

Синклер Фергюсон

СВЯТОЙ ДУХ

КОНТУРЫ
ХРИСТИАНСКОГО
БОГОСЛОВИЯ

Синклер Фергюсон

Святой Дух

Синклер Фергюсон

Святой Дух

Серия «Контурь христианского богословия»
под редакцией
Джеральда Брея

Минск
«Позитив-центр»
2014



УДК 283/289
ББК 86.376
Ф 43

Перевод осуществлен по изданию:

The Holy Spirit
by Sinclair B. Ferguson

Inter-Varsity Press
Downers Grove,
First published 1996.

Фергюсон, С.

Ф 43 Святой Дух / Пер. с англ. — Мн.: Позитив-центр, 2014. — 272 с.

ISBN 978-0-8308-1536-4 (англ.)
ISBN 978-985-6983-40-8(рус.)

Позабытого было Святого Духа заново «открыли» в двадцатом веке. А может, не открыли? Синклер Фергюсон считает, что открытие оказалось неполным: «Действие Духа было признано, но сам Он остался для многих христиан безымянной, безликой стороной Божьего бытия». Чтобы исправить ситуацию, автор описывает не только, что и как Дух делает, но и кто Он есть.



УДК 283/289
ББК 86.376

© Sinclair B. Ferguson 1996.

All rights reserved.

This translation of *The Holy Spirit* (CCT Series) is published by arrangement with Inter-Varsity Press, Nottingham, United Kingdom.

ISBN 978-0-8308-1536-4 (англ.)
ISBN 978-985-6983-40-8(рус.)

© Faverdale Trading Limited перевод на русский, издание на русском языке, оформление, 2014.

*Слово приняло на себя тело,
чтобы мы получили Святого Духа:
Бог воспринял тело,
чтобы человек мог воспринять Духа.
(приписывается Афанасию)*

*Биллу и Барбаре Эдгар
с благодарностью
посвящается*

Содержание

Предисловие к серии	9
Предисловие	11
Глава 1. Святой Дух и Его история	15
Глава 2. Дух Христа	35
Глава 3. Дар Духа	57
Глава 4. Пятидесятница сегодня?.....	79
Глава 5. Дух порядка	93
Глава 6. <i>Spiritus Recreator</i>	115
Глава 7. Дух святости.....	141
Глава 8. Общение Духа	177
Глава 9. Дух и тело.....	193
Глава 10. Дары для служения	209
Глава 11. Вселенский Дух.....	245
Для дальнейшего чтения.....	259
Именной указатель	264
Библейский указатель.....	267

Предисловие к серии

Серия книг «Контурь христианского богословия» охватывает основные разделы христианской догматики. Ее цель – систематическое изложение основных учений, дополняющее, но не дублирующее традиционные учебники по богословию. Приоритет был отдан современным вопросам, которые обычно не рассматриваются с точки зрения евангельской веры. Однако задача данной серии заключается не только в том, чтобы ответить на современные возражения, выдвигаемые против евангельского христианства, но и в том, чтобы переосмыслить ортодоксальную евангельскую догматику, придать ей новую, актуальную форму. Таким образом, содержание книг данной серии должно быть конструктивным и библейским.

Эти книги представляют интерес для изучающих богословие на самых разных уровнях: и для студентов библейских колледжей, и для студентов семинарий, и для учащихся светских университетов. Они будут интересны также для служителей церкви и членов церкви, заинтересованных в самообразовании. В целях расширения читательской аудитории мы старались избежать использования специальной терминологии и излишне академического стиля изложения. Иногда это приводило к тому, что какие-то вопросы не были освещены в достаточной мере и не все возможные взгляды были представлены. В таких случаях авторы предлагают читателям список литературы для дальнейшего самостоятельного изучения затронутых тем. Подобный список достаточно информативный, но не исчерпывающий.

Мы рассматриваем не все учения, а те, вокруг которых сейчас ведется дискуссия. Название и содержание каждого тома определялись авторами, но окончательная редакторская обработка была выполнена редактором серии в сотрудничестве с издательством IVP.

Предлагая это многотомное издание читателю, авторы и издатель надеются удовлетворить запросы современного поколения изучающих богословие и принести честь и славу Богу Отцу и Его Сыну Иисусу Христу, ради служения которому и был затеян этот проект.

Джеральд Брей,
редактор серии

Предисловие

Святой Дух! Когда я был студентом, многие авторы, лекторы и проповедники начинали свое выступление о Святом Духе такими словами: «До недавних пор Святой Дух как лицо Бога был забыт». Сегодня уже никто так не говорит. Благодаря развитию пятидесятнического и харизматического движений к настоящему моменту о Святом Духе написано столько литературы, что ни одному человеку не под силу ее объять.

Сегодня уже не скажешь, что Святой Дух «как лицо Бога забыт», и данный факт должен радовать христиан самых разных убеждений. Иногда даже кажется, что верующие, впав в другую крайность, стали одержимыми проявлениями силы Духа и что не мешало бы объявить мораторий на написание книг о Святом Духе. Только необходимость осветить тему Духа в серии оправдывает написание еще одного опуса по этому избитому вопросу.

Многие евангельские христиане, да и верующие других вероисповеданий, твердо убеждены, что открытие Святого Духа произошло в двадцатом веке: думают они так потому, что заражены ересью модернизма или, по крайней мере, плохо знают историю. Ведь неспроста великий пастор-богослов Реформации Жан Кальвин был назван «богословом Святого Духа»¹. Кроме того, в каждом столетии после Реформации происходили события, которые приписывались необычному действию Святого Духа. По сегодняшний день двумя *opera magna* о Святом Духе остаются труд пуританина семнадцатого века, вице-канцлера Оксфордского университета Джона Оуэна и сочинение великого голландского богослова и политика, основателя Амстердамского свободного университета Абрахама Кайпера. Помимо этого, более ста лет назад Генри Свит издал целую серию книг о Святом

¹ B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism* (New York: Oxford University Press, 1931), p. 21.

Духе, в которой опубликовал свои весьма ценные исследования. Он убедительно показал, что в предыдущих веках богословы уделяли Духу не меньше внимания, чем Отцу и Сыну. С учетом этого, говорить, что в двадцатом веке была заново открыта истина, забытая со второго века, — значит проявлять высокомерие.

Утверждение, что однажды забытый Святой Дух сегодня уже не забыт, необходимо переформулировать. Сегодня все христиане признают, что Святой Дух *действует*, но сам Он для многих остается безликой частью божественной сущности. Даже само имя «Святой Дух» рождает совсем не те чувства, что «Отец» и «Сын». Наверное, точнее сказать, что сегодня Святой Дух не *забыт*, а *неизвестен*.

Перед каждым автором, участвующим в написании книги для богословской серии, стоит цель изложить основы выделенного ему раздела богословия. Задача этого сочинения, входящего в серию «Контурь христианского богословия», — проследить за развитием откровения о личности и действии Духа с библейско-богословской точки зрения, а также с точки зрения истории искупления. Это не означает, что в данном вопросе историческое богословие несостоятельно, а апостольский принцип о том, что мы постигаем богатства Евангелия вместе со всей церковью (Еф. 3:18–19), не работает. Я надеюсь, читатель увидит, что я очень ценю церковное понимание Духа и завишу от него.

