мир и силы зла, терпеливо исповедуя

⁵⁷ *The Invisible War*, 267.

⁵⁸ Ср.: комментарий Леона Морриса на Откр. 1:3: «Это пророчество — от Бога. Иоанн призывает не только к слушанию этого пророчества, но также к соблюдению того, что в нем написано. Он желает не только пробудить интерес в людях, но повлиять на их поступки. Писание является одновременно наставлением в том, как вести себя, и источником учения» (*The Revelation of St. John* [Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1980], 47).

Христа словом и делом (Откр. 2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12, 21). Подобно тому, как «Премудрость» и «Женщина безрассудная» направляют людей на диаметрально противоположные пути, ведущие либо ко спасению, либо к гибели (Притч. 9), так и Откровение возвещает о резком контрасте между жизнью и смертью тех, которые принимают Божию печать (Откр. 7:3; 14:1), и тех, которые принимают начертание зверя (Откр. 13:16). Те же, которые ценой великого самопожертвования покидают Вавилон (Откр. 18:4), преследуются мстительным драконом, вступившим в брань с прочими от семени жены, «сохраняющими заповеди Божии и имеющими свидетельство Иисуса Христа» (Откр. 12:17). Увещевания пророка касательно верности во время скорби (Откр. 13:10; 14:12) представлены в виде противопоставления конца нечестивых (Откр. 14:9-11) и спасенных (Откр. 7:9-17; 15:2-4; 20:4-6). Последние определенно отождествлены с «победившими» (Откр. 15:2; 21:7). Среди намерений Иоанна относительно наставления Церкви через апокалиптические видения одним из самых важных является призыв к верности Христу словом и делом (Откр. 16:15; 21:7сл.; 22:11-15). Именно такое долготерпение представляет собой сущность «соблюдения» слов его пророчества (Откр. 22:7), которое осуществляется отнюдь не через выдумывание грубых буквалистских истолкований наиболее образных мест Святого Писания. Измышление причудливого эсхатологического расписания не повлечет за собой какого бы то ни было наставления членов духовного Тела Христова.

Первое из событий, предполагаемых Барнхаузом после того, как Бог «отпустит рычаг» Своего пророческого проекта, будет так называемое восхищение земной Церкви из этого мира⁵⁹. Только неверность могла бы заставить нас отрицать это «восхищение», о котором со всей несомненностью сказано в 1 Фес. 4:17, однако лишь самого незначительного внимания, уделенного контексту данного стиха, будет достаточно, чтобы убедить даже самого ревностного диспенсационалиста в том, что взятие земных верующих для встречи с Господом произойдет во время единственного возвращения Христа во славе и будет сопровождаться не продолжением истории этого мира, а тем вечным пребыванием с Господом, которое является Небесами как таковыми. Фантазия о «восхищении» земной Церкви в непосредственное присутствие Христово, в то время как здесь, внизу, свирепствует великая скорбь, имеет много общего с плотским отказом диспенсационалистов признать тот факт, что христианское бытие в этом мире представляет собой жизнь, проводимую под крестом. Христиане при-

⁵⁹ *The Invisible War*, 268.

званы страдать в этом мире, с этим миром и для этого мира, а отнюдь не господствовать над ним в неких герметичных временных небесах, откуда они смогут созерцать последнюю великую скорбь, подобно бездельникам, жующим воздушную кукурузу во время просмотра фильма ужасов.

Согласно Барнхаузу, как только Церковь будет «восхищена», на земле начнет нарастать противостояние между добром и злом, и Христос осуществит Свою победу через учреждение земного царства в пользу этнических иудеев. Здесь возникает подозрение, что Барнхаузу неведома судьба древнего Израиля с одной стороны и реальность новозаветной *Una Sancta* — с другой, так как он сочиняет следующее:

«Первым из безусловных обетований было: “Я произведу от тебя великий народ” (Быт. 12:2). Это обетование пока так и не исполнено; однако оно должно исполниться, в противном случае Господь будет уличен во лжи»⁶⁰.

Барнхауз утверждает, что ветхозаветное пророчество исполнится только тогда, когда Христос станет управлять земным царством Давида в Иерусалиме, и он также осмеливается бросить относительно Ис. 2:2-5 следующий вызов:

«Мое взвешенное суждение таково: всякий, кто говорит, что это пророчество исполнилось, недостойн называться истолкователем Библии. Есть и такие, которые попытались доказать, что Церковь является его исполнением, однако говорить о том, что Церковь принесла на землю мир, представляется жалкой бессмыслицей»⁶¹.

А теперь мы рассмотрим мнение Фрэнсиса Пипера, «достойного называться истолкователем Библии», и у нас нет намерения отходить от его опровержения миллениаристической экзегезы. Уступая перед хилястическими требованиями, чтобы такие тексты как Ис. 2:2-4 и Мих. 4:1-4 были приняты сообразно их «полной действительной ценности», Пипер истолковывает Священное Писание, исходя из его центра, а именно, Христа и Евангелия:

«Однако же мы не забываем о том, что ангельское *Gloria in excelsis* (“Слава в вышних”) провозглашает свое радостное послание: “Мир

⁶⁰ Ibid., 273.

⁶¹ Ibid., 274. По-видимому, Барнхауз упустил из виду тот факт, что принятие народов в спасительное присутствие Божие осуществилось через Слово Господне, исшедшее из Иерусалима (Ис. 2:3), которое произошло через проповедь Апостолов.

на земле” — не в каком-то грядущем тысячелетнем царстве, а при Рождестве Христовом и провозглашении Евангелия, сопутствовавшим этому событию, а также о том, что Христос говорит не о гражданах ожидаемого тысячелетнего царства, а о всех верующих в Евангелие: “Мир оставляю вам, мир Мой даю вам” (Иоан. 14:27) и: “Это сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь” (Иоан. 16:33). По этому поводу Апостол Павел придерживается того же мнения. Он называет Евангелие “благовествованием мира” (Ефес. 6:15) и обещает всем верующим в Евангелие “мир Божий, который превыше всякого ума” (Филип. 4:7). Иными словами, то, что в этих ветхозаветных текстах проповедуется касательно грядущего мира в этом мире, осуществлено с “полной силой” отнюдь не в некоем грядущем тысячелетнем царстве, которому, якобы, еще надлежит наступить, а в явлении Сына Божия во плоти, в примирении этого мира с Богом, в провозглашении этой вести миру и в послании Святого Духа, Который через это послание создает веру в сердцах людей и, следовательно, творит детей мира во всем мире и во всех народах. Через веру в Евангелие христианская Церковь на земле имеет несравненный мир»⁶².

Пиперовское понимание эсхатологического дара мира полностью соответствует достопамятному определению Исаии (Ис. 26:3). Между тем, в Евр. 12:22 искусно опровергнуты диспенсационалистические понятия о некоем грядущем, земном и политическом осуществлении сионских пророчеств Ветхого Завета, и указано на то, что они исполнились в новозаветной Церкви, где «язычники и “остаток” Израиля приступили к Сиону чрез веру в Евангелие, даже не покидая дома»⁶³.

Барнхаузовское ожидание возвращения Христа в рамках земной истории с целью утверждения земного царства для этнических иудеев представляет собой диспенсационалистический вариант миллениаристической или хилиастической надежды, взлелеянной еще такими отцами Церкви второго века, как Папий из Хиераполиса, Иустин Мученик и Иреней Лионский. Хилиастическую надежду на окончательную реализацию Царствия Божия в хронологических и пространственных рамках этого мира разделяют также некоторые протестанты, обычно называемые «премиллениаристами» (к примеру, Джордж Элдон Лэдд)⁶⁴. Три непреодолимых фактора обязывают нас стать на сторону АС XVII с его последовательным отвержением хили-

⁶² *Christian Dogmatics* 3:521.

⁶³ *Ibid.*, 522.

⁶⁴ Robert G. Clouse, ed., *The Meaning of the Millennium: Four Views* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1977), 17-40.

азма/миллениализма в любых формах. Представление о полном, внутримировом, «преуспевающем» развитии царства берет свое начало (как это будет доказано более подробно в связи с постмиллениаристическими ожиданиями) в плотском богословии славы⁶⁵, основано на неуклюжем и неверном истолковании всей сути и цели Откровения Иоанна Богослова, и, кроме того, явно отсутствует в столь часто навязываемом *sedes doctrinae* Откр. 20:4-6.

Вернер Элерт обратил внимание на очевидную характерную особенность последней книги Святого Писания, а именно — непреклонное сопротивление ее апокалиптических видений искусственному и поспешному истолкованию. Ведь догму следует строить только лишь на основании ясного Писания, поэтому очевидно, что следует отказать в полной ясности этой части Писания, «содержащей видения, которые до сего дня ни один экзегет не истолковал настолько убедительно, что можно было бы извлеченное содержание включить в книгу, входящую в число церковных Вероисповеданий»⁶⁶. Некоторые современные ортодоксальные лютеране склонны к преуменьшению авторитета Апокалипсиса Иоанна, делая акцент на его статусе как антилегоменон (т.е. вызывающем сомнения по поводу каноничности), богодухновенность которого была поставлена под вопрос некоторыми отцами ранней Церкви и самим Реформатором. Однако принятие полной каноничности этой книги подразумевает четкое отнесение его к апокалиптической литературе, целью которой является наставление и поощрение в гораздо большей мере, нежели изложение точной последовательности событий, предшествующих последнему дню. Альбрехт Йопке обращает внимание в *TDNT* на то, что, хотя в Откровении отсутствует термин «парусия», все же его страницы твердо свидетельствуют об этом артикуле веры, по поводу которого он приводит краткое

⁶⁵ См.: Ratzinger, *Eschatology*, 211-213.

⁶⁶ Elert, *Last Things*, 8. Предостережение Элерта подкрепляется замечанием о том, что уважаемые лютеранские экзегеты сильно расходятся в истолковании некоторых образов, употребленных патмосским пророком. Так, по мнению С. Х. Литтла, первого всадника в Откр. 6:1 следует отождествлять с провозглашенным Евангелием, которое триумфально шествует сквозь историю (*Explanation of the Book of Revelation* [St. Louis: Concordia Publishing House, 1950], 65). В противоположность ему, Мартин Х. Франкман утверждает, что «этот всадник... является не Христом, а антихристом, как подражателем, так и противником Христа» (*The Revelation to John* [St. Louis: Concordia Publishing House, 1976], 60). Экзегеты диспенсационалистического лагеря также предлагают диаметрально противоположные истолкования первого всадника в Откр. 6:2. См.: William E. Biederwolf, *The Second Coming Bible Commentary* (1924; reprint, Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 571f.

резюме. Нижесказанное приложимо не только к Откр. 14:4-10 и 19:11-16, в которых описано возвращение Господа во славе, но также ко всей книге в целом и к ее 20-й главе в частности:

«Решающим фактором является пророческая цель запечатления эсхатологической надежды в гонимой общине посредством все более настойчивых описаний»⁶⁷.

Тщательное исследование 20-й главы Откровения может привести только к одному выводу: в намерение Иоанна входило не изображение какого-то золотого века (относительно) завершенной эсхатологической реализации в конце истории, но именно поселение надежды в сердца каждого поколения страждущего народа Божия. Евангельское содержание этого видения представляет собою твердое благодатное вознаграждение «победителей», «соблюдающих» послание этого Апокалипсиса Иоанна (Откр. 20:4). Какое бы то ни было представление о том, что в Откр. 20:4-6 речь идет об «успешном» внешнем и земном проявлении Царства Божия, насильно навязано этим стихам из других фрагментов, например, из отрывков ветхозаветного пророчества, имеющего дело с мессианским веком⁶⁸. Созерцаемое пророком действие происходит на Небесах, где умершие верующие царят со Христом, находясь в переходном состоянии. «Первое воскресение» (Откр. 20:5) вовсе не является телесным, потому что Св. Иоанну дано видеть «души» мучеников и других умерших верующих (Откр. 20:4). В другом месте Святого Писания использован образ воскресения для описания духовного оживления, имеющего место при переходе от неверия к вере (Ефес. 2:5). Первое воскресение происходит в момент обретения верою дара Святого Крещения.

20-я глава Откровения посвящена не изображению одиночного эпизода, непосредственно предшествующего последнему суду, а скорее ободрению гонимого народа Божия в процессе описания всего века Нового Завета, начиная вочеловечиванием и заканчивая парусией. Подобно тому как 12-я глава Откровения начинается с Рождества вочеловечившегося Господа и продолжает повествовать нам о конфликте между женой, являющейся прообразом Церкви, и змеем,

⁶⁷ Albrecht Oepke, «parousia», in *TDNT* 5:869.

⁶⁸ См.: С.Н. Little, *Disputed Doctrines: A Study in Biblical and Dogmatic Theology* (Burlington, IA: The Lutheran Literary Board, 1933), 32. Здесь Литтл указывает на то, каким образом во время Иерусалимского Собора Св. Иаков истолковал отрывки, которые хилиасты понимали как относящиеся к подложному будущему земному тысячелетнему царствованию Христа ради обращения язычников (см. Деян. 15:13сл.).

символизирующим диавола, так 20-я глава Откровения начинается с указания на решающую победу над сатаной, описанную земным Иисусом (Матф. 12:29 и параллельные места). Сковывание сатаны цепью, достигнутое в результате деяния Христова, делает возможными «тысячу лет», во время которых Евангелие совершает свое триумфальное шествие в истории. Буквальное истолкование «тысячи лет», шесть раз упомянутых в Откр. 20:2-7, повлекло бы за собой такую же необходимость в буквальном понимании всех других случаев числового символизма, которым изобилует Откровение. Экзегеза подобного рода едва ли постигнет суть апокалиптики вообще и этого Апокалипсиса в частности. Одна тысяча, будучи числом десять в кубе, означает полноту. Особой целью Св. Иоанна является сообщение не только христианам в целом, но, в частности, тем, которые живут в течение «малого времени» (Откр. 20:3; KJV) освобождения сатаны, об истинном состоянии дел в условиях противостояния между Церковью и силами зла в конце времен. Скорби земной Церкви надлежит рассматривать на фоне Церкви торжествующей (Откр. 20:4-6) и несомненного поражения сатаны при его последнем отчаянном нападении на *Una Sancta* (Откр. 20:7-10). Последнее слово за Богом, а не за сатаной (Откр. 20:11-15). Видение в Откр. 20 возвещает о несомненном избавлении Церкви от сатанинской вражды, обращаемой против нее со все увеличивающейся свирепостью на протяжении всей истории; здесь нет ни одного слова в пользу окончательного освобождения в исторических рамках. Золотой век христианства, якобы ожидаемый в хронологических и пространственных пределах этого мира, представляет собой фантазию без библейского обоснования, выдуманную людьми, совершенно отступившими от богословия креста⁶⁹.

Постмилленаристические ожидания

Кроме премилленаризма, диспенсационализма и тому подобных учений, существует также мнение, будто парусия не наступит до тех пор, пока Церковь на земле не переживет «миллениум» из Откр. 20 в виде какой-то внешней видимой победы святого христианства над силами зла. Это «постмилленаристическое ожидание», вынашиваемое в некоторых реформатских кругах, основано не столько на Откр. 20 как таковом, сколько на трактовке других пророчеств Нового Завета, в частности, предсказаний Св. Павла относительно будущей судьбы

⁶⁹ См.: Little, *Book of Revelation*, 200-212 и Franzman, *Revelation to John*, 132f.

«Израиля» в Рим. 11. Еще в XVII веке Филипп Якоб Шпенер распространял среди лютеран мнение о том, что в Рим. 11:26 Апостол учит о грядущем массовом обращении этнических иудеев. Отец лютеранского пиетизма утверждал, что христианству предстоит вступить в еще один золотой век, аналогичный тому, который, по его воображению, имел место во времена Апостолов и ранних Отцов, полагая, что Писание предрекает обращение этнических иудеев и крах римского папства в хронологических и пространственных пределах этого мира⁷⁰.

Два непреодолимых препятствия не позволяют нам принять постмиллениаристическое ожидание славного земного будущего, ожидающего Церковь по эту сторону парусии. Во-первых, Матф. 24 и его параллели в других синоптических Евангелиях не оставляют пиетистам ни одного квадратного сантиметра пустого холста, где бы они могли изобразить воображаемую ими картину периода истории Церкви, свободной от вселенской тени креста. Божие молчание следует понимать здесь как указание скорее на то, что хронологический промежуток от проповеди на Елеонской горе до парусии надлежит рассматривать в связи с событиями, о которых действительно говорит наш Господь, нежели как побуждение к фантазиям о мифическом золотом веке.

Во-вторых, экзегетические соображения исключают предположение о том, что в Рим. 11:26 Св. Павел действительно учит о грядущем массовом обращении этнических иудеев. Хотя такое истолкование поддерживается не только христианами пре- и постмиллениаристической направленности⁷¹, но даже может опереться на авторитет самого Св. Августина⁷², однако оно лишено поддержки Святого Писания. Представление, будто Апостол предсказывает такое массовое обращение этнического Израиля фактически является самым слабым из трех возможных истолкований Рим. 11:26. Нельзя назвать случайностью тот факт, что некий ведущий академический защитник мнения о том, что Рим. 11:26 подтверждает массовое обращение этнического Израиля в конце времен⁷³, является последователем Барта и не может, хотя и с крайней осмотрительностью, исключить присутст-

⁷⁰ P.J. Spener, *Pia Desideria*, ed. and trans. Theodore G. Tappert (Philadelphia: Fortress Press, 1964), 76f.