Как писал Фома Аквинский, богословие исходит от Бога, учит о Боге и приводит к Богу (*a Deo docetur, Deum docet, ad Deum ducit*). Это особенно истинно в отношении богословских рассуждений о Святом Духе. Мы должны рассуждать о Нем так, чтобы созидать близкое, личное общение с Тем, кто приводит нас к поклонению, прославлению и послушанию Отцу и Сыну. В Писании богословие и прославление всегда рядом. Именно по этой причине в этой книге действие Духа будет рассматриваться с библейско-богословской точки зрения.

Далее станет очевидно, что я принимаю канон Ветхого и Нового Заветов за непреложный авторитет. Я верю, что в нем находится слово Бога и что та форма, в которой оно дошло до нас (конечно же, разными способами), есть единственное надежное основание, на котором можно строить богословие Святого Духа. Разделяя основные богословские принципы серии «Контурь христианского богословия», я, как и отец-пилигрим Джон Робинсон, верю, что церковь все еще может узнать что-то новое из Слова Божьего.

Христиане до сего дня спорят о том, какими качествами обладает Святой Дух и какое действие Он совершает. Поэтому возможно, некоторые читатели, а может, даже многие, решат, что понимают какие-то вопросы лучше меня. Удивительно, но какие-то идеи, которые считались сомнительными в 60-е и 70-е годы, когда я был студентом, сегодня стали настолько популярными, что сомнительными уже считаются те идеи, которые раньше были общепринятыми. Тем не менее я старался не забывать, что апостолы повелели сохранять единство Духа в союзе мира, а я при рукоположении давал обет поддерживать дух братства в отношениях со всем Божьим народом. Я молюсь, чтобы мое мнение по спорным вопросам не вызвало у читателей предубеждения против всей книги в целом.

В серии «Контурсы христианского богословия» эта книга издается между книгами «Дело Христа» и «Церковь», поэтому в ней затрагиваются и вопросы сотериологии (последствия подвига Христа), и еклесиологии (дары Духа телу Христа). Мое сочинение связывает две вышеназванные работы. Думаю, будет полезно изучить их все в комплексе.

Хочу поблагодарить Джеральда Брея, главного редактора серии, за предложение написать книгу о Святом Духе. Я благодарен Дэвиду Кингдону, редактору богословской литературы издательства «Интер-Варсити Пресс», и за его дружбу, и за его терпение: когда я слишком затягивал проект, он лишь изредка просил меня поторопиться! Я смог написать эту книгу потому, что Совет попечителей Вестминстерской богословской семинарии в Филадельфии предоставил мне отпуск на время осеннего семестра 1994 года. Но в первую очередь эта книга увидела свет благодаря моей жене Дороти, которая, как никто, поддерживала меня, пока я писал ее.

Синклер Б. Фергюсон
Вестминстерская богословская семинария,
Филадельфия, Пенсильвания

Глава 1.

Святой Дух и Его история

Что такое, а вернее, кто такой Святой Дух? Мы, как правило, легко и интуитивно понимаем значение того, что Иисус есть Сын Божий: во-первых, Иисус — человек, а во-вторых, наименование «Сын» указывает на отношения (отца и сына), которые хорошо известны нам из собственного опыта. Кроме того, когда благодаря Христу мы учимся называть Бога «Отец», то это имя вызывает у нас целый ряд понятных нам образов, которые помогают выстроить свое отношение к Богу: Он есть тот, кто имеет власть над Своими детьми, кто заботится о них, защищает их, в конце концов, любит их.

Но наименование «Святой Дух» создает неопределенный, размытый образ. Стоит задуматься: что такое «дух»? Иногда это слово воспринимается почти как «привидение», и, как ни парадоксально, именно такое восприятие отражает подлинное отношение многих христиан к Святому Духу: Он кажется им чем-то неведомым, таинственным, бесплотным. По сравнению с Отцом и Сыном Святой Дух выглядит далеким и безличностным. Абрахам Кайпер писал: «Мы ничего не знаем ни о других духах, ни о своем собственном»². Судить о Духе нам намного сложнее!

Так что такое, а вернее, кто такой Святой Дух?

Святой руах

Ученые давно спорят об этимологии слова «святой» (евр. *кадош*, *кодеш*; греч. *хагиос*), но большинство из них сходит-

² Abraham Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*, tr. H. De Vries (New York: Funk & Wagnalls, 1900), p. 118.

ся во мнении, что оно означает 'отделенный от', 'помещенный поодаль' и отсюда 'выделенный, чтобы принадлежать Богу'. В Ветхом Завете при помощи таких пространственных метафор проводится идея, что бытие Духа — «иное». Классический пример того, как пространственные образы могут приобрести нравственное измерение, — это встреча Исаии со Святым Израиля, чуть не приведшая к гибели пророка (Ис. 6:1 и далее). Бог «высоко», а Исаия низко. Бог «превознесен», а Исаия повержен на землю. Божье присутствие («края риз Его») наполняет храм, а Исаия забивается в угол. Божья святость — это обжигающая чистота Его вечного и бесконечного бытия. Исаия же, напротив, чувствует себя нечистым и уничтоженным.

В Библии слова, означающие 'дух' (евр. *руах*; греч. *пневма*), звукоподражательные. Их произношение создает ощущение движения воздуха, порыва ветра, выдыхания и таким образом помогает лучше передать его основное значение. «Дух», по сути «дыхание жизни», означает силу, энергию и жизнь.

В мире эллинистической философии, которая оказывала существенное интеллектуальное влияние на мировоззрение людей, живших в поздний библейский период, считалось, что *пневма* — это чистая, тончайшая материя (сама материя считалась злом по определению). Например, стоики считали ее веществом души, своего рода «нервной жидкостью», которая распространяется из души по всему телу, давая ему энергию и жизнь³.

Хотя мы привыкли думать, что *руах* — это что-то нематериальное, в Ветхом Завете это слово имеет более осязаемый смысл и всегда подразумевает присутствие силы и какое-то действие. Хотя воздух или ветер могут служить аналогией чистой материи, в слове *руах* (равно как и *пневма*) это не главное. В Ветхом Завете *руах* обычно означает воздух в движении, например сильный ветер или даже бурю (Иов. 1:19, а также более чем четверть всех случаев ветхозаветного употребления слова *руах*), или же дыхание человека. Так, от чудес мудрости Соломона и его достижений у царицы Савской захватило дух (3 Цар. 10:4–5, фраза, переведенная как «не могла она более удержаться», буквально означает 'у нее не осталось *руах*'). В применении к человеку *руах* может означать не только обычное дыхание,

³ См. E. DeWitt Burton, *Spirit, Soul and Flesh* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1918), p. 113. Cp. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London: SPCK, 1952), pp. 17ff.



но и громкий выдох (например, 2 Цар. 22:16; Иов 4:9). Главное свойство *руах* — это энергия, а не нематериальность.