⁷¹ То что « “время язычников” подойдет к завершению, а иудеи будут приняты в Церковь, как об этом нам говорит Св. Павел», является учением катехизиса Восточной Православной Церкви: *The Living God*, trans. Olga Dunlop (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1989), 2:348.

⁷² *City of God*, ed. and trans. Henry Bettenson (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1972), 20.29, 21.24; MPL 41:704, 41:740.6.

⁷³ Например, C.E.B. Cranfield, *Commentary on Romans* 2:576f.

вие универсалистской надежды в Рим. 11:32⁷⁴.

Можно назвать три основания для уклонения от понимания слов $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 'Ισραὴλ в Рим. 11:26 как указания на грядущее массовое обращение этнических иудеев. Во-первых, «весь Израиль» в смысле всех этнических иудеев в определенный грядущий период времени все же представлял бы собою незначительное меньшинство Израиля по плоти и, следовательно, далеко не оправдал бы понятия «весь Израиль» в смысле физических потомков Авраама. Во-вторых, Павел предвидит продолжающееся ожесточение Израиля лишь «отчасти, до времени» (Рим. 11:25), неотъемлемой стороной которого является ожидаемое Апостолом спасение многих этнических иудеев через веру во Христа на протяжении всего Нового Завета. «Полное число язычников» (Рим. 11:25) означает не всех язычников, а всех верующих язычников. В-третьих, в начале Рим. 11:26 употреблено местоимение οὗτος, а не τότε. «Весь Израиль спасется» не после того, как «войдет полное число язычников», а именно через присоединение ко Христу всех избранных из этнических иудеев и язычников. Понимание словосочетания $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 'Ισραὴλ зависит от того, рассматривается ли этот термин в своем непосредственном или в более широком контексте. В первом случае, имеющее место в Рим. 11:26 противопоставление между «всем Израилем» и «полным числом язычников» побуждает понимать это словосочетание как указание на избранных детей Божиих среди этнического Израиля⁷⁵. Рассмотрение Рим. 11:26 в контексте 9—11 глав Послания к Римлянам в целом дает дополнительную возможность понимать $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 'Ισραὴλ в значении «весь народ Божий»⁷⁶. Уже в Рим. 9:6 и далее Св. Павел указывает на коренное различие между Израилем по плоти и Израилем, состоящим из «детей обетования». Если связать сказанное в Рим. 9:6 с употреблением этого имени в смысле новозаветной Церкви в Гал. 6:16, то мы будем вынуждены рассмотреть возможность того, что $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 'Ισραὴλ в Рим. 11:26 указывает на весь народ Божий, состоящий из обращенных ко Христу как этнических иудеев, так и язычников.

Независимо от того, обозначает ли данное словосочетание всех избранных детей Божиих из числа этнических иудеев, или же весь народ Божий как из иудеев, так и из язычников, — в Рим. 9—11 полезно отметить два факта. Во-первых, Апостол не отчаивается во спасении всех своих соотечественников, но видит важность продол-

⁷⁴ Ibid., 588.

⁷⁵ См.: Pieper, *Christian Dogmatics* 3:528.

⁷⁶ См.: Martin H. Franzmann, *Romans: A Commentary* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1968), 210f. См. также: Little, *Disputed Doctrine*, 42-45.

жения церковной проповеди среди иудеев. В Послании к Римлянам Апостол дважды высказывает пылкое желание касательно спасения своих соплеменников (Рим. 9:3; 10:1). Кроме того, он рисует ясную картину грядущего обращения значительного количества этнических иудеев (Рим. 11:12, 15). К римским христианам из язычников направлено мягкое напоминание о том, что они являются лишь дикими масличными побегами, привитыми к масличному дереву Израиля как народа Божия (Рим. 11:17). Бог силен вновь привить природные ветви маслины (Рим. 11:23), отломленные (Рим. 11:17) ввиду отпадения от Христа, которое произошло в результате их ожесточения (Рим. 11:7; 11:25). Из факта ожесточения части Израиля не следует, будто Церковь не должна возвещать Евангелие всем физическим потомкам Авраама. Во-вторых, Апостол не знает никакого пути спасения своих единоплеменников помимо Ипостаси и деяния Сына Божия, Который стал и продолжает оставаться Иудеем ради всех людей.

Знамения пришествия Христова. Заключительные замечания

Следует избегать двух ошибок при рассмотрении взаимоотношения парусии и осуществлением знамений, перечисленных в Матф. 24 и в других фрагментах, равно как надлежит твердо помнить предостережения, изреченные нашим Господом и Его Апостолами.

Во-первых, мы должны проявлять осторожность по отношению к подлинно пророческому качеству новозаветного учения о знамениях пришествия нашего Господа; иначе говоря, нам следует остерегаться разбавления тайны богодухновенности, присутствующего в ущербном стремлении Пауля Альтхауза свести пророчество к «предзнаменованию» (*Weissagung*), обращенному к настоящему времени, которое надлежит отличать от любого «предсказания» (*Wahrsagung*) грядущих событий⁷⁷. Святое Писание обоих Заветов предрекает грядущие события, включая как знамения пришествия Господня, так и саму парусию.

Во-вторых, следует делать особый акцент на том факте, что знамения пришествия Христова в основном уже исполнились. Один автор, занимающийся этим вопросом, указывает, что многие знаме-

⁷⁷ *Die Letzten Dinge*, 267. Ганс Кюнig гораздо грубее, чем Альтхауз, утверждает «тот факт [!], что библейская эсхатология является прогнозом последних событий не более, чем библейская протология представляет собой отчет о событиях, произошедших в начале» (*Eternal Life?* 252).

ния, перечисленные в проповеди на Елеонской горе, в значительной мере исполнились еще в Страстную Пятницу, то есть на протяжении недели после сказанного нашим Господом⁷⁸. Ожидание Церкви следует направить на повторное славное явление Христа (Тит. 2:13), а не на исключительно человеческие предположения о перипетиях земного будущего.

В заключение необходимо сказать, что мы, будучи творениями, всегда должны понимать исполнение знамений времен в контексте учения нашего Господа и Его Апостолов о том, что парусия наступит внезапно и неожиданно во время, не установимое человеческими подсчетами (Матф. 24:45 и параллельные места; Лук. 17:24; 1 Фес. 5:2 и далее; 2 Пет. 3:10). Только Всемогущий Бог знает момент времени, в который, после присоединения последних избранных к духовному телу Его Сына, «вся Церковь» будет прославлена во Главе и членах. Следовательно, пасторской обязанностью пред лицом предстоящей парусии является призывание всех грешников (христианская плоть остается не менее греховной) к покаянию, поскольку вера живет не в предположении, а в покаянии⁷⁹.

8. Парусия и сопутствующие ей обстоятельства

Парусия

«Малые апокалипсисы» синоптических Евангелий единодушно в выражении артикула веры о грядущем видимом возвращении нашего Господа во славе: «Тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Матф. 24:30; ср.: Марк. 13:26 и Лук. 21:27). Наш Господь приложил к Себе пророчество в Дан. 7:13 сначала частным образом на Елеонской горе, а затем повторил это публично на допросе у Каиафы: «Даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (Матф. 26:64; ср. Марк. 14:62). Люди, отрицающие факт парусии, принимают участие, хоть и косвенно, в оскорблении Личности Господней и Его Слова. Исповедание Никейского Символа Веры: «И снова грядущего

⁷⁸ Adrio Koenig, *The Eclipse of Christ in Eschatology: Toward a Christ-Centered Approach* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1989), 3, 190f.

⁷⁹ Ap. IV.152.

во славе» — является подтвержденным Господом догматом и, следовательно, не подлежащим обсуждению предметом веры Церкви.

В симфонии синоптического свидетельства сообщение каждого евангелиста имеет свое собственное особое звучание. Святые Писания Матфея и Марка не делают ясного разграничения между последней скорбью, которая будет предшествовать парусии, и событиями, сопровождавшими разрушение Иерусалима в 70 году по Р. Х. (Матф. 24:21, 29; Марк. 13:19, 24), тем самым отчетливо утверждая неизбежность повторного видимого пришествия Иисуса. Первый евангелист употребил наречие, которое в большей мере ассоциируется у Марка со свидетельством о том, что парусия наступит «внезапно» или «вдруг» (ἐὐθὺς) после последней скорби (Матф. 24:29). Между тем, Св. Лука проводит более отчетливое разграничение между падением Иерусалима и последними скорбями, указывая на то, что «времена язычников» занимают промежуточный период, на протяжении которого осуществится проповедь Церкви (Лук. 21:24).

Св. Матфей является единственным евангелистом, употребившим существительное «парусия» при описании возвращения нашего Господа во славу (Матф. 24:3, 27, 37, 39). В древней Греции это слово обозначало официальный визит правителя в общину его подданных, имевших все основания опасаться этой дарованной им привилегии выплачивать высокие налоги на покрытие расходов, связанных с оказанием почестей, обычно оказываемых государю¹. В противоположность земным правителям, при Своей парусии Иисус явится как благодетель народа Господня, который радостно примет Его щедроты — как и в Своем служении Слова и Таинства, которое теперь предвосхищает парусию, наш Господь придет служить Своему народу. Славословие христиан не будет вынужденною данью, поскольку парусия придет к членам духовного Тела путем Евангелия, а не Закона: «И пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною, и соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их» (Матф. 24:31; ср. Марк. 13:27).

Приложив к Себе пророчество из Дан. 7:13, наш Господь подчеркнуто применил духовный апокалиптический язык для провозглашения Своего грядущего возвращения во славу. Уважение к апокалиптическому литературному жанру удерживает нас от неуместного буквального истолкования символов, которые употребил Иисус и священные писатели с целью донесения догматической истины о парусии. Таким образом, нам нет никакой надобности возводить в догму буквальный смысл «острого серпа», который держит в руке Сын

¹ Albrecht Oepke, «parousia, pareimi», in *TDNT* 5:860.



Человеческий (Откр. 14:14-16), пока мы признаем, что Он соберет урожай Своего народа на земле. Также мы не достигнем никакой доброй цели, если будем настаивать на том, что возвращающийся Господь и Воинства Небесные будут ехать на настоящих лошадях (Откр. 19:11, 14): этот военный символизм заключает в себе истину о триумфальном шествии Сына Божия для пленения Его врагов. Однако образ облака, на котором возвратится Господь во славе, следует понимать не просто как символ, а скорее двояко: в прямом смысле, а также в качестве свидетельства полного Божества Человека, Который явится во второй раз на землю для защиты Своих братьев и отмщения Своим врагам. При исходе из Египта (Исх. 13:21 и далее), в странствовании по пустыне (Исх. 16:10; 34:5; Чис. 11:25; 14:14) и в момент преобразования (Матф. 17:5 и параллельные места) земной феномен облака служил внешним выражением присутствия Величия Божия. Если использовать терминологию сакраментального богословия Святого Августина, облако было «знамением сакрального элемента» (*signum sacrae rei*)². Петр Ломбардский в равной мере распространяет августиновскую сакраментальную терминологию на облако возвращения Господня, которое одновременно является *signum et res contenta et significata* (знамением и предметом как присутствующим, так и означаемым)³. Провозглашенная Ангелами связь между вознесением и парусией (Деян. 1:11) обязывает нас исповедовать, что в последний день наш Господь возвратится на облаке Небесном; *signum* невозможно свести к простой фигуре речи. В то же время, способ Его повторного явления представляет собой немаловажную деталь: существенный *res* таится за *signum*. Облако, библейское знамение богоявления, свидетельствует о восседании некогда униженного Иисуса из Назарета одесную Отца. Слава Божия — не внешнее или сопутствующее святой человеческой природе Христа, но через ипостасное единение она передается Его человеческому естеству как собственная слава. Человеческая природа Иисуса, пребывающая в трансцендентальной сфере Божества, вторично явится видимым образом, чтобы явить и применить присущие Богу власть и славу, переданные ей самой.

Первоначальное описание Патмосским пророком Того, Кто «подобен Сыну Человеческому» (Откр. 1:13-16), объединяется с картиной Его возвращения «с облаками» (Откр. 1:7), доказывая, что христология в FC VIII не является плодом воображения Кирилла Александрийского в пятом веке, а также Лютера и Хемница — в шестнадцатом столетии. Англиканский комментатор Джон Свит кратко сум-

² *City of God*, 10.5; *MPL* 24.282.

³ *Sententiarum libri quattuor* 4.8.4.; *MPL* 192.857.

мирует кирилловский и собственно лютеранский христологический урожай, собранный в Откровении 1:12-20:

«Здесь присутствует истинный человек [Даниилов Сын человеческий] (см. Дан. 7:13. — *Прим. ред.*), который был мертв, а теперь жив (ст. 18); однако этот человек описывается терминами, приложимыми к славе Божией в видении Иезекииля [а именно, Иез. 1:26-28] или даже к самому Ветхому Дням (волосы — как чистая волна, Дан. 7:9)...»⁴.

Господь, восседающий теперь одесную Отца и обещающий явиться снова на облаках Небесных, есть Тот, человеческой природе Которого сообщено Божие величие. Собственно лютеранская христология имеет решающую важность для ортодоксального понимания парусии и деяний, которые наш Господь совершит в последний день. Сын человеческий, Который, будучи Первым и Последним (Откр. 1:17), отождествляется с Господом Богом Всемогущим как Альфа и Омега (Откр. 1:8), безупречно и просто приравнивается к Ветхому Дням (Откр. 1:14) и изображается как достойный получатель божественного поклонения (Откр. 1:56 и далее; 5:8-14). Парусия являет две природы Иисуса (одновременно «Слово Божие» и Облаченный в одежду, обгавленную кровью, Откр. 19:13), и в особенности — сообщение Божия величия человеческому естеству (Откр. 19:12, 15, 16). Таким образом, последняя книга Святого Писания намечает христологию Реформатора:

«Нам надлежит утверждать, что, хотя Его человеческое тело есть творение, все же, по причине того, что оно является единственным творением, столь соединенным с Богом, что составляет единую Ипостась с Божеством, оно должно пребывать превыше всех иных творений, над ними и за их пределами, и единственно под Богом. Да, такова наша вера. Мы идем за Христом, Который превыше всех творений вследствие Его человечества и Божества; посредством Его человеческого тела мы вступаем в страну, отличную от той, по которой Его тело передвигалось здесь, на земле, то есть за пределы и превыше всех творений, в чистое Божество»⁵.

⁴ *Revelation* (London: SCM Press, 1979), 69. Ср.: Franzmann, *Revelation to John*, 36 (on Rv. 1:13): «Портрет превознесенного Христа пишет красками Божества, извлеченными из Ветхого Завета». Ср. также: Little, *Book of Revelation*, 14f.

⁵ *AE* 37:229 (*Confession concerning Christ's Supper*, 1528); *WA* 26:340. 37-341.6. Восстановление Лютером христологии Кирилла имеет конкретное значение для эсхатологии, как это можно доказать посредством кратких цитат из FC SD VIII. Вследствие сообщения величия святой человеческой плоти Христа, Его деяния непременно представляют собою единые бо-

Тем, что судьба человечества в целом и каждого человека в частности определяется через непосредственную встречу с превознесенным Господом, объясняется, почему исповедание парусии представляет собой особенно интенсивное исповедание того факта, что истинное богословие христоцентрично от начала до конца. Великие христологические свидетельства Нового Завета (и не в последнюю

очеловеческие действия, из которых нельзя исключать принятую человеческую плоть: «Таким образом, во Христе присутствуют и остаются лишь всемогущество, величие, власть и слава, свойственные только Божественной природе — но все это сияет, проявляется и осуществляется в полной мере — хотя и добровольно — в принятой [Христом на Себя] и превознесенной человеческой природе Христа, с ней и через нее» (VIII.66; Tappert, 604. Книга Согласия. С. 754). «Ибо для оживления [воскресения], для обретения всей премудрости и всякой власти на небе и на земле, для держания всего в Своих руках, для того чтобы иметь все в подчинении у Своих ног, для очищения от греха и т.д. — для всего этого нужны не сотворенные дары, но безграничные Божественные свойства. И все же, согласно тому, что провозглашено в Писаниях, все это было дано и сообщено человеку Христу» (VIII.55; Tappert, 601. Книга Согласия. С. 751). Эсхатологический плод лютеранской христологии недвусмысленно сформулирован в VIII.58: «Писания ясно свидетельствуют (Иоан.5:21 и далее, 6:39 и далее), что власть оживлять [воскрешать] и вершить суд была дана Христу по той причине, что Он есть Сын Человеческий и имеет Плоть и Кровь» (Tappert, 602. Книга Согласия. С. 752). Сообщение божественного величия принятой Христом человеческой плоти является наиболее практической истиной, поскольку оно есть основа реальной непрерывной связи нашего Господа как с Его духовным Телом в целом, так и с каждым из его членов в частности. На противоположном полюсе, разнящемся от кирилловской/собственно лютеранской христологии, мы находим следующее утверждение, объясняющее изречение «Иисус сегодня жив», вышедшее из-под пера Г. В. Х. Лэмпи, в унитарном мышлении которого уселись на насесте несторианские куры: «Фактически, трудно представить себе, как человек, известный только по записям первого века, может реально общаться с нами сегодня, даже если он каким-то образом и присутствует в наших чувствах; либо такой человек должен оставаться неизменным, и в этом случае быть узнаваемым, но принадлежащим к некоему миру, настолько отдаленному от нашего собственного, что он превратился бы в чужеземца, либо же он должен измениться с течением времени и уже не быть узнаваемым. Говорящие о встрече и разговоре с Иисусом, вряд ли объяснят различие между этим опытом и их встречей с Богом или со встречей Бога с ними. Фактически, я полагаю, что на самом деле они имеют в виду последнее. Они познают, который был в Иисусе, Бога, Которого, следовательно, можно познать через обращение к опыту откровения, записанному в Новом Завете, и Который служит предметом размышления для всей последующей христианской традиции» (*God as Spirit* [Oxford: Clarendon Press, 1977], 2f.).