Когда слово *руах* используется для описания природных явлений, оно может означать и легкое дуновение ветра (так иногда переводится фраза «в прохладе дня» в Быт. 3:8), тем не менее в подавляющем большинстве случаев оно обозначает силу. Возьмем, к примеру, отрывок Мих. 3:8, в котором, благодаря параллелизму, это ясно видно: «А я исполнен *силы*, [исполнен] *Духа Господня*»⁴. Когда слово *руах* используется для описания Бога (около трети случаев употребления в Ветхом Завете), оно говорит не о нематериальности божества, не о том, что Бог есть дух, а не материя, хотя, несомненно, Библия в целом учит этому. Оно говорит о том, что Бог невероятно, беспредельно силен; можно сказать, что Он необуздан, неуправляем в Своей силе. «Дух Божий» — это «энергия жизни в Боге»⁵. Посмотрим на еще один яркий параллелизм из Ис. 31:3: «Египтяне — люди, а не Бог; и кони их — плоть, а не дух». В этом стихе противопоставляются слабость и сила, а не материальное и нематериальное; дух противопоставляется плоти, «неподвижной, бессильной, плоти, которую может привести в движение только Дух Божий»⁶.

Воздействие *руах* соответствуют его природе. Когда *руах Яхве* сходит на человека, последний исполняется «иной», необычной силой, которая начинает проявляться: ощущение слабости сменяется желанием действовать, появляются уникальные способности, иногда наступает экстатическое состояние. *Руах Яхве* — это как ударная волна, непреодолимой силой которой Бог приводит в исполнение Свои созидательные или разрушительные замыслы. Своим *руах* Он создает небесное воинство (Пс. 32:6), дает силу судьям-освободителям, таким как Гофониил и Самсон (Суд. 3:10; 14:6), переносит пророков в другие места (например, Иез. 3:12, 14; 11:1; ср. 3 Цар. 18:12). Те, через кого действует божественный *руах*, совершают сверхъестественные дела и проявляют сверхъестественную силу. Таким образом, слово *руах* означает, что Бог обладает непреодолимой силой в мироздании. Люди не могут «обуздать» Его. Наоборот, Своим *руах* Он способен «обуздать», подчинить себе все для достижения Своих целей.

⁴ Курсив в библейских цитатах — мой.

⁵ Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948), p. 257.

⁶ *Idem*, *The Pauline Eschatology* (1930; repr. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952), p. 300.

Исаия ярко и образно описывает неистовство Духа: «Ибо он нагрянет как горный поток, как поток, дыханьем [руах] Господа гонимый» (Ис. 59:19); «Засыхает трава, увядает цвет, когда дует на него дуновение [руах] Господа» (Ис. 40:7).

Из уже приведенных отрывков Писания видно, что *руах* — это не просто энергия Бога; это активное взаимодействие самого Бога с творением. Здесь возникает вопрос, на который мы должны будем ответить в дальнейшем: когда говорится о Боге как о Духе, имеется в виду, что Бог просто в такой особой форме присутствует в мире, или идет речь о том, что в бытии Бога есть разные ипостаси (лица), позже описанные церковным учением о Троице?

Чтобы дать ответ на этот вопрос, нам надо рассмотреть, как представлен Святой Дух в Ветхом Завете.

Creator Spiritus?

Писание косвенным образом свидетельствует, что Дух Божий участвовал во всех делах Бога с самого начала. Первые христианские богословы считали, что Он действовал еще с момента творения⁷. Когда «земля была безвидна и пуста, и тьма над бездною, Дух Божий [руах элохим] носился над водою» (Быт. 1:2).

Многие полагали, что встречающееся в Быт. 1:2 выражение *руах элохим* означает Дух Божий, и переводили его соответственно. Хотя по этому вопросу никогда не удавалось достичь полного единства, стоит отметить, что в последнее время такая интерпретация все чаще стала подвергаться критике. Сегодня многие согласны с тем, что экзегеты традиционно пытались обнаружить в первых стихах Бытия свидетельства действия Духа как отдельной ипостаси Бога и показать в рамках христианской экзегетики, что зачатки учения о Троице появились уже тогда.

Кроме того, некоторые ученые обращают внимание на то, что во многих ближневосточных космогонических мифах, особенно финикийских, присутствует описание ветра. С их точки зрения, данный факт является еще одним доводом в пользу

⁷ См., например, Irenaeus, *Against Heresies*, 3.24.2; 4.7.4; 4.20.1. Отцы церкви часто воспринимали библейские упоминания о делах Мудрости как указание на Божьего Духа. См. также, W. H. McLellan, 'The Meaning of *Ruah 'Elohim* in Genesis 1, 2', *Biblica* 15 (1936), pp. 519–520; H. M. Orlinsky парует за перевод словом «ветер» в 'The Plain Meaning of *RUAH* in Gen. 1:2', in *Jewish Quarterly Review* 48 (1957–58), pp. 174–180.

того, что в Бытии идет речь о ветре, а не о божественном Духе⁸. В тексте описывается мрачный хаос первого этапа творения; бесформенность, пустота, тьма и *руах* — все это материал для будущего творения: ему нужно придать форму и наполнить содержанием. Как раз это и описывается в Быт. 1 ниже. Поскольку о действии *руах* больше ничего не сказано, можно сделать вывод, что он, скорее всего, был элементом хаоса, а не созидательной силой. Одни исследователи, разделяющие эту точку зрения, например Герхард фон Рад, все еще предпочитают переводить *руах элохим* как «буря Бога», а другие, пытаясь полностью разделить *руах* и действия Бога, понимают это выражение как «чрезвычайно сильный ветер».

Не надо думать, что только в последнее время появилось понимание того, что в первых стихах Библии не говорится о Духе как об отдельном лице Бога и тем более нет учения о Троице. Еще в шестнадцатом веке Кальвин, не ставивший перед собой цели найти учение о Троице во всех ветхозаветных текстах, писал, что учение о присутствии Духа как ипостаси Бога в этом отрывке «слишком надуманно, чтобы тратить время на его опровержение»⁹.

Однако из контекста Быт. 1:2 нельзя сделать вывод, что *руах элохим* противопоставляется созидательной силе. Напротив, сказано, что при помощи *руах элохим* во вселенной устанавливается порядок. Поскольку в ближайшем контексте (Быт. 1:1, 3) действия *элохим* описываются как созидательные действия Бога, вполне естественно предположить, что *руах элохим* в ст. 2 также имеет отношение к божественным действиям. Слово, переведенное как «носиться» (*рахаф*), означает 'трястись', 'трепетать'. В Ветхом Завете оно встречается только здесь и еще в двух отрывках. В Иер. 23:9, употребляя это слово, пророк говорит, что кости его сотрясаются. Представить себе, что ветер может трястись, достаточно сложно, хотя некоторым это удается¹⁰.

Кроме этого, Писание намеренно связывает творение и исход из Египта с Духом. В Ис. 63:7–14 недвусмысленно сказано, что исход из Египта совершил Дух. А до этого, во Второзаконии, написано, что Совершивший исход защищает Свой народ в «пустыне... печальной и дикой... как орел... носится над птенцами

⁸ См. В. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament* (London: SCM Press, 1960), pp.32–33.