очередь Кол. 2:9) исключают отклонение некоторых хорошо известных формулировок Реформатора как всего лишь горячую риторику: «вне Христа нет Бога»⁶, «вне Христа просто нет Бога или Божества вообще»⁷, «отдельно от этого Человека Бога не существует»⁸. Новый Завет запрещает любую связь со смутным несфокусированным теизмом Цвингли. Лютер понял, что спасительная воля Божия по отношению к этому миру осуществилась во Христе, и только в Нем, а потому было бы невыносимо при конце мира обойти стороной Того, Которым этот мир был сотворен и искуплен:

«Точно так же я говорю о правой руке Божией: хотя она присутствует повсюду, чего мы не можем отрицать, и все же по причине того, что ее, как об этом было сказано, также нигде нет, ты действительно нигде не можешь ухватиться за нее, если только она не прикоснется к тебе сама ради твоего же блага и не призвет тебя в определенное место. И все же правая рука Божия делает это, вселяясь в человеческую плоть Христа и живя там. Там ты ее найдешь наверняка, в противном случае ты будешь метаться в разные стороны по всему сотворенному миру, будешь искать на ощупь то здесь, то там, но никогда не найдешь ее, хотя, на самом деле, она здесь; потому ее нет для тебя»⁹.

Исключительно через Вочеловечившегося Господа и Его деяние, сообщаемое в средствах благодати, падшее человечество благодатно принято в потоки Божией жизни, в реки любви, которые текут взад и вперед в вечности между Божиими Ипостасями¹⁰. Не является

⁶ AE 37:56 (*That These Words of Christ, «This Is My Body», Still Stand Firm*, 1527 [подтверждающие тексты: Кол. 2:9 и Иоан. 14:9сл.]); WA 23:131.20.

⁷ AE 37:61 (подтверждающие тексты приведены выше в № 6); WA 23:139.28-29.

⁸ AE 37:218 (*Confession concerning Christ's Supper*, 1528); WA 26:332.19-20.

⁹ AE 37:68f. (*That These Words of Christ, «This Is My Body», Still Stand Firm*, 1527); WA 23:151.17-24.

¹⁰ Хотя Август Вилмар явно не выражает решающего различия между Божией сущностью и существующими при этом взаимоотношениями, его яркое сочинение предлагает величественное провозглашение безвозмездного Божия дара, то есть нашего призвания и возможности быть Его сыновьями и дочерьми в Его Сыне: «...та же самая сила живого Бога побуждает потоки Его откровения вздыматься из скрытого источника Его сущности, Его вечного могущества и Божества среди человеческих племен, дабы они не только черпали из этих источников и купались в этих водах, продолжая между тем принадлежать иному элементу, но безоговорочно устремлялись и всем своим

ли тайна Блаженной Троицы исчерпывающим объяснением изречения Иоанна: «Бог есть любовь» (1 Иоан. 4:16)? Любовь Отца включает в себя равного Ему Сына в неописуемом деянии Его предвечного рождения; эта любовь влита в святое человеческое естество Сына в недре ипостасного единства; эта любовь, уже обетованная и сообщенная христианству через средства благодати, во время парусии Христа будет излита во всей своей полноте на тех, которые стали членами Его Тела. Славословие воинствующей и торжествующей Церкви возникает, в немалой степени, от познания того, что при сотворении и искуплении человечества Всемогуший Бог действовал не по принуждению. Сотворение и искупление проистекают из свободного решения Блаженной Троицы разделить любовь, которою обладают Божии Ипостаси, с творениями, созданными и восстановленными по Его образу. Множество спасенных ничего не привносит в Божию радость, которая уже является совершенной в любви Божиих Ипостасей друг ко другу. И напротив, любовь Святой Троицы, излившейся в вочеловечивании Вечного Сына, дополняет все и составляет все отличие призванных, оправданных и прославленных. Чудный дар Божий в закланном и оправданном Агнце влечет за собой славословие торжествующей Церкви (Откр. 4 и 5; 6:9-12; 11:16-18; 15:2-4; 19:1-8), предвкушение которой даровано в Евхаристии Церкви воинствующей.

Предпочтение христоцентрического пути через исповедание и ожидание парусии побуждает нас всегда помнить о том, что последние события строго подчинены Последнему и не существуют сами по себе, отдельно от Него. Завершение Евангелия в небесной жизни блаженных является полной реализацией их единства с Вочеловечившимся Господом, окончательным осуществлением их крещального облечения во Христа (см. Гал. 3:27. — *Прим. ред.*). Прославление святых, воссоздание и обновление ветхого творения — суть результаты излияния славы Богочеловека в верных и в то, что им принадлежит.

Один евангелический писатель уместно констатирует, что

существом жили в этих источниках и потоках Божией жизни, подобно тому, как рыба проводит всю свою жизнь и все свое существование без остатка в сотворенной воде... В этом процессе нам не остается делать ничего более благотворного, нежели всем своим существом окунаться в эти потоки Божией жизни, наслаждаться ими, измерять их глубину и ширину настолько, насколько это в наших силах, а также остерегаться и оберегать себя и других от опасности быть вырванными из этих потоков жизни, которые являются условием нашего существования, и следовательно, от опасности погибнуть от жажды на сухом песке» (A.F.C. Vilmar, *Die Theologie der Thaten wider die Theologie der Rhetorik* [Marburg: Elwert'sche Universitätsbuchhandlung, 1856], 12).

«второе пришествие не добавит ничего к уже в принципе осуществленному первым пришествием»¹¹. Творение уже пришло к полному завершению в Вочеловечившемся Господе. В равной мере мы не можем описывать парусию как грядущее присутствие Христа, которое служило бы контрастом любому мнимому теперешнему Его реальному отсутствию. Вторая часть третьего куплета гимна Дж. М. Нила на День поста и молитвы «Христос вознесся» содержит чудовищную ошибку: «И все ж святая Церковь здесь, / Хотя ее Господь ушел»¹². Наш Господь пребывает со Своею Церковью во всей полноте, хотя и скрытно, в Своих средствах благодати. Несовершенство общения, присущее нашему ожиданию парусии, отчасти объясняется продолжающейся сокрытостью того, что в принципе является полным Господним присутствием посреди нас, а также, в основном, барьером, который наш грех создает этому присутствию. Апостольское (литургическое?) восклицание «Маран-афа!» [«Гряди, наш Господь!»] (1 Кор. 16:22) пленяет Церковь в ее положении между «уже» и «еще нет»¹³. Пристрастие священных писателей к слову ἀποκάλυψις и его производным в качестве синонимов парусии указывает на то, что «еще нет» предполагает «уже» таким образом, что возвращение нашего Господа во славе состоит не в Его прыжке из состояния отсутствия в состояние присутствия, но в полном раскрытии и обнаружении того, что уже присутствует во всей полноте (Лук. 17:30; 1 Кор. 1:7; 2 Фес. 1:7; 1 Пет. 1:7)¹⁴.

Язык наших церковных Вероисповеданий может заходить настолько же далеко при описании парусии, насколько это делает Святое Писание, и все же мы благоговейно осознаем, что само событие будет значительно превосходить словесных объявлений о нем. Парусия произойдет внезапно (Матф. 24:27, 36, 44, 50; 25:13; Марк. 13:32сл., 36; Лук. 21:34; 1 Фес. 5:2сл.; 2 Пет. 3:10). Это будет явление нашего Господа в состоянии превознесения, при котором слава Его Божества более не будет сокрыта в принятой человеческой природе, но просияет

¹¹ Bruce Milne, *What the Bible Teaches about the End of the World* (Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 1979), 25.

¹² *The English Hymnal* (London: Oxford University Press, 1962), #166.

¹³ «Трубный глас Слова уже призывает нас, и все же ему еще предстоит зазвучать. Каждая Евхаристия есть парусия, Господне пришествие, и все же в более истинном смысле Евхаристия представляет собою напряженное сильное желание того, чтобы Он явил Свою сокрытую Славу» (Ratzinger, *Eschatology*, 203).

¹⁴ См.: Albrecht Oepke, «ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις», in *TDNT* 3:563-592, esp. 583: «В момент παρουσία превознесенный Христос, Который еще сокрыт в Боге, будет явлен во славе, и верующие вместе с Ним».

через Его человеческий лик (Матф. 24:30 и параллельные места; Матф. 25:31; 1 Иоан. 3:2). Кроме того, парусия будет одинаково видима всем живущим в то время на земле (Матф. 24:30; Марк. 13:26; Лук. 21:27; Откр. 1:7). ФС Дет. изл. VIII принимает исповедание Лютера о том, что в последний день Христос употребит локальный, ограниченный способ присутствия, которым Он явил Себя во время Своей земной жизни. Эта позиция подсказана Деян. 1:11, а любые страхи относительно того, что локальный способ присутствия при втором славном явлении Иисуса может воспрепятствовать Его одновременному лицезрению во всех частях мира, следует успокаивать свидетельством Реформатора о том, что «Божие могущество способно сделать так, чтобы тело пребывало во многих местах одновременно, — даже материальным и ограниченным образом»¹⁵.

Подробное развитие окончательных последствий парусии в отношении святых и погибших будет рассмотрено в заключительных главах, посвященных аду и Небесам. Наша теперешняя цель состоит в том, чтобы показать связь парусии с телесным воскресением всех мертвых (Иоан. 5:28сл.; 1 Фес. 4:16), последним судом (Матф. 25:31) и концом этого мира (2 Пет. 3:10).

Телесное воскресение мертвых

Адольф Хёнеке указывает, что в Новом Завете сказано о воскресении христиан как буквально, так и образно. Метафорическое употребление слова «воскресение» следует различать в том случае, когда крещальное обращение образно изображено в таких фрагментах, как Ефес. 5:14, Кол. 2:12 и 3:1. Кроме того, метонимия (фигура речи, в которой причина выступает следствием) явно присутствует в Иоан. 11:25, где Иисус называет Себя воскресением¹⁶. Для сравнения приведем следующее: «Под воскресением в прямом смысле слова Писание понимает оживление тела, предварительно отделенного от души через смерть»¹⁷. Хотя Св. Павел понимает Таинство Крещения как христианское единение со Христом в Его смерти и воскресении, все же Апостол тщательно ограничивает современное участие верующего в воскресении его Господа освященною жизнью оправданного человека (Рим. 6:4в; ср. Кол. 3:1 и далее). Перенос воскресения христиан на прошедшее время и, следовательно, сведение воскресения не более

¹⁵ AE 37:224; WA 26:336.32-34.

¹⁶ Hoenecke, *Evangelisch-Lutherische Dogmatik* 4:240.

¹⁷ Ibid.

чем к обновленной жизни крещенных, сурово осуждается Св. Павлом (2 Тим. 2:17 и далее)¹⁸. Полное участие христианина в Воскресении его Господа, гарантом которого служит Святое Крещение, остается предметом упования, грядущим событием, которому предстоит осуществиться только в момент парусии, в последний день (Рим. 6:5, 8; Кол. 3:4). Между тем как телесные чудеса Вочеловечившегося Господа служат прообразами грядущего воскресения (ср. употребление слова *ἐγείρειν* в связи с исцелением тещи Петра, Марк. 1:31), эти временные деяния милости Божией можно лишь отдаленно сравнить с великим эсхатологическим событием, частичное и предварительное знакомство с которым они предлагают.

Воскресение умерших святых представлено как первый результат парусии в 1 Фес. 4:16, в стихе, контекст которого сфокусирован исключительно на исполнении Евангелия, согласно которому «мы всегда с Господом будем» (1 Фес. 4:17). Утверждение Св. Павла о том, что «мертвые во Христе воскреснут прежде» (1 Фес. 4:16), означает здесь сопоставление умерших святых не с мертвыми погибшими, а с верующими, которые будут жить на земле в то время. Следовательно, в данном фрагменте Послания к Фессалоникийцам не возникает никакого противоречия с изречением нашего Господа, записанным Св. Иоанном, — что в результате воскресения, которое будет осуществлено Его голосом, «все, находящиеся в гробах», изыдут во спасение и на погибель соответственно (Иоан. 5:28 и далее). На основании этого фрагмента из Иоанна мы видим, что призвание мертвых из их гробов, будучи деянием Бога (Рим. 4:17), то есть всех трех Ипостасей Божиих, особо принадлежит Слову Богочеловека. Основанная

¹⁸ Особенно грубая форма заблуждения Именей и Филита обнажается в книге James B. Nelson, *Embodiment*, где сводится «чудо телесного воскресения» к чему-то, что «происходит посредством человеческих жестов, человеческих слов, человеческих прикосновений и ласк, человеческой близости» (*Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology* [Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1978], 72). Нельсон, пишущий о «воскресении тела в самопринятии» (84), опошляет эсхатологическое деяние всемогущества Божия, приводя его в соответствие с господствующей здесь и сейчас мирской идеологией: «Таким образом, вне дуалистических отчуждений мы испытываем благодатное воскресение самоосознания тела. Я действительно являюсь *одной* личностью. Тело и разум — едины. Мое тело — это я, так же как и мой разум — это я. Вне плена жестких ролей, обусловленных полом, я свободен, чтобы быть *личностью*. И в таком воскресении я обнаруживаю близкую связь с другим и этим миром» (79). Присущий Нельсону подход, направленный на сведение к нулю воскресения тела, в менее грубой форме принят также в книге: Harry A. Williams, *True Ressurrection* (London: Mitchell Beazley, 1972).

на Библии христология Кирилла и собственно лютеран представляет собой достоверное исповедание Господа, Чье одно деяние телесного воскресения мертвых будет совершено в единстве Его двух природ и, следовательно, не только посредством божественной природы, но, как написано в FC VIII, посредством Его божественного действия «в принятой [Христом на Себя] и превознесенной человеческой природе Христа, с ней и через нее».¹⁹ У Иоанна учение Иисуса о воскресении мертвых составляет одно целое с провозглашенным в Ветхом Завете (Иов. 19:25 и далее; Ис. 26:19; Дан. 12:2; см. также Иез. 37:1-14) и с единодушным свидетельством всего остального Нового Завета. Христос недвусмысленно принимает сторону веровавших в воскресение фарисеев против саддукеев, отвергавших воскресение (Матф. 22:23-33 и параллельные места), что, в свою очередь, делает и Св. Павел (Деян. 23:6).

Поскольку телесное воскресение мертвых является тайной, которую Священное Писание сравнивает с сотворением мира из ничего и оправданием безбожников (Рим. 4), оно может быть описано через его последствия, но в то же время остается неопишуемым в себе самом. Подобно тому, как тайны вочеловечивания и воскресения нашего Господа имели место вне сферы видимости творения, сокрытые во чреве Марии и в гробнице соответственно, таким же образом воскресение мертвых будет величайшим чудом Божиим, способ совершения которого превзойдет всякое человеческое воображение. И хотя действие божественного Логоса при воскресении в последний день будет столь же таинственным, как и деяние того же Слова во дни сотворения, Церковь должна следовать за Святым Писанием, ясно исповедуя, что все мертвые будут воскрешены телесно, а также что между воскрешенными телами, с которыми будут воссоединены души умерших, и телами, в которых они жили и умерли на земле, будет существовать неопределимая, но все же реальная неразрывность. Диалектика идентичности и неидентичности смертного тела с воскресшим изложена Св. Павлом в его великой главе о воскресении, где отношение воскресшего тела к смертному сравнивается с отношением спелого урожая к зерну (неидентичность; 1 Кор. 15:37), тогда как тленность и нетленность, бесчестье и слава, немощность и сила приписываются одному и тому же субъекту (идентичность; 1 Кор. 15:42-43; 53-54).

Провозглашение телесного воскресения мертвых обычно насмешливо отвергается не только откровенными атеистами, но даже людьми, которые без затруднений допускают бессмертие души (Деян. 17:32). Понимающие грядущую жизнь просто как блаженство с Богом

¹⁹ FC SD VIII.66; Tappert, 604. (Книга Согласия. С. 754.)