⁹ John Calvin, *Commentary on Genesis* (1563), tr. John King (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1847), p. 73.

¹⁰ Cp. Gordon J. Wenham, *Genesis* (Waco, TX: Word, 1987), p. 16.

своими» (Втор. 32:10–11). Использованное здесь слово *тоху* в Пятикнижии встречается только еще один раз — в Быт. 1:2: здесь оно переведено как «печальная», а в Быт 1:2 как «безвидная». (Это же слово *тоху* мы находим в Иер. 4:23, что также дает информацию к размышлению.) Совсем не случайно, что и во Втор. 32:10–11, и в Быт. 1:2 рядом стоит глагол *рахаф*, 'носиться'. В Ветхом Завете явно и намеренно проводится аналогия между тем, что *руах элохим* «носился» над незавершенным творением, и тем, что Дух Божий присутствовал с народом, когда искупление последнего еще не было полностью завершено. Это означает, что в Быт. 1:2 уже шла речь о божественном Духе.

Другие, более поздние, ветхозаветные авторы, размышляя о делах Божьих в творении и по сути первыми толкуя Быт. 1, также считали, что божественный Дух присутствовал при творении. Так, в Пс. 103:30 сказано: «Пошлешь дух Твой [*руах*] — созидаются». Аналогичное явление описано в предыдущем стихе: «Скроешь лицо Твое — мнутятся, отнимешь дух их — умирают и в персть свою возвращаются» (Пс. 103:29). Автор этих стихов, несомненно, подразумевает написанное в Быт. 1:2 и 2:7. *Руах* Божий и лицо Божье — это дополняющие друг друга образы, они оба обозначают присутствие Бога. Нет сомнения, что *руах* здесь выступает на стороне Бога, а не хаоса.

Отрывок Иов 33:4 направляет наши мысли в ту же сторону: «Дух [*руах*] Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь». Во второй части слышится эхо Быт. 2:7, а первая часть перекликается с Быт. 1:2. Здесь *руах* — не просто ветер или буря.

Существование этой ветхозаветной экзегетической традиции вынуждает нас признать, что словом *руах* в Быт. 1:2 описываются, скорее, действия божественного Духа, а не присутствие безличного ветра. Панненберг, конечно, перегибает палку, когда пишет, что перевод слова *руах* в Быт. 1:2 словами «буря» или «ураган» звучит абсурдно, однако понять его можно: он реагирует на упрямое нежелание многих исследователей признать, что в Быт. 1:2 *руах элохим* означает Дух Божий, несмотря на то, что во всех остальных отрывках это словосочетание передает именно такой смысл¹¹. Мы должны принять этот смысл хотя бы потому, что сами ветхозаветные авторы понимали движение *руах* в Быт. 1:2 как признак присутствия

¹¹ Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, tr. G. W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), vol. 2, p. 77.

силы Духа¹². Кроме того, есть еще один важный момент: если мы допускаем присутствие божественного Духа в Быт. 1:2, тогда мы можем объяснить, почему в Быт. 1:26–27 написано «сотворим», а не «сотворю». Дух Божий — единственное лицо, к которому в границах данного повествования мог быть обращен этот призыв¹³. И тогда упоминание о Духе в начале и в конце рассказа о творении можно будет расценить как использование в Быт. 1 литературного приема инклюзио.

Все это не означает, что в Ветхом Завете глубоко проанализирована роль Духа Божьего в творении или что на основании одной загадочной фразы из Быт. 1:2 можно утверждать, что Дух Божий — это отдельная ипостась Бога. Многие остаются непонятным. Примечательно вот что: действие божественного *руах* здесь состоит в том, чтобы обеспечить присутствие Бога в процессе творения и тем самым создать определенный порядок и совершить запланированное в разуме Бога. Точно такую же роль Дух выполняет во всем остальном Писании. В Новом Завете такая же задача возлагается на Духа при совершении спасения: Отец посылает, Сын приходит, Дух подтверждает (1 Тим. 3:16); Отец планирует, Сын приносит жертву и воскресает, Дух претворяет в жизнь (например, 1 Пет. 1:1–2).

Наряду со свидетельствами о том, что Дух творит в момент творения, в Ветхом Завете постоянно описывается еще одна его роль: обеспечивать присутствие силы Бога в процессе управления тем, что было сотворено.

Дух управляющий

Руах означает ветер, воздух в движении. Этот образ служит своеобразным мостом, помогающим перейти к описанию отношений Творца со Своим творением.

Божественный *руах* — это форма присутствия силы Бога среди Его народа. Иезекииль пишет, что между Духом Бога и

¹² Ср. M. G. Kline, *Images of the Spirit* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1980), pp.13–15. Гордон Вэнэм предлагает компромиссный вариант, переводя *руах элохим* как «Ветер Божий» (обратите внимание на прописную букву), но он видит здесь «конкретный и яркий образ Божьего Духа. Выражение на самом деле означает могущественное присутствие Бога, таинственным образомдвигающегося над поверхностью вод» (*op. cit.*, p. 17).

¹³ См. Kline, *loc. cit.*

лицом, или присутствием, Бога есть непосредственная связь: «„И не буду уже скрывать от них *лица Моего*, потому что я изолью *дух Мой* на дом Израилев“, — говорит Господь Бог» (Иез. 39:29; см. Иез. 37, где говорится об излиянии Духа; ср. также Пс. 103:29–30; Пс. 138:7).

Присутствие силы Господа открывается в Его Духе, исполняющем разные задачи в истории искупления. Он дает людям сверхъестественные способности — не только физические, но и умственные. Это может быть способность управлять страной или создавать произведения искусства. Иосиф и Даниил, лучше всех остальных ветхозаветных героев умевшие выходить из затруднительного положения, были людьми, в которых «дух» из иного мира присутствовал в необычайной мере (Быт. 41:38; Дан. 4:8–9; 5:11–14). Они оба обладали качествами, которые в полноте проявятся позже в действии Духа Мессии, описанном в Ис. 11:1–5: идет речь, в частности, о премудрости и понимании, которые есть плод познания Бога и страха Божьего.

Подобным образом и Моисей был наделен божественным Духом для управления народом. Такие же способности были даны и семидесяти старейшинам, которые разделили с ним бремя управления искупленным Божьим народом (Числ. 11:25). Дух Божий действовал одинаково: при творении мира Он придавал форму бесформенной первоначальной материи и упорядочивал ее (Быт. 1:2), а при появлении израильского народа, которому на первом этапе угрожал социальный хаос, Он устанавливал среди сбегавших из Египта людей правильный общественный порядок и подходящую форму правления (ср. Ис. 63:7–14).