отделенной от тела души, допускают ряд априорных антропологических утверждений, противоречащих Святому Писанию. При своем сотворении наши прародители были созданы в единстве души и тела, и катастрофическое разъединение этих составных элементов человека представляет собой не прогресс или движение по восходящей, а ужасающее действие гнева Божия, который является последствием греха. Принятая Вочеловечившимся Господом «плоть» включает в себя не только мыслящую душу, но также Тело, и в этом Теле, пострадавшем за нас, наш Господь также воскрес и вознесся ради нас. Вследствие того, что Божие спасение полностью присутствует в вечно воплощенном Иисусе, в обретаемом человеком спасении в этой и грядущей жизни надлежит участвовать и телу. Отрицание воскресения тела идет рука об руку с христологическим заблуждением, поскольку наш Господь есть «первенец из умерших» (1 Кор. 15:20). В догматике обыкновенно представляется воскресение Иисуса с одной стороны, а воскресение остальных мертвых — с другой, под отдельными заголовками, но в Святом Писании воскресение рассматривается как одно событие, происходящее в два этапа, второй из которых произойдет в момент парусии: «Каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его [ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ]» (1 Кор. 15:23). В 1 Кор. 15:22б воскресение представлено в целом, а не по частям, то есть как Божие деяние, которое воскресит членов духовного Тела через присоединение к воскресению их Главы. Вместе со Св. Павлом христологическая аналогия указывает на последствия Святого Крещения (1 Кор. 6:11) и формулирует принцип: «Тело... для Господа, и Господь для тела» (1 Кор. 6:13). Эта истина находит выражение в следующем тезисе: «Тела ваши суть члены Христовы» (1 Кор. 6:15). Следовательно, Апостолы отнюдь не считали тело убогой темницей благородной души, но скорее «храмом живущего в вас Святого Духа» (1 Кор. 6:19). Поскольку дело обстоит именно так, нет ничего своевольного в провозглашении того, что за телесным прославлением, дарованным нашему Господу, последует, в свою очередь, телесное прославление христиан: «Бог воскресил Господа, воскресит и нас силою Своею» (1 Кор. 6:14). Немошным христианам, качающим своими головами при мысли о загадочном телесном воскресении мертвых, препятствует, вероятнее всего, неверное понимание сотворения человека, вочеловечивания Бога и Тайнства Алтаря. Так пусть же Церковь внимлет свидетельству Реформатора о том, что Святое Причастие увенчивается телесным воскресением мертвых:

«Итак, когда мы телесно и духовно вкушаем Плоть Христову, эта пища столь могущественна, что превращает нас в саму себя и из

плотских, грешных и смертных существ творит духовных, святых и живых людей. Таковыми мы уже являемся, хотя и сокрытым образом в вере и уповании. Этот факт еще не явлен, однако мы ощутим его в последний день»²⁰.

Последний суд

Заключительное утверждение Второго артикула Апостольского символа веры о том, что наш Господь вновь «придет судить живых и мертвых», ясно формулируется на всех уровнях свидетельства Нового Завета, подтверждающего связь между парусией и судом. Еще Св. Иоанн Креститель провозглашал суд как часть деяния Христова через образ отделения Им пшеницы от соломы (Матф. 3:12; Лук. 3:17). Это пророчество родственника Господня было принято Самим нашим Господом в Его притче о пшенице и плевелах (Матф. 13:30) и ее истолковании (Матф. 13:41). То, что Иисус столь ясно изложил во вступительных словах притчи об овцах и козлах (Матф. 25:31), перешло в апостольскую проповедь (Деян. 10:42; 17:31; Рим. 2:5 и далее, 16; 1 Кор. 4:5; Иак. 5:9; Откр. 14:14-20; 19:11-21; 20:11-15). И все же эта неотъемлемая часть правила веры на практике отрицается богословами, которые отрицают авторитет Писания, в то же время формально оставаясь христианами. Так, Ганс Кюнг презрительно замечает: «Картина великого публичного собрания на суд всего человечества, миллиардов и миллиардов людей, представляется не более чем картиной»²¹. Заблуждение Кюнга связано не столько с обнаружением фигуральности языка Писания применительно к последнему суду, сколько с отметанием в сторону образного выражения как «просто» метафоры. Восседет Сын Человеческий на реальном престоле или нет (Матф. 25:31) — это не столь важно, но дело заключается именно в том, что истина касательно судьбы всех людей станет известна при встрече всего человечества с Самим Иисусом при Его парусии.

Хёнеке особенно преуспел в пролитии света на гармонию, существующую между частичным судом, определяющим судьбу каждого человека в момент смерти (Евр. 9:27), и всеобщим судом в последний день. Отошедшие души не пребывают в состоянии неуверен-

²⁰ AE 37:101; WA 23:205.20-25. См. также: AE 37:87, 93, 100, 118, 119, 124f., 129f., 132, 134; WA 23:181.7-15; 191.10-28; 205.9-20; 233.21-35; 235.9-21; 243.24-245.2; 251.20-25.

²¹ *On Being a Christian*, trans. Edward Quinn (Glasgow: Collins, 1974),

ности относительно приговора Судии между временной смертью и телесным воскресением, но испытывают небесное блаженство или адские страдания с момента отделения души от тела. Последний суд публично провозгласит истину о каждом человеке, которая была определена в момент его смерти:

«Нам следует делать различие между личным судом, который происходит в отношении каждого индивидуума в предсмертной агонии (*in agone mortis*), и всеобщим судом в последний день. Первый — сокровенный, второй — публичный. Мы должны отличать суд как таковой от явления суда. Последний суд не устроен таким образом, что в тот момент люди будут судимы в первый раз, но скорее (Иоан. 3:18) в последний день будет явлен (*publice manifestatur*: Матф. 25:32) суд, который имел место в момент смерти. Кроме того, будет публично возвещена справедливость суда, отсюда универсальность публичного суда»²².

В Святом Писании подчеркнут тот факт, что вершителем последнего суда выступает не просто Блаженная Троица или даже Вторая Ипостась как λόγος ἁσάρκος (т.е., до воплощения), но именно Вочеловечившийся Сын (Иоан. 5:27; см. также: Деян. 17:31; 10:42; Рим. 2:16; 1 Кор. 4:5; 2 Кор. 5:10). Писание запечатлевает правоту Кирилла в отношении Нестория и Лютера в отношении Цвингли. В Иоан. 5:27 нет никакого намека на ἀλλοέωσις Цвингли («изменение», «подмена», т.е., теория Цвингли о том, что приписывание божественных качеств человеческой природе Христа, встречающееся в Библии — просто почтительный оборот речи, не более. — *Прим. теол. ред.*), поскольку здесь невозможно превратить христологический титул «Сын Человеческий» в фигуру речи, которая обозначала бы Божию природу Господа. Суд передан Иисусу, *потому что* (ὅτι) Он есть Сын Человеческий. Сообщение всеведения святому человеческому естеству нашего Господа означает, что присущим Судии непогрешимым знанием всех людей и обстоятельств (1 Кор. 4:5) обладает единый Христос сообразно двум Своим природам²³.

Уместность исполнения Вочеловечившимся Господом судебного служения, в котором Отец и Святой Дух самым тесным образом с Ним объединены, очевидна тогда, когда мы помним, что критерием, определяющим судьбу каждого человека, является принятие или от-

²² Hoenecke, *Evangelisch-Lutherische Dogmatik* 4:239.

²³ Метя в реформатское исповедание, направленное против Формулы согласия, Хёнеке указывает на то, что, в понимании реформатов, «человеческая природа Христа действует, так сказать, только как глашатай [*Ausrufer*] суда, произведенного Божеством» (*ibid.*, 259).

вержение им Ипостаси и деяний Иисуса Христа. Хотя суд основан на реакции человека на Слово Божие (Лук. 11:28: «блаженны слышащие Слово Божие и соблюдающие его»), его исход полностью зависит от того, основана эта реакция на Законе или на Евангелии.

Люди, ставшие членами Тела Христова, избегают суда, основанного на Законе, поскольку они освобождены от всеобщего осуждения Закона своею верою в заместительное искупление Кровию Христа (Иоан. 5:24; Рим. 8:1, 31-34). Исповеданные и прощенные злодеяния верующих не учитываются в их суде, ибо они уже задолго до этого канули в бездну Божия прощения (Пс. 102:12). Спасение определяется не степенью присущей верующему праведности, которой он достиг в ходе своей борьбы за освящение жизни, а его связью со внешней Христовой праведностью, обретаемой верою. Но не так, чтобы вера, полагающаяся на Христа, могла хоть мгновение существовать вне источника всяческих добрых дел (Матф. 25:35 и далее; Иак. 2:18-26), даже если эти добрые дела состоят не более чем в терпеливом принятии заслуженного наказания, как это было в случае с кающимся разбойником. Христианин, будучи христианином, не страшится частного суда, которому он подвергнется в момент смерти, и о котором будет публично возведено в последний день. Хотя число добрых дел, совершенных по благодати, определит степень славы, присужденной каждому члену духовного Тела, личность христианина не подвергнется никакой опасности на суде, поскольку отпущение грехов, которое Отец провозгласил этому миру при воскресении Иисуса, действительно обретоно им через средства благодати²⁴.

Люди же, не являющиеся членами Тела Христова, подвергаются суду в соответствии с Законом, делами которого не оправдается ни один человек (Пс. 142:2; Рим. 3:20). Причина, по которой неверующие будут судимы согласно Закону, заключается в том, что их неверие делает Евангелие недействительным в отношении к ним. Провозглашение прощения верующим обвиняет тех людей, которые сознательно отвергают его (Иоан. 12:48). Свет, который прольет Христос на сокрытую истину, касающуюся каждого человека (1 Кор. 4:5), открывает трагедию осуждения неверующего (Иоан. 3:18), так как «гнев Божий пребывает на нем» (Иоан. 3:36). Ясные слова нашего Господа не допускают никаких сомнений относительно участи тех людей, которые в этой жизни слышат Евангелие и отвергают предложенную через него Божию милость во Христе: «Кто отречется от Меня пред

²⁴ См.: Tom G.A. Hardt, «Justification and Easter: Study in Subjective and Objective Justification in Lutheran Theology», in Marquart, Stephenson, and Teigen, *A Lively Legacy*, 52-78, esp. 61-67.

людьми, отрекусь от того и Я пред Отцом Моим Небесным» (Матф. 10:33; см. также: Марк. 8:38; Лук. 9:26; 2 Тим. 2:12)²⁵.

²⁵ Не только во дни Реформации и в настоящее время, но еще в эпоху Отцов задавались вопросы относительно участи не слышавших Евангелие миллионов людей, живших до Христа или на территориях, до которых Евангелие не достигало в течение многих столетий после Его пришествия. Иустин Мученик полагал, что в Иоанновом прологе он нашел концепцию стойков λόγος σπερματικός, и на ее основании поспешил объявить Платона и Сократа «христианами до Христа», которые наверняка примут участие в вечной жизни. Наше понимание данного вопроса ограничится обзором соответствующих утверждений Лютера, которые определяют границы, за пределы которых благоговейное размышление не может выходить.

Начнем с серьезной обеспокоенности Реформатора относительно присущего Цвингли беспорядочного сваливания в кучу различных библейских святых с «Гераклом, Тесеем, Сократом, Аристидом, Антигоном, Нумой, Камиллием, Катом и Сципионом» (*AE* 38:290 [*Brief Confession concerning the Holy Sacrament*, 1544]; *WA* 54:143.23-24) при перечислении небесных жителей в угоду королю Франции Франциску I, которому он посвятил свое *Изложение веры*. Возражения Реформатора против того, что Цвингли беспечно допускал необращенных язычников к вечному блаженству, основаны на его убежденности в абсолютной и неизбежной необходимости Христа и Его средств благодати: «Пусть кто-либо из вас, желающих быть христианами, скажет мне, какая может быть нужда в Крещении, Причастии, Христе, Евангелии или пророках и Святом Писании, если такие безбожные язычники как Сократ, Аристид и этот жестокий Нума, который первым стал подстрекать ко всякого рода идолопоклонничеству в Риме посредством дьявольского откровения, как пишет Св. Августин в *Граде Божьем*, а также Сципион-эпикурец, спасены и освящены наряду с патриархами, пророками и Апостолами на Небесах, несмотря на то, что они ничего не знали о Боге, Писании, Евангелии, Христе, Крещении, Причастии или христианской вере» (*AE* 38:290f.; *WA* 54:143.27-144.2).

Однако в других случаях Лютер мог выражать следующее пожелание: «Я надеюсь, что Бог простит таким людям как Цицерон их грехи» («Ich hoff, Got wirdt Ciceronem et tales homines auch remissionem peccatorum helfen», *WATr* 3:698.14-15 [no. 3904]). В этой связи следует высказать три важных замечания, третьи из них — собственными словами Реформатора. Во-первых, если какому-либо язычнику, не знающему Евангелия, и надлежит спастись, то это совершится только через совершенное Богом помимо средств благодати единение со Христом и Его заслугой. Во-вторых, между лютеровским осмотрительным выражением надежды по поводу его любимого Цицерона и цвинглианским дерзким хвастовством и нечестивой торговлей святыми вещами лежит огромная пропасть. В-третьих, даже если такие тексты как Рим. 2:15, 3:25б и Деян. 17:30 фактически позволяют лелеять надежду относительно неевангелизованных язычников, мы со своей стороны остаемся полностью привязанными к откровению Евангелия как нашему единственному источнику надежды. Реформатор намеренно воздержался от возведения в догму того,

Конец этого мира

Малые апокалипсисы синоптических Евангелий указывают на то, что парусия будет связана с разрушением небесных тел (Матф. 24:29 и параллельные места). Переходность существующего порядка вещей и, следовательно, неизбежный конец этого мира, каким мы его знаем, со всей ясностью предрек Иисус, заверяющий нас: «Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Матф. 24:35 и параллельные места). Непокосимое учение Господне о том, что этот мир, каким мы его знаем, «прейdet» (παρέρχομαι), подготавливает почву для потрясающего языка, имеющего место во 2 Пет. 3:10-12, где нам предложено наиболее подробное и ясное библейское повествование о конце мира. Здесь Св. Петр выходит за пределы малых апокалипсисов синоптических Евангелий, утверждая преходящий характер существующего мирового порядка в контексте исполнения обетования о сотворении новых небес и новой земли, дарованного в Ис. 65:17 и 66:22: «Впрочем мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Пет. 3:13).

Даже наиболее хитрое применение разночтений текста бес- сильно переубедить читателя этого фрагмента в том, что Апостол рас-

что для него было осторожным предположением, как это было дерзостно сделано в Догматической конституции римско-католической церкви, *Lumen Gentium*, на Втором Ватиканском Соборе. См.: *Lumen Gentium* #16, found in Austin Flannery, gen. ed., *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, rev. ed. (Northport, NY: Costello Publishing Company, 1988), 367f. В Застольных беседах Лютер зашел настолько далеко, насколько это возможно без немедленного впадения в ересь замены Евангелия на проповедь спасения через соблюдение естественного закона: «Цицерон, мудрый и прилежный муж, многое выстрадал и совершил. Я надеюсь, что наш Господь Бог может быть милостивым к нему и ему подобным. В то же время, не наше дело утверждать это как нечто несомненное или формулировать определения и заключения по этому поводу. Скорее следует держаться открытого нам в Слове: всякий верующий и крещенный будет спасен! Не наше дело также знать что-либо о том, когда и как Бог мог бы сделать исключения из Своего правила и отличить других язычников и иные народы. Ибо новое небо и новая земля будут намного шире и просторней, чем сейчас. Бог может одарить каждого сообразно Своей благой воле» (*WATr* 2:457.20-27 [no. 2421b]). См. также: *WATr* 4:14.6-9 (no. 3925), наряду с: Hermann Sasse, «Heil ausserhalb der Kirche. In piam memoriam Augustin Kardinal Bea», in *In Statu Confessionis* 2:322.

смаатривает сотворение новых небес и новой земли в связи с предварительным уничтожением того, что было прежде. Беспольный элемент тенденциозного подбора аргументов присутствует в любом притязании на то, что στοιχεῖα («стихии»), которым надлежит «сгореть», совсем не обязательно являются материальными элементами, из которых состоит этот мир, но скорее представляют собой сверхъестественных духов. Параллель между στοιχεῖα и οὐρανοί («небеса») во 2 Пет. 3:10 и 12 создают ясное ощущение, что священный писатель имеет в виду вещество этого мира, а не всех духов, пребывающих на Небесах. Кроме того, можно извлечь лишь небольшую выгоду из напоминания о том, что рукописная традиция не определяет, «сгорят» (φύσεται) или просто «обнажатся» (εὐρεθήσεται) «земля и все дела на ней» (2 Пет. 3:10), ибо в соседних предложениях с исключительной ясностью говорится о том, что элементы сгорят и разрушатся. Доминирующей картиной во 2 Пет. 3:10-12 является уничтожение существующего порядка, а суровость апостольского языка преследует предваряющую цель: «Если так все это разрушится, то какими должно быть в святой жизни и благочестии вам...» (2 Пет. 3:11).

Также нельзя достигнуть никакой благой цели, сталкивая 2 Пет. 3:10 с некоторыми другими фрагментами Нового Завета, дабы тем самым найти альтернативу уничтожению и изменению как модели для нашего понимания отношения между ветхим и новым творением. Вместо того, чтобы, сохраняя систематическую аккуратность, устанавливать различия между эмфазами, присутствующими в Новом Завете, догматикам лучше принять как 2 Пет. 3:10, так и другие относящиеся к делу тексты в их полной силе, без какой бы то ни было попытки ослабить противоречия ради постижения тайны. Здесь будет рассмотрен тот факт, что прекращение старого порядка и появление нового повлекут за собой как уничтожение, так и изменение ветхого творения. Соотношение непрерывности и прерывания того, что было прежде, ведомо исключительно Богу.

Рим. 8:21 и близлежащие стихи, без сомнения, создают другое впечатление, отличное от 2 Пет. 3:10-12, и в этой связи следует отметить, что в то время как Св. Петр делает акцент на суровости суда Божия, Св. Павел подчеркивает надежность христианского упования и исполнение того, что уже дано. Фигуральную речь Апостола касательно твари, с надеждой ожидающей «откровения» (ἀποκάλυψιν) сынов Божиих (Рим. 8:19), можно понять только в связи с «явлением» Самого нашего Господа при Его парусии (см. 1 Кор. 1:7). Отсюда следует, что явление славы Христа и членов Его Тела в последний день находится в причинной связи с творением, освобождаемым от рабства через обретение славной свободы детей Божиих (Рим. 8:21). В Рим.

8:21 невозможно увидеть уничтожение существующего порядка, который бы наводил на размышление о превращении ветхого творения в новое.

Вопрос о том, будет ли конец этого мира связан с уничтожением или изменением, не звучит в Матф. 19:28, где наш Господь говорит о новом мире с точки зрения «нового рождения» или «возрождения» (παλιγγενεσία). Образ «восстановления» (ἀποκατάστασις), употребляемый Св. Петром в Деян. 3:21, вероятно, может говорить в пользу понимания конца этого мира в смысле изменения. Такая концепция совместима также с новозаветной лексикой связанной с телесным воскресением мертвых. Если истины касательно конца человека-микрокосма также приложимы к миру-макрокосму, то на Филип. 3:21 и 1 Кор. 15:52 можно указать в подтверждение предположения, что существует нечто, позволяющее рассуждать относительно понимания нового сотворения, по крайней мере, отчасти происходящего через изменение ветхого творения. Существенно то, что божественное слово, изреченное с престола в Откр. 21:5, говорит не о воссоздании всего мира *ex nihilo*, а о его сотворении новым (ἰδοὺ καὶ τὸ πᾶντα). Пророк с Патмоса, очевидно, различал некую неразрывность нового творения с ветхим в своем пророчестве о земных царях, приносящих свою славу в святой город (Откр. 21:24). Мотив неразрывности с тем, что было прежде, в равной мере невозможно исключить из Откр. 14:13 и 19:8, в которых сказано о том, каким образом дела святых идут вслед за ними в грядущий мир. Исповедание и жизнь святых здесь, в этом мире, уже служат проявлением новой твари (καὶ νῆ κτίσις, 2 Кор. 5:17; Гал. 6:15), предварительное явление которого будет сохранено, а не уничтожено при втором пришествии Господнем. Все что было сделано во Христе, останется непоколебимо во время последнего суда (Евр. 12:27).

Неразрешимое для человека противоречие между подлинно библейскими мотивами уничтожения и изменения соответствующе отображено в иконописи Восточного христианства, воздерживающейся от изображения ее субъектов в образах людей в рамках нашего нынешнего опыта и стремящейся указать на духовное отличие воскресшего тела²⁶. Полное отсутствие неразрывности между тем, что пребывает здесь и сейчас, и тем, что будет там и потом, сделало бы невозможным для нас (или для Святого Писания в этом отношении) содержательный разговор о новом творении. В то же время, полная неразрывность грядущего мира с существующим порядком сделала бы не-

²⁶ Leonid Ouspensky and Vladimir Lossky, *The Meaning of Icons* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1989), 38.

значительным Воскресение Христа и Его народа и послужила бы преткновением для 1 Кор. 2:8, в котором звучит указание на непостижимую тайну. Соотношение неразрывности и разрыва между ветхим и новым творениями представляет собой тайну, ныне сокрытую со Христом в Боге. Воскресение духовного тела в новые небеса и новую землю может быть определено как уничтожение и изменение, которые полностью гармонируют между собою. Отказ отделить сказанное во 2 Пет. 3:10 от других выражений, звучащих в библейском свидетельстве, сфокусировав внимание исключительно на мотиве уничтожения, связан с некоторыми христологическими соображениями. Отчетливое основание неразрывности мы видим в прославлении тела и души нашего Господа, которые были разделены в момент Его смерти за нас. Серьезнейшее основание неразрывности в сотворенной человеческой плоти Христа, когда Он перешел из состояния уничтожения в состояние превознесения, подкрепляет надежду на то, что между этим миром и грядущим будет существовать, по крайней мере, частичная неразрывность. Есть веские причины верить в то, что новое творение будет представлять собою нечто иное, чем простое воссоздание из ничего.

9. Завершение суда над

окончательно нераскаянными людьми:

ад и вечное проклятие

Наши церкви осуждают анабаптистов, полагающих, что будет конец наказаниям осужденных и порочных людей.

Апология Аугсбургского вероисповедания (XVII, 4)

Тот факт, что люди, покидающие эту жизнь, продолжая отвергать Божию милость во Христе, будут навсегда лишены присутствия своего Создателя, испытывая телом и душою страдания, соизмеримые с их грехами здесь, на земле, является трагедией, о которой следует задуматься и возвещать с весьма тяжелым сердцем. Церковь, излагая догмат о вечном наказании, должна воздерживаться от триумфального злорадства по поводу вечной смерти погибших и принимать совершенно иное отношение к этому Христа и Его Апостолов. Последствия отвержения Иерусалимом призыва Божией благодати побудило нашего Господа к плачу (Лук. 18:41), а Св. Павел, в свою очередь, мог говорить только «со слезами» о тех, чей конец — осуж-

дение (Филип. 3:18 и далее; ср. Рим. 9:2). Бог не желает «смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иез. 33:11). Короче говоря, Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:4). Благая воля и намерение Бога в сотворении и искуплении человечества ужаснейшим образом нарушены тем печальным фактом, что, вследствие своей ожесточенной нераскаянности, некоторые люди будут ввержены в вечный огонь, уготованный диаволу и его ангелам (Матф. 25:41). Однако ужас перед трагической бездной вечного проклятия не оправдывает обращения слепого взора к изобилию кристально ясных текстов Писания в надежде подтвердить ту или иную форму универсализма (учение о том, что все будут спасены. — *Теол. ред.*). Слова нашего Господа относительно Иуды Искарота в Его первосвященнической молитве не оставляют ни одной лазейки, через которую мог бы пролезть даже самый ловкий универсалист (Иоан. 17:12).

Пугающею особенностью современного богословия является почти всеобщее отвержение традиционного учения об аде, которое столь обильно представлено в Святом Писании (например: Матф. 5:29 и параллели; 8:12; 13:42, 50; 18:9 и параллели; 24:51; 25:46; Лук. 12:46; 13:27 и далее; Иоан. 3:36; 5:29; Рим. 2:8 и далее; Гал. 6:8; Ефес. 5:6; Филип. 3:18 и далее; 2 Фес. 1:8 и далее; Иак. 5:1-3; 2 Пет. 3:7; Откр. 20:14 и далее; 21:8; 22:15; см. также: Матф. 22:13; 25:30)¹, и которое на удивление мало встречало несогласия в христианском обществе вплоть до века Просвещения². Так, в книге, предлагающей весьма

¹ «Здесь не помогут никакие уловки: представление о вечном проклятии, которое приняло еще более ясную форму в иудаизме первого или второго века до Рождества Христова, прочно укоренилось в учении Иисуса, а также в апостольских писаниях. Догмат, утверждающий о существовании ада и вечного наказания, покоится на прочном основании» (Ratzinger, *Eschatology*, 215). Ратцингер развивает это прямолинейное начало своего раздела об аде, разоблачая стремление отказаться от исповедания того, что существует такое состояние как вечное проклятие. Однако выходя за пределы обсуждаемой темы, он указывает на попытки современных католических мистиков понести на себе адские муки за других людей, служащие ему дымовой завесой, за которой он может избежать прямого ответа на вопрос, действительно ли в аду имеются какие-либо обитатели.

² Присущие Оригену универсалистические спекуляции, нашедшие себе последователей в лице Григория Нисского наряду с многими другими восточными отцами и Иоанном Скотом Эригеной на западе, отчасти оказались причиной его посмертного осуждения Вторым Константинопольским собором в 553 г. по Р.Х. См.: Denzinger, *Sources of Catholic Dogma*, 85 (no. 211) and 88 (no. 223). Учение о вечном проклятии сохраняет свое место в хранилище веры восточного христианства. См.: Восточно-православный катехи-
136

необходимое опровержение несколько иных интриг, содержащихся в работе Джона Робинсона *Honest to God*, англиканский богослов Остин Фаррер с легкомысленным изяществом избавился от вечного проклятия, погрузив эту богооткровенную истину в растворитель философского разума. Рассматривая ад в контексте «абстрактно необходимой карающей справедливости» и допуская, что целесообразность может сделать судебный приговор о смертной казни печальной необходимостью, Фаррер отказался признать за Богом роль вечного палача:

«Повешение может быть полезно для государства. Как может оно служить Божиим намерениям? Может ли Он нуждаться в наказании посредством виселицы, на которой вечно извиваются преступники и никогда не теряют сознания своего положения? Чьим глазам требуется подобная картина, которая избавляет мирское уголовное право от пренебрежения? Блаженным она не нужна, проклятые не могут извлечь из нее выгоды, тогда как мы (пребывающие в условиях испытательного срока) не можем быть свидетелями этого»³.

Шлейермахеровская исходная позиция у Фаррера очевидна: Слово Божие должно подвергнуться проверке человеческим субъектом, которому оно предложено, и при этом как Бог, так и человек обязаны смиренно стоять перед судом практической философии. Результатом фарреровской критики вечного проклятия является его домысел о том, что люди, которые не спаслись в этой жизни, в грядущей жизни будут либо очищены от своих грехов (а затем допущены на Небеса), либо уничтожены. Хотя Фаррер, подобно своему современнику Карлу Барту, воздержался от возведения в догму универсалистического ожидания⁴, он предложил нам две альтернативы аду, наиболее широко принятые современным богословием, — универсализм и аннигиляционизм:

«Может быть только две внушающие доверие причины обречения душ на пламя: либо ради исправляющего наказания, либо с целью истребления. Идею исправляющего наказания можно легко понять. Однако мы имеем свободную волю. Возможно, никакие исправляющие страдания, никакие доводы Божией любви не примирят мятеж-

зис *Живой Бог* 2:371-377, и: Timothy Ware, *The Orthodox Church* (London: Penguin Books, 1987), 265f.

³ *Saving Belief: A Discussion of Essentials* (London: Hodder and Stoughton, 1964), 153.

⁴ «Участь окончательного нераскаяния представляет собой тайну, в которую мне не хочется заглядывать. Если она и застигает кого-нибудь врасплох, я молю о том, чтобы их было немного» (ibid., 154).

ника. В таком случае что же? Он не может обрести место в вечном блаженстве. Однако не может ли он быть выброшенным из существования?»⁵

Присущее Остину Фарреру изящное избавление от ада ранее было с великой страстью предпринято Николаем Бердяевым, русским писателем, который отошел от господствующего направления Восточного христианства, обновив скрытую склонность к Оригеновскому универсализму, всегда подспудно существовавшую в Православии. «Ориген, — говорит Бердяев, — лучше, чем Кальвин, и моральной истины больше у Оригена, нежели у Св. Августина»⁶. Библейское свидетельство относительно проклятия Бердяев осознал, исходя из двух перспектив, принимающих реальность ада в одном контексте, но не в другом. Рассматривая данный вопрос с субъективной человеческой точки зрения, он не возражал против ада до известной степени:

«Достаточно легко отрицать ад, если кто-либо отрицает свободу и личность. Ада не существует, если личность не вечна, и если человек не свободен, но его можно вынудить делать добро и войти в рай. Идея ада онтологически связана со свободой и личностью, а отнюдь не со справедливостью и возмездием. Хотя это и звучит парадоксально, ад является моральным условием духовной свободы человека»⁷.

«Ад существует в субъективной сфере и является частью человеческого опыта... Переживание ада означает полное сосредоточение на себе, неспособность войти в объективное бытие, самопоглощение, для которого вечность закрыта и не остается ничего, кроме злой бесконечности»⁸.

Тем не менее, будучи вечным состоянием погибших душ, которое предопределил Бог, ад вынес на себе всю тяжесть пылкого протеста Бердяева:

«Вера в ад превращает людей в гедонистов и утилитаристов, а также разрушает бескорыстную любовь к истине»⁹.

⁵ Ibid., 153. Еще Пиперу были хорошо знакомы эти две альтернативы, предложенные Фаррером; см. его *Christian Dogmatics* 3:545.

⁶ *The Destiny of Man*, trans. Natalie Duddington (London: Geoffrey Bles, 1937), 273.

⁷ Ibid., 267.

⁸ Ibid., 268f.

⁹ Ibid., 266.

«Оправдание ада на основе такой справедливости, какую мы находим у Св. Фомы Аквинского и Данте, является особенно бунтарским, и ему недостает духовной глубины»¹⁰.

«Идея овеществленного ада как особой сферы вечной жизни совершенно невыносима, немыслима и, конечно же, несовместима с верою в Бога... Ад всецело принадлежит субъективной, а не объективной сфере; он существует в субъекте, а не в объекте, в человеке, а не в Боге. Ада не существует как объективной сферы бытия; подобная концепция является скорее абсолютно безбожной и манихейской, чем христианской»¹¹.

Преобладающее отрицание современным богословием библейского учения об аде идет рука об руку с его неспособностью постичь мерзкую природу греха как преступления против благодатной любви Божией. Естественный разум не в силах понять сущность и глубину греха, как и все иные тайны веры. Хорошо известное замечание Лютера указывает на причину нежелания современного богословия допустить окончательные последствия непростительного греха: «Этот наследственный [первородный] грех является столь глубоким [и омерзительным] развращением сущности [человеческой], что его невозможно постичь никаким разумом, но [он должен быть познан и] в него следует поверить из откровений, данных в Святых Писаниях»¹². Как только Святое Писание низводится до уровня любого другого литературного произведения, что логически приводит к лишению нашего Господа Иисуса Христа Его вечного Божества и человеческого совершенства, — богословие не может подчиняться никакому иному высшему авторитету, кроме «религиозного» интеллекта. Поскольку падший человек неумоимо продолжает начатый еще нашими прародителями процесс снятия с себя ответственности за преступление, нам не следует удивляться несостоятельности неортодоксального богословия, которое содрогается от вида духовной реальности порабощения человека грехом. Истинное богословие, подразумевающее пригвождение интеллекта ко кресту, только и может, что дышать покаянием, которое даже не начинается без подчинения ограниченного человеческого суждения авторитетному Слову Божию.

Однако неортодоксальные круги не одиноки в своем непризнании неприкрытой отвратительности греха как демонического раз-

¹⁰ Ibid., 267.

¹¹ Ibid., 268.

¹² SA III.i.3; Tappert, 302. (Книга Согласия. С. 381.)

рушения благородного творения Божия, — взгляда, в результате приводящего к признанию подлинной справедливости кары Господней за нераскаянные злодеяния. Этот мир, действующий через светскую культуру в непрекращающейся пропагандистской войне против покаяния, предписанного Законом, находит усердную помощь даже в плоти ортодоксальных христиан. Пасторам известно, что главной проблемой современной катехизации является действенная передача живого ощущения святости Бога, Который есть «огонь поядающий» (Втор. 4:24; Евр. 12:29). Всемогущий Бог не утрачивает ни толики Своей святости, даже когда святые на Небесах созерцают Его лик; Бог не становится менее значительным в глазах блаженных, которые, будучи сотворенными существами приступают к Богу не по-приятельски, а с вечным благоговейным славословием (Откр. 4:9 и далее; 7:9 и далее; 15:3 и далее). При этом, ради исправления греха, славословию предшествует покаяние, как подобающая реакция на святость Божию. Стыд уродства, произведенного в нас грехом, цветет в раскаянии и вере, позволяющих Богу быть Богом. Обнажение своей души и душ других людей перед безжалостным осуждением, производимым Законом; восстановление частной исповеди и отпущения грехов, которые, если их применять правильно, приводят ко встрече с Иисусом, сопоставимой с тою, которая происходит в Святом Причастии; и свидетельство покаянной жизни, при которой христианин очищается в силе истинного упования, дарованного народу Божию (1 Иоан. 3:3) — именно это, а не сочетание академической сметливости с привлекающими внимание новыми техническими приемами, служит пастору надежным оружием против упорного нежелания преклонить колени пред святостью Божией.