Воплощая Свои замыслы в жизни призванного народа, Дух Божий наделил художественными способностями таких людей, как Веселеил и Аголиав (Исх. 31:1–11; 35:30–35). И снова, это Его действие согласуется с важным богословским принципом. Красота и соразмерность возведенной этими людьми скинии имели не только эстетическую ценность. Скиния, намеренно расположенная в самом центре стана, была материальным символом того, что Творец собирается воссоздать в Своем творении порядок и славу. Это означало, что «воссоздание» должно начаться с избранного народа. На его территории находились земная модель места обитания Бога. Как справедливо замечает Кальвин, «скиния была образом показанного Моисею первооб-

раза»¹⁴. Уже здесь, в книге Исход, мы видим, как работает принцип, который во всей полноте проявится позже, в Новом Завете: Дух устанавливает порядок (или восстанавливает его) в Божьем творении и таким образом делает творение прекрасным. В Эдемском саду, в скинии и в храме поклонявшийся человек осознавал, насколько прекрасна святость, являющаяся лишь отражением красоты Бога (1 Пар. 16:29; Пс. 95:9). В последнем храме, в человеке, исполненном Духом, в Иисусе (Ин. 2:19–22), этот принцип обретет наивысшее выражение. Но уже с самого начала у Духа была одна цель — преобразовать все по воле Бога, сообразовать с Его качествами и славой.

Spiritus recreator

Служение Духа состоит не только в том, чтобы раздавать дары, которые формируют Израиль как народ Божий. Он также влияет на нравственную сферу и участвует в искуплении. Уже в Ветхом Завете Дух Божий — это *святий Дух*. Хотя понятие «святость» имеет и объективные, и культовые аспекты, оно также подразумевает нравственное и этическое измерение. Например, в Пс. 50:13 Давид исповедует, что его нравственный проступок поставил под угрозу его отношения со святым Духом Божьим.

Особенно много информации на эту тему нам дает отрывок Ис. 63:7–14, о котором мы уже упоминали ранее. В нем содержится своего рода толкование повествования об исходе. Бог стал спасителем Своего народа:

По любви Своей и благосердию Своему Он искупил их...
Но они возмутились
И огорчили Святого Духа Его...

Тогда народ Его вспомнил древние дни, Моисеевы:
...Где Тот, Который вложил в сердце его Святого Духа
Своего,
Который вел Моисея за правую руку величественною
мышцею Своею?

¹⁴ John Calvin, *Commentary on Hebrews*, tr. J. Owen (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1853), p. 211. / Цит. по Жан Кальвин, «Толкование на Писание к Евреям», Минск: Евангелие и Реформация, 2010, с. 132.

...Как стадо сходит в долину, Дух Господень вел их к покою.

Мы видим, что Дух Божий присутствовал и проявлял себя среди Своего народа, пока тот скитался по пустыне (Бог «вложил в сердце его Святого Духа Своего», 63:11). Дух вел народ (63:13–14). Но люди восстали и «огорчили Святого Духа» (63:10).

В этом отрывке, как ни в каком другом ветхозаветном тексте, видно, что Дух — это отдельная ипостась Бога. В нем не только Бог показывается трансцендентным также, как и имманентным, но и говорится, что люди «огорчили» Духа. Огорчить можно только *личность*. Некоторые обращают внимание, что в отрывке сказано, что люди огорчили, но не сказано, что Дух огорчился, но их довод звучит весьма неубедительно¹⁵. Когда говорится, что один огорчил другого, здравый смысл подсказывает, что другой огорчен.

Из этого отрывка мы можем сделать еще один вывод. Дух является исполнителем Божьего спасительного действия. Сказанное в Ис. 63:7–14 проясняет суть исхода, этого великого искупительного акта Ветхого Завета, являющегося моделью всех искупительных актов Бога.

1) Описание чудес, совершенных Моисеем, сопровождается упоминанием о Духе (см. Исх. 8:19; обратите внимание, то же можно сказать о чудесах Иисуса и апостолов, Лк. 11:20; Евр. 2:1–4). Дух — божественный свидетель искупительных деяний Бога (Ис. 63:11–12).

2) Дух ведет народ к благословениям исполняющегося завета: «Как стадо сходит в долину, Дух Господень вел их к покою» (Ис. 63:8). Искупительное дело, которое Христос совершает в Новом Завете Духом (Мтф. 11:28–30), Бог предвосхищает в Ветхом Завете исходом евреев из Египта и вхождением в обещанную землю, которые осуществляются тем же Духом.

3) Дух реализует искупление евреев из рабства, которое совершает Бог-спаситель (Ис. 63:8). Именно Бог спасает, и именно против Него впоследствии восстает народ. Но, восставая против Бога, народ огорчает Бога как *Святого Духа*. Апостол Павел вспоминает это выражение и разъясняет его, когда в Еф. 4:30 размышляет о процессе спасения. Это означает, что в Новом Завете Святой Дух, о котором пишет Исаия, воспринимается как личность.

¹⁵ Как это делает L. Neve, *The Spirit of God in the Old Testament* (Tokyo: Seibunsha, 1972), pp. 128–129.

Следовательно, в Ветхом Завете в задачи Духа входило не только создание политического теократического образования. Он также влиял на нравственный уклад еврейского общества. Сам Давид признает это в своем покаянном псалме 50. Когда он говорит, что боится потерять Духа, он имеет в виду не только то, что из-за прелюбодеяния может лишиться высокого поста, на который был помазан. Он сам объясняет, что его слова «...и Духа Твоего Святого не отними от меня» (50:13) означают следующее: он молит о том, чтобы Бог не изгнал его из Своего *присутствия* и вернул радость спасения. Только если он будет иметь Духа, его сердце может быть чистым и радостным, а его собственный дух — преданным и покорным (Пс. 50:12, 14). Возможно, Давид на самом деле боится, что он, как и Саул, может потерять престол (1 Цар. 16:14). Но его молитва не официально-объективно-теократическая, а лично-субъективно-сотериологическая. Он хочет сохранить личное общение с Богом, а не только переживает за свою царскую власть. Давид понимает, что присутствие Духа дает спасение и радость.

Любое библейское богословие дела Духа должно быть основано на принципе исторического развития откровения. Однако, исходя из принципов систематического богословия, мы все же должны сделать вывод, что и в эпоху Ветхого Завета Дух производил в людях нравственные и духовные изменения.

Новый Завет говорит, что некоторые нравственные и духовные качества вырабатывает в людях только Дух. Однако эти качества (например, плод Духа в Гал. 5:22–23) были присущи и ветхозаветным верующим. Более того, в Новом Завете эти люди становятся не только примером оправдания по вере (например, Авраам в Рим. 4), но и примером жизни по вере (например, Евр. 11:1 и далее; Иак. 2:14–26; 5:17–18), своей жизнью они показывают, что значит поступать по Духу. Поэтому христиане находят в псалмах не только похожие на свои переживания: скорбь, сомнение, страх и даже отчаяние, но обнаруживают примеры искреннего благоговения и преклонения, поклонения Богу в Духе. Спасительный плод Духа в тех верующих доказывает, что Дух спасал как в ветхом завете, так и в новом.

Некоторые считают, что между служением Духа в ветхом и новом заветах есть существенная разница. Например, они сомневаются, что ветхозаветные верующие были возрожденными людьми. Обосновывая свою точку зрения, они вспоминают Никодима и говорят, что он был неспособен понять учение Иисуса о необходимости возрождения (Ин. 3:4).

При чтении Нового Завета может сложиться впечатление, что рождение свыше, или возрождение, — это новое деяние Бога, связанное исключительно с новым заветом и ставшее возможным благодаря смерти, воскресению, вознесению Христа и сошествию Его Духа (ср. Ин. 3:12–15). Ведь наименьший в Царстве Небесном больше Иоанна Крестителя (Мтф. 11:11). Но в Ин. 3 Иисус объясняет, что Никодим должен был знать о необходимости обновления, что в его еврейской Библии содержалось обещание о новом завете, благодаря которому это обновление произойдет (Ин. 3:7). Он не должен был удивляться. Уже в ветхом завете Господь обрезал сердца Своего народа (Втор. 30:6); новая жизнь, дарованная рукой Божьей, была реальностью уже тогда, даже если она только предвосхищала реальность участия в жизни воскресения Христа.

Тем не менее богословы, признавая целостность библейского откровения и подчеркивая неизменный характер служения Духа, не должны нивелировать этапы истории искупления и сводить на нет различия между ветхим и новым заветами. Павел во 2 Кор. 3 учит, что между ветхим и новым заветом произошел эпохальный сдвиг, связанный именно со служением Духа. Этот вопрос мы осветим более подробно, когда будем говорить о значении схождения Духа в день Пятидесятницы (глава 3).

Дух и слово

Более или менее систематизированные рассуждения о роли Духа при передаче Ветхого Завета людям мы находим только в Новом Завете (например, в 2 Тим. 3:14–17, хотя даже в этом отрывке в первую очередь подчеркивается функция Писания). Однако, когда авторы Нового Завета пишут на эту тему, чувствуется, что они толкуют Ветхий Завет. Они убеждены, что пророки Ветхого Завета были «движимы Духом Святым» (2 Пет. 1:21), потому что они сами говорили, что их писания вдохновлены Богом: «рука Господня» была на них; их пророчества были «словом Господа» (например, Иер. 1:2, 8, 15, 19 и др.).

Иеремия, по сути, дает определение богодухновенности: «...слова Мои [Бога] в уста твои [Иеремии]» (Иер. 1:9). Исаия намеренно отождествляет Дух и слова Бога как во вдохновении, так и в просвещении: «И вот завет Мой с ними, — говорит Господь. — Дух Мой, Который на тебе, и слова Мои, которые

вложил Я в уста твои, не отступят от уст твоих и от уст потомства твоего, и от уст потомков потомства твоего, — говорит Господь, — отныне и до века» (Ис. 59:21).

Таким образом, учение о богодухновенности не изобретено авторами Нового Завета — оно унаследовано ими. Оно выкристаллизовано в последних пророческих словах Давида: «Дух Господень говорит во мне, и слово Его на языке у меня» (2 Цар. 23:2).

Летопись великих Божьих дел, а также запись их словесной интерпретации — это результат постоянного действия Духа в искупленном народе. Это слово, исходящее из уст Божьих. Оно богодухновенно, исходит, будто божественное дыхание (Мтф. 4:4). Оно дается через людей, движимых Духом Божиим (2 Пет. 1:20–21). Все Писание считается выдохнутым Богом; оно служит для научения, обличения, исправления и наставления Божьего народа (2 Тим. 3:16–17).

О том, как это божественное выдыхание и водительство Духа влияют на создание Писания, мало что сказано. Бог открывает себя по-разному: через сны, видения, личные озарения и исследования, равно как и через проявление Божьего промысла в естественных и сверхъестественных событиях. Авторы Писания больше интересуются результатом, нежели процесс. Как воздействует божественный Дух на человеческий дух, так же непонятно, как Он творит и восстанавливает творение (ср. Пс. 138:7–16, Лк. 1:35; Ин. 3:8–9). Ясно, что Божье действие не убивает человеческую индивидуальность. Скорее наоборот: на каждом тексте отчетливо виден отпечаток личности его автора. В то же время, как и всякое божественное откровение, откровение Писания само подтверждает свою истинность: оно содержит свидетельства авторства Бога. Идея самоуверяющего текста в Новом Завете сформулирована более четко. Как мы увидим, Дух был дан апостолам частично с той целью, чтобы они стали авторами Писания. Но нигде полностью не объясняется *modus operandi* (лат. 'способ действия') Духа. Здесь, как и во многих других случаях, справедливы слова Экклесиаста: «Как ты не знаешь путей ветра и того, как образуются кости во чреве беременной, так не можешь знать дело Бога, Который делает все» (Еккл. 11:5).

Итак, во всем Ветхом Завете действие Духа отождествляется с бытием Бога. Иногда это действие описывается как безличное — как выражение безудержной, явной силы Бога, которая

снисходит или обрушивается на определенных людей, чтобы использовать их для божественных целей (например, Суд. 3:10; 11:29; 14:6, 9). Но в Ветхом Завете мы находим не только такие описания. Там есть и более личностные выражения. Так, когда приходит Дух, Он обнимает тех, на кого Он сходит (Суд. 6:34; 1 Пар. 12:18; 2 Пар. 24:20). Он устанавливает нравственные (то есть святые и личные) отношения между собой и искупленным народом; Он может быть «огорчен» поведением людей, как это было во время исхода.

Дух — лицо Троицы?

Таким образом, Дух Божий — это не просто синоним Божьей силы. Но по-прежнему остается вопрос о том, что или кто есть Дух: форма Божьего присутствия или же, как считается в тринитарной богословии, личность (лицо, ипостась)?

Со времен ранних отцов церкви в христианской традиции сформировалась тенденция (иногда принимавшая нездоровые формы) искать присутствие Сына и Духа как лиц Троицы в Ветхом Завете. Такое отношение к Ветхому Завету было оправдано: христианские богословы вынуждены были отстаивать свою веру в полемике с иудаизмом. Если триединая природа Бога — это библейская идея, разве это не должно быть отражено уже в Ветхом Завете? Так, использование в Быт. 1 слова *элохим* для обозначения Бога и загадочное слово «сотворим» (1:26–27) часто считались свидетельством существования трех лиц в сущности Бога¹⁶.

Более здравый подход к библейскому богословию возник во время Реформации. Он состоял в историческом прочтении текста и применении принципа, согласно которому доктрина должна выводиться из текста Писания только путем «допустимых и логически обоснованных умозаключений». Однако более позднее критическое богословие привело к разрушению веры в возможность построения единого систематического богословия на основании текстов Писания. В результате некоторые исследователи-библеисты стали отрицать, что в Ветхом

¹⁶ См., например, Irenaeus, *Against Heresies*, 4.20. Иустин Мученик более осторожно и логически выверено утверждает в «Диалоге с Трифоном», 52, что их, «как минимум, два»!

Завете хотя бы в зачаточном состоянии можно найти учение о том, что Дух является лицом Троицы¹⁷.

Чтобы дать взвешенный ответ на этот вопрос о статусе Духа, его необходимо разбить на следующие составные части.

1) Является ли действие Духа действием Бога? Ответ, несомненно, утвердительный.

2) Является ли действие Духа действием личности? Конечно же, ответ снова утвердительный. Дух направляет людей. Разумную личность может направлять только другая разумная личность. Это аксиома.

Это подводит нас к третьему, самому важному вопросу.