В английской дискуссии XIX века о вечном наказании оксфордский профессор древнееврейского языка Эдвард Бувери Пази указал на коренной вопрос: «Для чего, по мнению неверующих в вечное наказание, Бог стал Человеком?»¹³ Ответ Ансельма, адресованный Бозо прокатывается эхом сквозь столетия: «Ты не учел того, сколь великим бременем является грех»¹⁴. Тогда как Церковь, конечно

¹³ Прочитировано из: D.G. Rowell, *Hell and the Victorians* (Oxford: Clarendon Press, 1974), 145. Хотя Ровель предлагает научный и удобный отчет о важном периоде истории богословия, сам он, очевидно, принимает позицию Шлейермахера, которая состоит в том, что современное богословское суждение имеет больший вес, нежели ясное учение Святого Писания.

¹⁴ Anselm, *Cur Deus Homo?* in *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*, vol.10 of *Library of Christian Classics*, ed. and trans. Eugene Rathbone Fairweather (New York: Macmillan Co., 1970), 1.21; MPL 158:430.

же, может и должна возвещать о том, что человек спасен для прославления Бога, управлять Его творением и служить Его тварям, избавление человека от демонических сил, которые без Христа удерживают его в рабстве осуждения Закона, никогда нельзя принимать как должное. Любое устранение реальности вечного наказания равносильно святотатственному опозланию седьмого прошения молитвы «Отче Наш». Наихудшей участью, могущей постигнуть человека, является вечное удаление от Любви, сотворившей и искупившей его. По той же причине наивысшая любовь к ближнему заключается в том, что к нему обращена проповедь Церкви. Любовь желает самого лучшего для своего предмета, и личные благодатные деяния представляют собою отнюдь не условие, а следствие дарования вечной благодати, оправдывающей грешника по благодати ради Христа через веру.

Фрэнсис Пипер справедливо указывает на то, что исповедание веры в блаженную загробную жизнь на основании христианских Писаний несовместимо с отрицанием учения того же Писания (зачастую в одних и тех же фрагментах!) о том, что существует состояние вечного ощутимого наказания¹⁵. Можно ли назвать последовательным человека, который рассматривает некоторые слова Иисуса как непогрешимые изречения Вочеловечившегося Бога, одновременно избавляясь от других слов как от продукта культурной обусловленности обыкновенного учителя-человека? Библейские свидетельства о реальности вечного проклятия столь обильны, что остается лишь изумляться, видя попытки прежних и современных универсалистов привнести в Святое Писание свою доктрину об окончательном спасении всех людей. Однако главная опасность, исходящая от учителей универсализма в пределах формального христианства, находится вовсе не на академическом уровне, поскольку их экзегетические заблуждения до того грубы, что их может спокойно опровергнуть любой смысленный конфирмант. Скорее универсализм создает величайшую угрозу благочестию и проповеди, а там, где ему потворствует духовенство, он представляет собою также бессердечное предательство пастырями овец Христовых¹⁶. Любовь не может оставаться равнодушной к опасностям, подстерегающим возлюбленных, но напротив, должна непрестанно предупреждать о них.

По своему обыкновению универсалисты концентрируют внимание на двух фрагментах из Св. Павла, при этом игнорируя свидетельства оставшихся Павловых писаний, не говоря уже о единодуш-

¹⁵ *Christian Dogmatics* 3:544.

¹⁶ См.: Craig Stanford, *The Death of the Lutheran Reformation* (Fort Wayne, IN: Stanford Publishing, 1988), 197ff.

ном свидетельстве остального Святого Писания. Их обращение к Рим. 11:32 безосновательно, поскольку здесь Апостол провозглашает всеобщую благодать, которая отнюдь не является тем же самым, что и всеобщее принятие этой предложенной милости. Навязывание универсализма этому первому фрагменту предполагает удивительную слепоту по отношению к контексту, в котором находится данный стих, ибо эта часть Послания к Римлянам содержит в себе сетование Св. Павла относительно того, что часть его собственного народа, увы, не будет наслаждаться теми благами, которые для них добыл их Мессия. Кроме того, утверждение, будто второе «все» в 1 Кор. 15:22 должно обозначать всех людей без исключения, игнорирует самоистолкование, предложенное Апостолом в следующем стихе, где люди, которые будут наслаждаться вечным спасением, именуются «Христовыми» (1 Кор. 15:23). Универсалистическая интерпретация 1 Кор. 15:22 сводит к сущему вздору начало великой главы Св. Павла о воскресении, где он приводит обобщенное изложение проповедуемого Евангелия как средства благодати, «которым и спасаетесь, если преподанное удерживаете» (1 Кор. 15:2).

Универсалисты также не достигают многого, обращаясь к Оригену, великому, однако небезупречному древнему христианскому учителю. Оригеновское постулирование в его спекулятивной догматике *О началах*¹⁷ окончательного восстановления всех падших творений (включая сатану и демонов) основано в большей мере на присущей этому учителю космологии, нежели на его экзегетических выводах. Современные универсалисты вряд ли последовали бы за Оригеном в том, что касается его предположения, будто все сотворенные души (человеческие, ангельские и демонические) имеют общую природу (οἱ λόγικοι), а также вряд ли приняли бы его представление, будто все эти извечно сотворенные души были вовлечены в предкосмическое грехопадение, повлекшее за собою их заточение в ангельских, человеческих или демонических телах, соответствующих степени их вины. Несмотря на прямое намерение Оригена оставаться верным Святому Писанию и правилу веры александрийской церкви, на него подспудно повлияли заблуждения восточных религий, которые вновь появились в наших современных культах и в движении New Age. Кроме того, опасение Оригена, что как только будет достигнуто «восстановление всего сущего», спасенные λόγικοι пресытятся лицезрением Бога и снова впадут во грех, свидетельствует как о влиянии концепции времени, противоречащей линейной, так и о неадекватном

¹⁷ *On First Principles*. Trans. G.W.Butterworth (New York: Harper & Row, 1966), 3.5; MPG 11:326-331.

понимании бесконечности Бога, Который несомненно силен никогда не наскучить спасенным в созерцании райского блаженства! Даже несмело принятый Карлом Бартом под видом экзегетических размышлений¹⁸ универсализм остается не более чем продуктом человеческой плоти, ставящей себя выше ясного Слова Божия¹⁹.

Если верно истолкованное Писание не дает универсализму ни капли поддержки, то можно ли сказать то же относительно представления об уничтожении нечестивых, которое приобретает все возрастающее число приверженцев в современных протестантских кругах? Твердо отвергая универсализм и исповедуя истину о «вечном проклятии», протестантский ученый Эдвард Фадж смело говорит о

«том факте, что Писание весьма последовательно и подчеркнуто учит о сущи вечного наказания как о полном истреблении вплоть до

¹⁸ Барт выразил универсалистическую надежду в своей *Церковной догматике* [*Church Dogmatics*, ed. G.W. Bromiley and T.F. Torrance, 14 vol. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956—), 2:2], где он изложил учение о предызбрании в обрамлении учения Божия. В предисловии к этому тому Барт настаивает на том, что его отход от Кальвина произошел исключительно по экзегетическим соображениям: «Я бы предпочел более досконально следовать учению Кальвина о предопределении, вместо того чтобы отходить от него столь радикально... Однако я не сумел бы и не могу так поступить. Поскольку я предоставил самой Библии говорить со мною об этом, и, поразмыслив о том, что мне слышалось, я непреодолимо пришел к мысли о восстановлении» (х). В богословии Барта живет старая реформистская доктрина об осуждении в виде размышления о том, что Иисус Христос выстрадал удаление от Бога ради человека. Экскурс, необычайно продолжительный даже по стандартам Барта, сосредоточивается на библейских примерах людей, отвергнутых Богом, включая Иуду и иудеев, не принявших Христа в новозаветные времена (458—506). Однако Барт неспособен принять осуждение как окончательное слово даже по отношению к наихудшим грешникам, а потому он представляет окончательную участь погибающих в ожесточенной нераскаянности как открытый вопрос: «Исход находится в Божьих руках» (506). Явно выраженный уклон Барта в сторону универсализма как отход от ясного библейского свидетельства подвергся критике даже со стороны такого доброжелательного истолкователя как Джеффри У. Бромилли в его книге *An Introduction to the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1979), 97. Бромилли еще раз указал на универсалистические наклонности Барта, очевидно показанные в конце этой его книги, где он отметил: «Барт смело говорит о библейском принципе, однако, подобно большинству богословов, он может смотреть сквозь пальцы на те места писаний, которые ему не очень нравятся» (248).

¹⁹ См.: Ratzinger, *Eschatology*, 216.

Произведенный Фаджем исчерпывающий обзор свидетельств о вечном проклятии, находящихся в Библии, в литературе между двумя Заветами и в патристической и более поздних традициях Церкви, возможно, по крайней мере отчасти, мотивирован его острым осознанием благотворной роли аннигиляционизма как евангельской ценности, делающей Благую Весть более пригодной для потребления и выбрасывающей за борт непривлекательный балласт²¹. Полемика Фаджа против традиционной концепции ада как состояния вечно ощущаемого наказания неизменно сопровождается полным осуждением представлений о бессмертии и переходном состоянии души как заблуждений платонизма, привнесенных в веру ранними Отцами и результата ошибочного понимания ими и их последователями священного текста. Этот протестантский автор осмеливается применить понятие «тотальной смерти», то есть уничтожения как тела, так и души, даже к Самому нашему Господу в период между второй половиной Страстной пятницы и Пасхальным утром²². Исключив бессмертие души и ее переходное состояние из Писания, которое столь ясно о них свидетельствует, Фадж тут же объявляет притчу о Богаче и Лазаре непригодною для любого исследования природы вечного наказания. По всей видимости, даже этот ученый с фундаменталистическими корнями способен принять мнение критического экзегета Адольфа Юлихера, будто притча может иметь только одно значение, так что от всех вспомогательных подробностей можно избавиться как от излишнего многословия!²³

Бесцеремонное обращение Фаджа со Святым Писанием в этих двух вопросах заставляет относиться к его исповеданию *sola scriptura* с некоторым скептицизмом. Согласно концепции Фаджа, «вечное проклятие» включает в себя воскрешение погибших из небытия в последний день, для того чтобы они услышали свое осуждение и понесли заслуженное наказание, которое закончится их полным истреблением. «Огонь неугасимый», о котором говорят Исаия и Креститель, а также наш Господь, понимается как всепожирающее пламя, просто истребляющее все, что попадает у него на пути²⁴. Хотя такое истолкование можно было бы оправдать проповедью Крестителя, рас-

²⁰ *The Fire That Consumes: A Biblical and Historical Study of the Doctrine of Final Punishment* (Houston: Providential Press, 1982), xiii.

²¹ Ibid., xiv.

²² Ibid., 228-234.

²³ Ibid., 203-208.

²⁴ Ibid., 110-114.

смотренную отдельно, все же трудно представить, как Фаджу удастся затем извлекать подобное объяснение этого образа у Исаии. Более того, контекст, в котором Иисус использовал Ис. 66:24 в Своем учении о проклятии препятствует любому отождествлению ада с истреблением. Геенна/ад косвенно оказывается неизмеримо худшей участью, чем просто уничтожение через потопление в море (Марк. 9:42)! Если неугасимый адский огонь пожирает свою пищу без остатка, то какую же истину передает таинственный образ «червь их не умирает» (Марк. 9:48)? Утверждение Фаджа разрушает божественную симметрию известных фрагментов, где в одном и том же стихе наш Господь ведет речь о вечной жизни и вечном наказании (Матф. 25:46). Согласно нашему автору-ревизионисту, Иисус употребляет здесь прилагательное αἰώνιος в двух различных значениях. Тогда как «вечной жизни» разрешается обозначать жизнь бесконечной продолжительности, предполагается, что «вечное наказание» является имеющим предел уничтожительным наказанием, результат которого необратим во веки! Произведенное Фаджем устранение из прилагательного αἰώνιος качества бесконечной продолжительности лишено всякого правдоподобия в случае с Откр. 14:11, где утверждение о том, что дым мучений поклонников зверя будет восходить εἰς αἰῶνας αἰῶνων, со всей отчетливостью объясняется в том смысле, что они не найдут покоя ни днем, ни ночью (ср. также Откр. 20:11). Патмосский пророк отнюдь не рассматривает конец погибших как их истребление.

Наш Господь обычно описывает реальность грядущего ада при помощи двух образов: неугасимой геенны огненной с одной стороны, и плача и скрежета зубов погибших во тьме внешней — с другой. Хотя представление об истреблении можно извлечь из некоторых изречений о геенне, взятых изолированно, все же оно с полной определенностью отсутствует в Матф. 13:42 и 50, где говорится об Ангелах, ввергающих беззаконных людей «в печь огненную», где «будет плач и скрежет зубов». Ощущения вверженных во тьму внешнюю характеризуются страданиями от навсегда утраченной возможности общаться со Всемогущим Богом после утверждения Его Царства. Этот типично Матфеевский образ (Матф. 8:12; 22:13; 24:51; Матф. 25:30), который также встречается однажды у Луки (Лук. 13:28), невозможно примирить с аннигиляционистическими измышлениями. Строя все свое определение проклятия на одном (иногда возможном) истолковании «неугасимого огня», Фадж и его протестантские коллеги-единомышленники не смогли взять за отправную точку библейское истолкование ада, а именно — присущее ему вечно ощущаемое удаление от Бога, Который явил Себя и даровал Свою любовь во Христе. Повеление Господне осужденным на вечные муки (πορεύεσθε ἀπ’

ἐμοῦ κατηγορούμενοι, Матф. 25:41; ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες ἔργαται ἀδικίας, Лук. 13:27), отражено в учении Св. Павла, который рассматривает наказание «вечной гибели» как отвержение проклятых «от лица Господа» (2 Фес. 1:9). Это наказание было бы сильно преуменьшено, если бы погибшие не знали о нем вследствие своего истребления. Главное душевное страдание, которому подвергнутся проклятые, будет состоять в осознании того, что они удалены от дарующего радость присутствия Господня²⁵. Вечное осознание удаления от Источника жизни и любви будет страданием бессмертной смерти.

Не существует никаких оснований для предположения, что все проклятые будут мучиться в одинаковой степени. Скорее Писание указывает на то, что соотношение телесных и душевных страданий погибших будет соответствовать серьезности проступков, которые они совершили, не веруя и враждуя против Бога. Осмысленное пренебрежение дарованною в святом Евангелии благодатью Божией является преступлением, навлекающим наитягчайшее наказание. Так, подпадшим под эту категорию городам будет хуже, чем Содому и Гоморре (Матф. 10:15) или Тиру и Сидону (Матф. 11:22). В Лук. 12:47 и далее присутствует ясное учение о различной степени наказания проклятых.

Кроме того, что учение о вечном проклятии надлежит исповедовать в бесспорном послушании Слову Божию, оно также служит пробуждению христиан от плотской самоуспокоенности и призывает нас прилагать усилия к умерщвлению через Крещение ветхого человека, осужденного, но еще не искорененного. То, что неверие является причиной проклятия, нельзя применять как духовное снотворное, порождающее измышление, будто тяжкий грех не повлияет пагубно на душу до тех пор, пока вера продолжает существовать просто как суждение, согласное с откровением Бога во Христе. Свидетельство лютеранских Вероисповеданий о том, что спасительная вера не может существовать вместе со смертным грехом²⁶, подкрепляется и усиливается посредством решительно выраженного указания нашего Господа о том, что нам надлежит умерщвлять нашу плоть во избежание опасности подавления в нас веры безбожною жизнью (Марк. 9:43-

²⁵ Относительно значения *θλεθρον αἰώνιον* во 2 Фес. 1:9 см.: Alfred Plummer, *A Commentary on St. Paul's Second Epistle to the Thessalonians* (London: Robert Scott, 1918), 25: «“Вечная гибель” предпочтительней “вечного проклятия” (R.V.), о котором можно было бы предполагать, что онс означает истребление упорных неверующих и осознанно непокорных, однако эту идею нельзя приписывать Св. Павлу. По всей видимости, здесь подразумевается скорее ужасная утрата, нежели уничтожение».

²⁶ Ап. IV.64, 115, 144; ША III.iii.44; ФС Дет. изл. III.26.

10. Завершение Евангелия в Небесной жизни блаженных

Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его.

1 Кор. 2:9

Ибо слава Божия — живой человек; а жизнь человека — блаженное лицезрение Бога.

Ириней, *Adversus haereses*

Но когда они встретят Бога лицом к лицу, тогда они, силой обитающего в них Духа Божьего, будут исполнять волю Бога [Отца Небесного] радостно, добровольно, непринужденно, безо всякой помехи, в чистоте и совершенстве — и будут радоваться этому вечно.

Формула Согласия

Детальное изложение. VI, 25 (Книга Согласия. С. 708)

Упокоившийся в оправдании и стремящийся проводить освященную жизнь все более сообразуясь с Иисусом, христианский народ, пребывающий в этом мире, можно уподобить благоухающему цветению Виноградной Лозы, которая есть Сам Христос. Первосвященническое деяние нашего Господа исполнится совершенно, а эсхатология реализуется до конца в тот момент, когда это цветение принесет спелый плод при наступлении парусии. Аналогия с цветком, превращающимся в плод, помогает нам в понимании прославления святых, если мы не забываем о том, что исполнение Евангелия в небесной жизни блаженных является не естественным, а сверхъестественным процессом. Неодолимое, непостижимое чудо сопровождает святое Евангелие на всех этапах его осуществления. Тогда как естествознание помогает понять развитие естественного организма, взаимосвязь между Богом и Его народом открыто только духовно просвещенным (1 Кор. 2:14). Упование христиан бесконечно превосходит стремления этого мира, такие как достижение до сих пор невиданной меры политической стабильности или экономического процветания или материального благополучия. Потребительское мышление нашего века не

²⁷ Ап. V.21.

способно постичь сущность Небес, ибо Всемогущий Бог обещал щедро даровать не просто вещи, а прежде всего Самого Себя людям, сотворенным и воссозданным по Его образу.

Сказанное в 1 Кор. 2:8 связано с Божиим намерением сокрыть восстановленный рай от смертных глаз и ушей (2 Кор. 12:4) и помогает избежать рассмотрения темы Небес в самой продолжительной главе книги по эсхатологии. Великолепие грядущего мира затмит всякую основанную на Писании истину, высказанную нами о грядущей жизни. Не поддающееся никакому описанию совершенное небесное состояние человека сокрыто в величии Самого Бога. Подобно тому как Всемогущего Бога невозможно свести к видимым проявлениям, так и небесное блаженство нельзя точно представить в общедоступной форме. И все же искренний верующий уже получает представление о Небесах через взаимоотношения со своим Господом и восприятие Божией и человеческой любви в церковной общине. Обитающее в сердце Небес деяние самооткровения Божия является не только грядущим событием, оно уже начало претворяться на опыте здесь, на земле, в духовном единении любви Тела Христова и Его членов, а также в единении самих этих членов. Небеса приносят как возобновление, так и невыразимое совершенство бытия во Христе, и это принадлежит каждому члену царственного священства. Поскольку вера уповает на Христа в настоящем, доктор Лютер учил, что верующий уже воистину пребывает на Небесах:

«Что же происходит, когда Христос входит в мое сердце? Случается ли так, что Христос, как воображают фанатики, спускается по лестнице и взбирается по ней обратно? Христос продолжает восседать одесную Отца, а также в твоём сердце, единый Христос, наполняющий небо и землю. Я проповедую, что Он восседает одесную Бога и властвует над всем творением, грехом, смертью, жизнью, миром, бe-сами и ангелами; если ты в это веришь, ты уже имеешь Его в своём сердце. Потому твоё сердце пребывает на Небесах — не в видении или во сне, но воистину. Ибо где Он, там также и ты»¹.

Как христиане-миряне, так и догматики обыкновенно связывают окончательное состояние блаженных с «Небесами», хотя Святое Писание не даёт определенного основания для такого представления. Фактически, слово $\sigma\upsilon\nu\nu\alpha\nu\omicron\varsigma(\alpha\iota)$ у священных писателей употребляется весьма неоднозначно. «Небеса» представляют собою название, данное Богом пространственной сфере, содержащей небо и звезды

¹ AE 36:340 (*The Sacrament of the Body and Blood of Christ — Against the Fanatics*, 1526); WA 19:489.24-490.2.

(Быт. 1:8; ср.: Быт. 14:9; 15:5; 3 Цар. 8:12; Иов. 9:8; Пс. 8:4; 18:2; 88:12). Этим небесам суждено прейти при завершении истории (Матф. 24:35 и параллельные места). В то же время, сообщение в словах обращения молитвы «Отче Наш» о том, что Небеса — это место обитания Бога, засвидетельствовано в Ветхом Завете (Втор. 26:15; 3 Цар. 8:30; 2 Пар. 7:14). Но все же Бог и прославленная священная человеческая природа Христа бесконечно превосходят Свою небесную обитель (3 Цар. 8:27; Ефес. 4:10). Будучи местопребыванием престола Божия (Пс. 10:4; Ис. 66:1), Небеса являются сферой Его совершенного владычества, которое приблизилось в Личности и откровении земного Иисуса. Присущее Св. Матфею предпочтение «Царствия Небесного» «Царствию Божию» может, таким образом, быть более чем просто склонностью к благоговейному перифразу. Божие обращение к человеку (Втор. 4:36; Евр. 12:25) исходит с Небес. Иисус есть «второй Человек с неба» (1 Кор. 15:47), откуда Он ожидается при Своем славном возвращении (Деян. 3:21; Филип. 3:20; 1 Фес. 1:10; 4:16). Наиболее примечательным является тот факт, что Небеса отверзлись при Крещении нашего Господа (Матф. 3:16 и параллельные места; ср.: Иоан. 1:51). Небеса как место обитания и престол Божий являются прекрасным жилищем святых Ангелов (3 Цар. 22:19; Матф. 18:10; 22:30 и параллельные места; 24:36 и параллельные места; Лук. 1:19; 2:13, 15), при том что присутствие падших ангелов в «поднебесье» (ἐν τοῖς ὑποουραίοις), вероятнее всего, следует понимать как их пребывание на тверди небесной (Ефес. 3:10; 6:12; но ср.: Лук. 10:18 и Откр. 12:7).

Ряд фрагментов из Нового Завета проясняет многозначность церковного языка «Небес», представляя их как окончательное место назначения блаженных. Наш Господь объявляет гонимых блаженными по причине великой награды, ожидающей их «на небесах» (Матф. 5:12), и Он призывает Своих учеников собирать сокровища «на небе» (Матф. 6:20). Главная причина радости христиан состоит не в том, что им позволено совершать великие дела, но в том, что их имена «написаны на небесах» (Лук. 10:20). Св. Павел говорит о стремлении христиан облечься в «небесное жилище» (2 Кор. 5:2), настаивает на том, что наше жительство — «на небесах» (Филип. 3:20), и напоминает Церкви о надежде, уготованной ей «на небесах» (Кол. 1:5). Согласно Св. Петру, нетленное, чистое и неувядаемое наследство христиан хранится для них «на небесах» (1 Пет. 1:4). Хотя в Писании окончательное состояние народа Божия никогда прямо не называется «небесами», тот факт, что Небеса являются престолом и местом обитания Бога, где Его Ангелы поклоняются Ему, и где пребывает полнота спасения, делает это слово надлежащим и удобным выражением

дарованного святым полного блаженства в Боге и Его Царстве². Следовательно, слово «небеса» в церковном употреблении обозначает непосредственное обитание Бога среди людей (Откр. 21:3). Этот освященный церковью термин соответствует библейскому содержанию.

Адольф фон Гарнак возмнил, будто он привел в замешательство ортодоксов своего времени, дразня тем что христиане сосредоточены на поклонении Личности Христа, тогда как Сам наш Господь концентрировал Свое внимание на Отце и провозглашал Его³. Стремясь поскорее избавиться от учения о Троице, Гарнак упустил из виду уникальность взаимоотношений Иисуса с Отцом (Матф. 11:27 и параллельные места), что, пожалуй, является первостепенным фактом христологии Нового Завета, и не захотел обращать внимания на то, что Иисус повелевает нам придти именно к Нему, дабы Он, в свою очередь, имел возможность привести нас к Отцу, ибо сделать это может только Он. Будучи членами, присоединенными к духовному Телу Христову, мы должны очищаться от грехов и уподобляться Христу, дабы в Нем, через Него и с Ним мы имели возможность созерцать лик Его Отца. Нет никакого противоречия между существующей сосредоточенностью Церкви на Христе и ее грядущей устремленностью вместе с Ним к Отцу.

Таким образом, определение Небес вполне законно имеет сильный христологический акцент⁴. Новый Завет неустанно показывает грядущее прославление святых как их полное уподобление своему Господу, Который разделяет с ними все, чем Он является и что имеет. Уподобление Сыну — есть цель предызбрания и оправдания (Рим. 8:29). Принятые в Сыновство Иисуса суть сонаследники Ему (Рим. 8:17). Участие в полноте Царства Божия, будучи Его достойными подданными, уже представляет собой благословение, превышающее

² «Будучи престолом Божиим, местом, куда вознесся и откуда вернется Христос, οὐρανός представляет собою единый центр нынешних и грядущих благословений спасения в вечности» (Helmut Traub, «οὐρανός», in TDNT 5:532).

³ «Провозглашаемое Иисусом Евангелие пребывает исключительно в Отце, а не в Сыне» (*What Is Christianity?* trans. Thomas Bailey Saunders, introduction by Rudolf Bultmann [1957; reprint, Philadelphia: Fortress Press, 1966], 144). См. также стр. 145: «Утверждение: “Я есть Сын Человеческий” не было помещено в Евангелие Самим Иисусом, и ставить эту фразу рядом с другими — означает прибавлять к Евангелию».

⁴ «Потому в первую очередь и прежде всего Небеса следует определять христологически. Они не представляют собою неисторического места, в которое идут люди. Существование Небес зависит от того факта, что Иисус Христос, будучи Богом, является Человеком и подготавливает место для человеческого бытия в бытии Самого Бога» (Ratzinger, *Eschatology*, 234).

все наши заслуги, однако люди, которые еще в этой жизни были возвышены из состояния рабов в положение друзей Господних (Иоан. 15:15), в жизни грядущей будут воистину царствовать совместно с превознесенным Иисусом (2 Тим. 2:12; Откр. 22:5). Прославленные святые не будут унижены, подобно рабам и крепостным, перед отчужденным господином, но напротив, будут приближены к Небесному престолу как придворные Царя, чтобы стоять в Его присутствии. Так двадцать четыре старца надлежащим образом изображены с золотыми венцами на головах (Откр. 4:4). Собираясь заключить Свою невесту в полноту супружеских объятий, Иисус наделяет ее славою Божией, описанною в образе драгоценного камня (Откр. 21:11, 2). Полное единение со Христом делает таким же совершенным, как и Он: «Когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Иоан. 3:2). «И как мы носили образ перстного, будем носить образ небесного» (1 Кор. 15:49). «[Он] униженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе все» (Филип. 3:21). Примечательно, что некоторые образы, при помощи коих патмосский пророк указывает своим слушателям на вечную жизнь, имеют христологическую природу или происхождение. В иных пластах новозаветных Писаний Сам Иисус известен как вода жизни (Откр. 21:6; 22:1), храм присутствия Божия (Откр. 21:22) и свет мира (Откр. 21:23). Дарованное верующим людям божественное обетование первоначально указывает на Самого Мессию (Откр. 21:7).

Поскольку Иисус устремлен к Отцу, люди, которые полностью соединены с Ним, также сосредоточат свое внимание на Первой Ипостаси Блаженной Троицы. Иоахим Флорский совершенно неправильно истолковал порядок постепенного откровения Божия, рассматривая Ветхий Завет как продукт эпохи Отца, Новый Завет — как свидетельство и начало эпохи Сына, а время (хилиастического) эсхатологического исполнения — как эпоху Духа. На самом же деле деяния Духа и Сына соответствуют характерным особенностям этих Ипостасей Божиих. Святой Дух, исходящий от Отца и Сына, радостно призывает и ведет людей к Сыну, а через Него — к Отцу. При этом Сын поселяет в наших душах искреннюю любовь к Отцу и поклонение Ему, что составляет сущность Его собственной Личности. Равновеликие Сын и Дух даруют нам Свою исконную устремленность к Отцу, Источнику Божества. Этот тезис, пожалуй, помогает верно понять сложный фрагмент 1 Кор. 15:24-28, последний стих которого особенно ва-

жен в изложенном Адольфом Хёнке определении вечной жизни⁵. Передача Иисусом Царства Отцу связана с окончанием Его первосвященнического деяния⁶. Как только ни в одном чаде Божиим не останется ни малейшего греха, весь Христос, Главою и членами, без остатка сосредоточится на Отце.

Когда мы говорим о Небесах христологически, Сам Иисус представляет то же самое Божественное содержание, если можно так выразиться. Чем, по сути, является словосочетание «вечная жизнь», как не титулом Божиим или описанием Самого Бога? Апостол Иоанн возвещает о том, что Иисус есть «вечная жизнь, которая была у Отца и явилась нам» (1 Иоан. 1:2), а также «истинный Бог и жизнь вечная» (1 Иоан. 5:20). Определение нашим Господом «вечной жизни» как познания «Тебя, Единого Истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Иоан. 17:3) предполагает обитание спасенных в Отце и Сыне, которое соответствует взаимной общей сфере деятельности (περὶ ἁφῆς) Ипостасей Божиих и соединению с Ними. Вечная жизнь превосходит сотворенные дары. Небеса являются совершенным осуществлением первосвященнической молитвы Иисуса, состоянием, при котором грех и его последствия отсутствуют полностью: «Как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Иоан. 17:21).

Заключительные главы Апокалипсиса Св. Иоанна можно понимать как раскрытие данного Св. Павлом определения жизни грядущей в смысле бытия Бога «всем во всем» (1 Кор. 15:28). Вероятно, Откр. 21:3 является первым случаем, когда патмоский пророк слышит в видении голос Самого Отца. Глас Божий возвещает об исчезновении всех препятствий между Богом и Его творениями. Независимо от того, следует ли или не следует понимать буквально подробности отсутствия сотворенного света (Откр. 21:23; 22:5) и моря (Откр. 21:1), этим, безусловно, передается мысль о непосредственном присутствии Бога Отца, Который есть «все во всем». Видя все вещи в несотворенном свете, граждане Небес лицезреют Отца и Сына (Откр. 22:4). Таков результат Иисусова первосвященнического деяния.

⁵ «Под вечной жизнью в Писании понимается то, что Бог, высочайшее Благо, открывается беспрепятственно, непрерывно и в полном совершенстве всем во всем для тех, которых на последнем суде Христос признает Своими, то есть тех, которые устояли в Его вере до конца» (Hoenecke, *Evangelisch-Lutherische Dogmatik* 4:316).

⁶ «[Свобода от греха в грядущей жизни] также имеет основание в передаче Иисусом Царства Отцу (1 Кор. 15:24-28) и, следовательно, в окончании Его служения как Посредника тем способом, коим Он сейчас исполняет это служение ради всех приводимых ко спасению» (ibid., 320).

В своем изъяснении созерцания Бога Фрэнсис Пипер исповедует, что «это лицезрение Отца является причиной небесного блаженства, поскольку такое созерцание преобразует верующих как душевно, так и телесно вследствие отражающейся в них Божией славы»⁷. Иов. 19:26 особенно располагает нас согласиться с Пипером в том, что касается определения блаженного созерцания не только как мысленного, но и как телесного лицезрения⁸. Указание Пипера на 1 Кор. 13:12⁹, где жизнь грядущая описана как совершенное познание Бога, подталкивает к следующему определению: созерцание Бога будет включать в себя познание блаженными Бога так, как Бог знает Бога. Относительно того, что вовлечено в это познание, Хёнеке утверждает, что различные акценты как Томистов, так и Скоттистов в их определениях сущности вечной жизни одинаково оправданны, поскольку они скорее подобающим образом дополняют, нежели исключают друг друга. Томисты правильно заострили внимание на том, что созерцание Бога насытит разум человеческий, между тем как Скоттисты верно учили, что наслаждение Наивысшим Благom насытит его волю¹⁰. Между Богом-Истиной и Богом-Любовью не существует никакого противоречия.

Основной причиной нашей неспособности адекватно изобразить грядущую славу является тот факт, что нам весьма сложно представить себе безгрешное житие человека. Подобие святых их Господу будет состоять, прежде всего, в моральном уподоблении Ему, что станет возможно посредством полного искоренения греха их человеческой природы. Можно так сосредоточиться на небесной свободе от последствий греха (Откр. 21:4), что упустить из виду воистину чудесное освобождение от самой силы греха (Рим. 7:24 и далее), освобождение, которое является результатом и частью пребывания Божия с Его народом (Откр. 21:3). Хотя вещи этого мира в целом сами по себе хороши, они извращаются плотью до того, что превращаются в идолов, занимающих место, принадлежащее Богу (1 Иоан. 2:16). Когда умерщвление Ветхого Адама освобождает нас от близорукого самообольщения грехом, тогда, согласно удачному выражению Остина Фаррера, внешняя реальность, «отображаемая исключительно в очах Божиих»¹¹, более не является барьером между Богом и человеком или же чем-то стремящимся отвлечь человека от его Создателя. Освобожденное и обновленное творение (Рим. 8:21) будет впредь не ору-

⁷ *Christian Dogmatics* 3:550.

⁸ *Ibid.*, 551.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Hoenecke, *Evangelisch-Lutherische Dogmatik* 4:325.

¹¹ *A Celebration of Faith* (London: Hodder & Stoughton, 1970), 122.