3) Являются ли действия Духа действиями *отдельного лица Троицы*? Действие Духа в творении, исходе и в созидании царства, очевидно, являются действиями личности и Бога. Но означает ли это, что Дух есть лишь способ Божьего бытия? Другими словами, можно ли утверждать, что когда говорится о Духе, то это означает, что Бог рассматривается с точки зрения Его имманентного присутствия в творении, а не с точки зрения Его трансцендентного существования в самом себе? Таким образом, является ли выражение «Дух Божий» аналогичным выражению «рука Господня»? Должны ли мы думать о Духе Бога, скорее, как о присутствии Бога или же как об отдельном лице Бога? Или же на основании «допустимых и логически обоснованных умозаключений» мы можем сказать, что Ветхий Завет говорит о большем?

Аксиомой для всего христианского богословия должен быть следующий принцип: Святой Дух (равно как и Отец) полностью открывается нам только в Иисусе Христе и через Него. Представление об этом было уже в эпоху ветхого завета. Считалось, что Дух действует не во всю силу, что в полноте Он найдет Свое выражение только в Мессии (Ис. 11:1 и далее), и только тогда Его действие будет внутренним и повсеместным (Иез. 36:25–27; Иоил. 2:28 и далее). Это означает, что ветхозаветные авторы

¹⁷ Результатом такого нового взгляда на богословие Ветхого Завета является то, что даже совсем не радикальный исследователь Ч. Мул считает, что статус Духа как лица Троицы под большим вопросом: «Тройственность Бога, пожалуй, менее важна для христианского представления о Боге, чем вечная двойственность Отца и Сына» (*The Holy Spirit* [Oxford: Mowbay, 1978], p. 51). Позиция Дж. Лэмпэ еще более радикальна: он говорит, что Дух — это все, что есть Бог. См. G. W. H. Lampe, *God as Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), *passim*.

плохо понимали то, что они писали о Духе, точно так же, как пророки не до конца понимали Христа, исходя из своих мессианских пророчеств (ср. 1 Пет. 1:10–11). Только через откровение Духа в Мессии загадочные свидетельства Ветхого Завета приобретают смысл, и тогда становится очевидным, что действие Духа — это не просто форма присутствия Бога.

Бенджамин Уорфилд очень точно сформулировал суть ветхозаветного откровения о Троице. Его формулировка подходит и для определения откровения о Духе как о лице Бога:

Ветхий Завет — это как богато обставленная, но темная комната: если вы включите свет, в ней не появится то, чего раньше там не было, но вы увидите то, что там есть, то, чего без света вы рассмотреть не могли. Тайна Троицы не открыта в Ветхом Завете, но она все же залегает в глубинах ветхозаветного откровения и время от времени почти выходит на поверхность. Поэтому более полное позднее откровение не исправляет ветхозаветное откровение о Боге, а лишь совершенствует, расширяет и углубляет его¹⁸.

Мы понимаем, что Уорфилд абсолютно прав, когда рассматриваем многочисленные упоминания о Духе Божьем в Ветхом Завете. Несомненно, с точки зрения Нового Завета, Дух продолжает Свое ветхозаветное служение и в Новом Завете. Очевидно, что в Ветхом Завете природа служения Духа описана так, чтобы показать Его как лицо Троицы в Новом Завете. Но при этом неправильно утверждать, что в Ветхом Завете *руах Яхве* — это отдельная ипостась Троицы. Здесь, как и во многих других случаях, справедлив афоризм Августина:

*Novum Testamentum in Vetere latet,
et in Novo, Vetus patet.*

(Новый Завет в Ветхом скрывается,
а Ветхий в Новом открывается.)¹⁹

¹⁸ В. В. Warfield, *Biblical Doctrines* (New York: Oxford University Press, 1929; repr. Edinburgh: Banner of Truth, 1988), pp. 141–142. (Издание данной книги на русском языке планируется в 2015 году.)

¹⁹ Augustine, *Questiones in Heptateuchum*, 2.73.

Итак, ветхозаветное откровение о Духе неполно, точно так же, как и откровение о Сыне (ср. Евр. 1:1–2; 11:39–40; Еф. 3:1–13) и об Отце (Ин. 1:18; 14:6). Пророки эпохи Ветхого Завета понимали это, как понимали и ограниченность откровения о Христе (ср. 1 Пет. 1:10–12). Дух действовал среди Божьего народа, но действовал загадочным образом, непостоянно, избирательно, обеспечивая существование теократии; Его воздействие в определенном смысле было внешним. Пророки ожидали большего. Моисей желал, но так и не увидел более полного и повсеместного схождения Духа на Божий народ (Числ. 11:29). А в новом завете, которого так ждали, Дух изольется на всех и постоянно будет пребывать в каждом (ср. Иоил. 2:28 и далее; Иез. 36:24–32).

Этот принцип имеет более глубокое значение, чем может показаться на первый взгляд. Мы познаем Духа более полно не только *благодаря Христу*, но и *во Христе*. Судя по всему, Дух отказывается открываться вне Христа, и в этом состоит принцип Его действия (Ин. 16:13–15). Его нельзя познать отдельно, без Христа. Прежде чем Дух навсегда сойдет на всех верных Божьих детей, Он должен сойти на уникального верного Сына Божьего (ср. Ин. 1:33).

На страницах Нового Завета наконец-то становится явно, что Дух есть божественная личность. Он участвует в божественных делах, обладает божественным знанием божественных истин (1 Кор. 2:10–11) и имеет божественные полномочия (Рим. 15:19; 1 Кор. 12:11). Но самое главное доказательство того, что Дух есть отдельная божественная ипостась, заключается в следующем: в писаниях апостолов Он стоит в одном ряду с Отцом и Сыном. Знаменитая молитва в 2 Кор. 13:13 — это лишь один из отрывков в посланиях Павла, где сказано, что Дух совершает спасение наравне с Отцом и Сыном. Какими тусклыми и пустыми становятся слова «благодать Господа нашего Иисуса Христа, любовь Бога Отца, и общение Святого Духа», если толковать их с точки зрения модализма или арианства! Естественная целостность — вот что делает эти отрывки столь убедительным доказательством божественности и авторитетности Духа как отдельного лица Троицы. По этому вопросу можно долго спорить, но давайте позволим Писанию говорить самому за себя, ведь оно умеет это делать красиво и убедительно. Посмотрите, например, на отрывки из посланий Павла: Рим. 14:17–18; 15:16, 30; 2 Кор. 1:21–22; Гал. 3:11–14; 4:6; Еф. 2:20–22; 3:14–16; Фил. 3:3.

Некоторые исследователи считают, что Дух не является личностью, поскольку, когда о Нем идет речь, употребляется местоимение среднего рода. Однако их аргумент неубедителен, так как в греческом языке само слово *пневма* — среднего рода. Не нужно путать правила грамматики с принципами богословия. С другой стороны, тот факт, что по отношению к Духу используется указательное местоимение мужского рода, явно указывает на то, что Дух воспринимается как личность.