дием идолослужения, а только поводом для славословия. Сколь же прекрасно и уместно сделанное Хёнеке правильное определение созерцания Бога как «осознания [*Innewerden*] Бога как Того, Кто есть все во всем»!¹²

Преображение, произведенное в душах блаженных, распространится также на их тела, ибо при парусии наш Господь «уничужденное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе все» (Филип. 3:21). В противоположность нашим теперешним телам, которые обезображены проклятием, воскресшие тела святых описываются как тела духовные («тело духовное», 1 Кор. 15:44). В указанном словосочетании существительное и прилагательное выступают в роли взаимодополняющих приложений, которые падший разум приписывает различным областям. Присущее Святому Писанию употребление парадоксального языка при описании воскресших тел святых служит еще одним напоминанием, возложенных на нас ограничений (1 Кор. 2:8). Несомненность того, что «духовное» нельзя отождествлять с эфирным, определенно выводит нас за пределы нашего жизненного опыта. Во всяком случае, этот термин свидетельствует о славе пребывания с Богом и указывает на тот факт, что, хотя воскресшие тела прославленных будут действительно материальны, нам следует подготовить себя к принятию пока, в сравнении с телесностью этого мира, невообразимого совершенства воскресшего тела. Материя также будет прославлена. Св. Павел говорит о духовности, нетленности и бессмертии воскресших тел: войдя в вечность Божию, они сбросят с себя грубость, свойственную их земным аналогам. Апеллируя к 1 Кор. 15:44, Хёнеке следует за Лютером в учении о том, что воскресшие тела святых будут иметь «реальное присутствие», которое сейчас имеют ангелы и демоны, а также Сам наш Господь в Святом Причастии¹³. Это ожидание отнюдь не лишено основания в Писании. Поскольку то, что истинно в отношении Главы Иисуса, применимо также к членам Его духовного тела, телесное состояние Его братьев и сестер во всех отношениях будет подобно Его собственному (Филип. 3:21).

Хотя все святые, лицезреющие Господа Иисуса в Его богочеловеческой славе, полностью уподобятся Ему, среди народа Божия будет наблюдаться разнообразие, исключающее одноликость.

¹² *Evangelisch-Lutherische Dogmatik* 4:324.

¹³ *Ibid.*, 328, 330. «Ибо второй способ [*esse definitive*], в котором тело Христа существовало в скале, будет также свойственен всем святым на небесах; в своих телах они будут проходить сквозь все объекты творения, что и сейчас свойственно всем ангелам и дьяволам» (*AE* 37:222; *WA* 26:335.13-16).

Меланхтон указывает в Апологии: «блаженные будут иметь разную награду»¹⁴. Прославленные люди обретут наслаждение равенством блаженства, при котором каждый спасенный будет в равной мере находить удовольствие в Боге, Его воле и Его деяниях, однако этому равенству ни в коем случае не навредит неравенство вознаграждения, которое соответствует различным делам, совершенным святыми во время и в состоянии благодати.

Присущее Хёнеке и Пиперу уверенное ожидание различных степеней славы на Небесах¹⁵ покоится на солидном вероисповедном фундаменте. Хотя лютеранские Вероисповедания решительно исключают действительность человеческих заслуг при обретении оправдания, они со всею ясностью допускают тот факт, что в процессе освящения оправданные люди действительно заслуживают по Божией благодати вознаграждение:

«Мы исповедуем также, о чем уже неоднократно свидетельствовали, что, хотя оправдание и вечная жизнь относятся к вере, тем не менее добрыми делами заслуживаются другие физические и духовные награды [которые воздаются как в этой жизни, так и в жизни грядущей. Ибо Бог откладывает [вручение] большинства наград до тех пор, пока Он не прославит святых после этой жизни [в жизни будущей], потому что Он желает, чтобы в этой жизни они упражнялись в умерщвлении ветхого своего человека], а также [мы исповедуем, что] существуют различные награды [“степени наград”], согласно I Кор. (3:8): *“...Но каждый получит свою награду по своему труду”*... Дела же и несчастья заслуживают не оправдание, но другие вознаграждения, как награда предлагается за дела в следующих фрагментах: *“Кто сеет скупо, тот скупо и пожнет; а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет”* (2 Кор.9:6). Здесь мера вознаграждения явственно связывается мерой [совершенных] дел. *“Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле...”* (Исх.20:12) И, так как люди принимаются Богом за счет веры, именно по этой причине зачаточное исполнение Закона угодно [Ему] и получает награду в этой жизни и в жизни грядущей»¹⁶.

«Мы допускаем также, что добрые дела позволяют заслужить множество любезностей и одолжений [много благосклонности] со стороны Бога»¹⁷.

¹⁴ Ап. V, 245.

¹⁵ Pieper, *Christian Dogmatics* 3:552f.; Hoenecke, *Evangelisch-Lutherische Dogmatik* 4:335f.

¹⁶ Ап. V, 245, 246, 247; Tappert, 163.

¹⁷ Ап. V, 157.

дием идолослужения, а только поводом для славословия. Сколь же прекрасно и уместно сделанное Хёнеке правильное определение созерцания Бога как «осознания [*Innewerden*] Бога как Того, Кто есть все во всем»!¹²

Преображение, произведенное в душах блаженных, распространится также на их тела, ибо при парусии наш Господь «уничужденное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе все» (Филип. 3:21). В противоположность нашим теперешним телам, которые обезображены проклятием, воскресшие тела святых описываются как тела духовные («тело духовное», 1 Кор. 15:44). В указанном словосочетании существительное и прилагательное выступают в роли взаимодополняющих приложений, которые падший разум приписывает различным областям. Присущее Святому Писанию употребление парадоксального языка при описании воскресших тел святых служит еще одним напоминанием, возложенных на нас ограничений (1 Кор. 2:8). Несомненность того, что «духовное» нельзя отождествлять с эфирным, определенно выводит нас за пределы нашего жизненного опыта. Во всяком случае, этот термин свидетельствует о славе пребывания с Богом и указывает на тот факт, что, хотя воскресшие тела прославленных будут действительно материальны, нам следует подготовить себя к принятию пока, в сравнении с телесностью этого мира, невообразимого совершенства воскресшего тела. Материя также будет прославлена. Св. Павел говорит о духовности, нетленности и бессмертии воскресших тел: войдя в вечность Божию, они сбросят с себя грубость, свойственную их земным аналогам. Апеллируя к 1 Кор. 15:44, Хёнеке следует за Лютером в учении о том, что воскресшие тела святых будут иметь «реальное присутствие», которое сейчас имеют ангелы и демоны, а также Сам наш Господь в Святом Причастии¹³. Это ожидание отнюдь не лишено основания в Писании. Поскольку то, что истинно в отношении Главы Иисуса, применимо также к членам Его духовного тела, телесное состояние Его братьев и сестер во всех отношениях будет подобно Его собственному (Филип. 3:21).

Хотя все святые, лицезреющие Господа Иисуса в Его богочеловеческой славе, полностью уподобятся Ему, среди народа Божия будет наблюдаться разнообразие, исключаящее одноликость.

¹² *Evangelisch-Lutherische Dogmatik* 4:324.

¹³ *Ibid.*, 328, 330. «Ибо второй способ [*esse definitive*], в котором тело Христа существовало в скале, будет также свойственен всем святым на небесах; в своих телах они будут проходить сквозь все объекты творения, что и сейчас свойственно всем ангелам и дьяволам» (*AE* 37:222; *WA* 26:335.13-16).

Меланхтон указывает в Апологии: «блаженные будут иметь разную награду»¹⁴. Прославленные люди обретут наслаждение равенством блаженства, при котором каждый спасенный будет в равной мере находить удовольствие в Боге, Его воле и Его деяниях, однако этому равенству ни в коем случае не навредит неравенство вознаграждения, которое соответствует различным делам, совершенным святыми во время и в состоянии благодати.

Присущее Хёнеке и Пиперу уверенное ожидание различных степеней славы на Небесах¹⁵ покоится на солидном вероисповедном фундаменте. Хотя лютеранские Вероисповедания решительно исключают действительность человеческих заслуг при обретении оправдания, они со всею ясностью допускают тот факт, что в процессе освящения оправданные люди действительно заслуживают по Божией благодати вознаграждение:

«Мы исповедуем также, о чем уже неоднократно свидетельствовали, что, хотя оправдание и вечная жизнь относятся к вере, тем не менее добрыми делами заслуживаются другие физические и духовные награды [которые воздаются как в этой жизни, так и в жизни грядущей. Ибо Бог откладывает [вручение] большинства наград до тех пор, пока Он не прославит святых после этой жизни [в жизни будущей], потому что Он желает, чтобы в этой жизни они упражнялись в умерщвлении ветхого своего человека], а также [мы исповедуем, что] существуют различные награды [“степени наград”], согласно 1 Кор. (3:8): “...Но каждый получит свою награду по своему труду”... Дела же и несчастья заслуживают не оправдание, но другие вознаграждения, как награда предлагается за дела в следующих фрагментах: “Кто сеет скупо, тот скупо и пожнет; а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет” (2 Кор.9:6). Здесь мера вознаграждения явственно связывается мерой [совершенных] дел. “Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле...” (Исх.20:12) И, так как люди принимаются Богом за счет веры, именно по этой причине зачаточное исполнение Закона угодно [Ему] и получает награду в этой жизни и в жизни грядущей»¹⁶.

«Мы допускаем также, что добрые дела позволяют заслужить множество любезностей и одолжений [много благосклонности] со стороны Бога»¹⁷.

¹⁴ Ап. V, 245.

¹⁵ Pieper, *Christian Dogmatics* 3:552f.; Hoenecke, *Evangelisch-Lutherische Dogmatik* 4:335f.

¹⁶ Ап. V, 245, 246, 247; Tappert, 163.

¹⁷ Ап. V, 157.

«Здесь мы добавляем также кое-что о награде и добродетелях [заслугах]. Мы учим, что награда была предложена и обещана верующим за дела. Мы учим, что добрые дела являются достойными награды — не прощения грехов, не благодати или оправдания (ибо это мы обретаем только верой), но других наград, физических и духовных, в этой жизни и после этой жизни, потому что Павел говорит в 1Кор.(3:8): «...Каждый получит свою награду по своему труду». Таким образом, будут различные награды, за различные дела»¹⁸.

Свидетельство Вероисповеданий относительно степеней славы на Небесах подтверждается текстами, перечисленными Меланхтоном в вышеприведенных цитатах из Апологии IV. Решающее значение в утверждении этого учения имеет 1 Кор. 15:42, где воскресение мертвых со всей ясностью сравнивается с различным блеском звезд. Пипер также указывает на Дан. 12:3, где особая степень грядущей славы приписывается «разумным» и «обратившим многих к праведности». Вслед за Квенштедтом, Хёнеке указывает также на Матф. 19:28 и 25:21 и, подражая тому же авторитету, настаивает, что степени славы имеют отношение не к «существенному вознаграждению», которое является спасением как таковым, но к так называемым дополнительным вознаграждениям¹⁹. Между тем, один современный протестантский автор пытается искать представление о степенях славы в таких текстах, как: Матф. 5:12; 6:1-6, 21; 10:41; Марк. 9:41; Лук. 6:23; 2 Иоан. 8; Откр. 11:18²⁰. Хёнеке правильно настаивает на том, что мы не можем констатировать ни «что», ни «как» относительно различия вознаграждений, которые будут даны на основании дел верующих людей²¹. В конечном счете, степени славы имеют свои корни в Божием благом желании и неотделимы от Его свободы наделять Свои творения разными дарами. Подобно тому как садовник может получать одинаковое удовольствие от украшающих его сад цветов, одновременно находя прелесть в различиях между розами, лилиями и гвоздиками, так и Всемогущий Бог свободен творить людей с различными способностями, которые достигнут разных уровней совершенства в состоянии благодати (см. 1 Кор. 15:38 и далее). Все прославленные святые усвершенствуются равным образом, когда уподобятся Христу, подобно тому как можно в равной мере наполнить водой наперсток и стакан. Ни одно творение не может противоречить праву Творца наделять различными способностями сосуды, созданные и восста-

¹⁸ Ап. V, 72, 73.

¹⁹ *Evangelisch-Lutherische Dogmatik* 4:335.

²⁰ Milne, *What the Bible Teaches*, 120.

²¹ *Evangelisch-Lutherische Dogmatik* 4:335.

новленные по Его образу. Практическая польза учения о степенях славы очевидна в апостольском ободрении, состоящем в том, что слушающим Благовестие о воскресении надлежит знать, «что труд ваш не тщетен пред Господом» (1 Кор. 15:58). Это учение также служит для подчеркивания той истины, что как каждый человек призван восхвалять Бога способом, присущим лишь ему одному, так и дар вечной жизни присуждается способом, который соответствует каждому из спасенных, и этот каждый, взятый в отдельности, будет наслаждаться неповторимым индивидуальным общением с Богом в контексте своего собственного опыта спасения (см. Откр. 2:17).

Будучи навсегда освобождены от власти греха, прославленные святые без всяких препятствий станут заниматься осуществлением призвания, которым они уже обладают. Здесь, в этом мире христиане страдают от многочисленных помех в своем призвании прославления Всемогущего Бога. Когда Бог будет всем во всем, Он станет объектом бесконечного добровольного поклонения (Откр. 22:3), в контексте которого царственное священство будет царствовать со Христом над новым небом и новой землею (Матф. 19:28; Рим. 5:17; 2 Тим. 2:12; Откр. 3:21; 5:10; 22:5). Способ этого царствования уже ощущается во власти Христа, Который правит в любви. Любовь, которая пребудет даже тогда, когда умолкнут языки и пророчества, и которая превыше веры и надежды (1 Кор. 13:8, 13), включает в себя Божию любовь к людям, любовь творений к Богу и взаимную любовь между людьми и Ангелами. В Святом Писании сказано о Небесах как о пире (Ис. 25:6; Матф. 8:11), при этом указывается на совершенное братство, которое будет присуще взаимоотношениям между блаженными. Хёнеке говорит²², что Небеса включают в себя исполнение любви к ближнему, а Иосиф Рацингер с восхищением описывает «открытое сообщество общины святых»²³.

Догматическую дискуссию по эсхатологии подобает закончить поощрением и похвалой в адрес трудов церковных пастырей, призванных укреплять зачастую немощный странствующий народ Божий, провозглашая твердое упование на вечный субботний покой, обетованный нашим благодатным Подателем Богом, Который дарует его Своим людям не менее, чем имеет Сам. Свидетельство Св. Августина, прозвучавшее пятнадцать с половиною столетий назад, вышло из-под пера богослова, который никогда, ни на одно мгновение не отрывался от строгих требований пастырского жития. Четыре действия несметного множества спасенных, указанные в конце труда О

²² Ibid., 332; см. также стр. 331.

²³ *Eschatology*, 235.

Граде Божием, подытоживают центральные темы библейской эсхатологии. «Упокоение» описывает совершенный покой в Боге тех, которые в земной жизни были оправданы благодатью, ради Христа, через веру. «Лицезрение» означает наполнение человеческого разума в его созерцании Истины, которая есть Сам Бог. «Любовь», бьющая ключом из Бога для утоления жажды Его народа и обратно текущая к Нему, насыщает сердце и волю мужчин и женщин, созданных для личного общения с их Создателем и друг с другом. «Восхваление» представляет собою как ответ творений на Божию милость, которые с радостью воздают Богу то, что Ему причитается, а также глас Христов в нас, призывающий нас к Отцу. Воинствующая Церковь Христова на земле всегда имеет твердое упование на бесконечное упокоение в вечном наслаждении Всемогущим Богом. Древнее свидетельство жившего в V веке епископа из Гиппона остается неизменным и в наши дни, поскольку тайна Божия во Христе есть и пребудет вечно живым источником жизни:

«Там мы будем покойны и будем лицезреть; мы будем лицезреть и любить; мы будем любить и восхвалять. Помыслите о том, что будет в конце, но бесконечно! Ибо в чем еще состоит наш конец, как не в достижении Царства, которое не имеет конца?»²⁴

²⁴ Augustine, *City of God*, 22.30; MPL 41:804.5.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОБЩЕЕ ВСТУПЛЕНИЕ	7
ПРЕДИСЛОВИЕ	9
СОКРАЩЕНИЯ	10
Часть первая: введение	11
1. Всеобщее отступничество — знамение нашего времени	11
2. Что такое эсхатология?	28
3. Осуществленная и действующая эсхатология в Святом Писании и в Книге Согласия	38
Часть вторая: конец человека-микрокосма	45
4. Временная смерть	45
5. Бессмертие души	50
6. Переходное состояние души	62
Часть третья: Конец мира (макрокосмическая эсхатология)	73
7. Знамена пришествия нашего Господа	73
8. Парусия и сопутствующие ей обстоятельства	116
9. Завершение суда над окончательно нераскаянными людьми: ад и вечное проклятие	135
10. Завершение Евангелия в Небесной жизни блаженных	147

ISBN 1-58712-063-1



Printed by World Wide Printing
Duncanville, Texas-Minsk, Belarus

Религиозное издание

ЭСХАТОЛОГИЯ

Подписано в печать с оригинал-макета 04.06.2001.
Формат 84×108¹/32. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 8,4. Усл. кр. отт. 8,4. Тираж 10000 экз. Зак. 0197.

«Налоговая льгота — Общегосударственный классификатор
Республики Беларусь ОКРБ 007-98, ч. 1; 22.11.20.600».

Типография «ПРИНТКОРП» ЛП № 347 от 11.05.99 г.
220141, г. Минск, ул. Купревича, 18.