Еще один классический отрывок о роли Духа в Троице, на который часто и совершенно оправданно опиралась христианская церковь, — это слова великого поручения (Мтф. 28:18–20). Как подчеркивал Афанасий в споре с арианами, он однозначно свидетельствует, что Дух есть отдельное лицо Троицы, обладающее божественностью. Иначе мы крестим во имя Бога и двух сотворенных Им существ. Итак, когда история искупления достигла своей кульминации, Дух был изображен таким образом, что стало понятно, что Он обладает качествами Бога и божественной природой, проявляющимися особым, отличным от Отца и Сына, способом.

В классическом богословии Дух называется третьим *лицом* Троицы. Здесь надо отметить, что значение слова «лицо» не соответствует полностью современному значению слова «личность». Правда, Джон Келли отмечает, что уже во время Тертуллиана слово *persona*, которое переводится словом «лицо», значило конкретное проявление индивидуальности, при этом идея самосознания (которая сегодня является главным качеством, присущим личности) не была основным его смыслом²⁰. Неудивительно, что Карл Барт, который вначале подчеркивал бесконечное качественное различие между Богом и человеком, не любил употреблять этот классический термин. Он предпочитал говорить о «способах бытия» Бога в Отце, Сыне и Духе. Все же основания для отказа от традиционного термина у него были недостаточно веские. Кроме того, как и следовало ожидать, за это его обвинили в модализме, хотя и незаслуженно. Барт опускает один аксиоматический богословский принцип, который мог бы в корне изменить его богословскую систему: Бог, с одной стороны, *totaliter aliter*, полностью иной, но, с другой стороны, Он создал человека по Своему образу. Тварное подобие божествен-

²⁰ J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, rev. ed. (New York: Harper Collins, 1978), p. 115. Ср. также Prestige, *op. cit.*, pp. 157ff.

ного существует. Если суть *imago Dei* в человеке в том, что он есть личность, значит, Бог также в некотором смысле личность. Именно этот принцип дает нам основание описывать Бога человеческим языком, а также говорить, что Святой Дух — личность.

Итак, полное откровение о Духе требует развития искупительного откровения во Христе. А раз так, то история Духа будет неполной, если ее ограничить Ветхим Заветом. Об этом ясно говорится в Евангелии от Иоанна: «Ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин. 7:39). Все ветхозаветное откровение нацелено на будущее, на Христа. «Еще не...» — вот его лейтмотив.

О незавершенности откровения о Духе говорило и отсутствие пророческих голосов в течение нескольких веков вплоть до начала нового этапа истории, ознаменованного событиями, связанными с рождением Иоанна Крестителя и Иисуса. Главные обещания нового завета все еще ожидали своего исполнения: «Вложу внутрь вас Дух мой...» (Иез. 36:27). Долгожданный день, обещанный через Иоиля, «еще не» наступил: «И будет после того, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши» (Иоиля. 2:28). Итак, с точки зрения Ветхого Завета, великий грядущий День будет днем Духа. День, в который должен прийти исполненный Духом Месия (Ис. 11:1 и далее; 42:1 и далее; 61:1 и далее), еще не настал.

В свете всего сказанного начало Евангелия от Луки приобретает еще более глубокий смысл: Иоанн Креститель будет исполнен Духом от рождения, то есть пророчества возобновятся (Лк. 1:15), а Мария будет осенена Духом, то есть начнется новое творение (Лк. 1:41, 67). Симеон, в котором Святой Дух пребывал еще до того, как стали происходить эти события, понимал суть прихода Мессии. Спасение пришло в Христе-младенце. Пришел обещанный Мессия, Тот, на котором Дух наконец *почует* (Ис. 11:2).

Иисус пришел, и заря Дня Духа наконец-то встала.

Глава 2.

Дух Христа

Самое подробное описание служения Духа в евангелиях мы находим в прощальной беседе Иисуса (Ин. 13–16). Цель прихода Духа обозначена в программном заявлении Христа: «Когда же придет Утешитель, которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне; а также и вы будете свидетельствовать, потому что вы сначала со Мною» (Ин. 15:26–27).

Сегодня христиане считают, что главное в этом отрывке — свидетельство церкви об Иисусе Христе, но при этом многие упускают из виду, что перед нами богословское высказывание, содержащее описание истории искупления. В нем мы находим юридические термины, оно не выбивается их общей канвы Евангелия Иоанна: по делу Иисуса проходит разбирательство.

В первой половине Евангелия от Иоанна, в этой «книге знаков» (главы 1–12), различные «свидетели» дают свои свидетельские показания. Позже сам автор отметит, что цель его евангелия — предоставить документальное свидетельство о личности Христа: «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий» (Ин. 20:31). Поэтому неудивительно, что слова «свидетель», «свидетельство», «свидетельствовать» встречаются в этом евангелии чаще, чем во всем остальном Новом Завете вместе взятом.

В процессе разбирательства читателю предоставляются различные сведения об Иисусе, для того, чтобы он сам вынес свой вердикт (ср. 20:30–31). И впредь люди будут иметь возможность сформировать свое мнение: Иисус намерен послать в мир апостолов, чтобы те были Его свидетелями («также и вы будете свидетельствовать», Ин. 15:27; ср. Мтф. 28:18–20; Лк. 24:48; Деян. 1:8).

Однако из процитированных выше слов Иисуса мы узнаем, что главным свидетелем о Христе будет Святой Дух, которого Он пошлет от Отца (Ин. 15:26). Он и есть *параклет*.

Параклет

Исследователи текстов Иоанна обращают пристальное внимание на то, что же в них значит слово *параклетос*. Это существительное состоит из двух частей: *калео* — ‘звать’ и *пара* — ‘рядом’. Им называют того, кого просят помочь или защитить. Сегодня все согласны с тем, что Иоанн использует это слово как юридический термин: у него Дух — это свидетель защиты, который дает показания о Христе.

Апостолы — тоже свидетели. Обратите внимание на то, почему они могут, и даже обязаны, свидетельствовать: «А также и вы будете свидетельствовать, *потому что вы сначала со Мною*» (Ин. 16:27).

Зная, как Иоанн любит использовать выражения с двойным смыслом, мы можем предположить, что здесь он намеренно проводит параллель между апостолами и Духом. И апостолы, и Дух делают одно и то же дело — свидетельствуют; у них одно и то же основание для свидетельства: ученики были с Христом с начала Его служения, а Дух был с Ним вообще от начала. И ученики, и Дух соответствуют требованиям, выдвигаемым к авторитетным свидетелям.

В израильском обществе времен жизни нашего Господа на судебном разбирательстве не было прокуроров и адвокатов: суд вершил один судья, который устанавливал истину со слов свидетелей, дававших показания (ср. Втор. 17:6). Поэтому в защиту обвиняемого не выступали высокообразованные профессиональные защитники. Это были обычные люди, которые рассказывали правду о том, что они видели, или о том, какой репутацией обладает обвиняемый. В таком случае особенно достоверными считались показания человека, близко знакомого с подсудимым. Защитником был не профессиональный юрист, а близкий человек.

С такой точки зрения Дух идеально подходил для того, чтобы быть главным свидетелем о Христе, потому что Он был Его самым близким спутником на всем протяжении Его служения. Как сказал один из капподокийских отцов Василий Кесарийский (ок. 330–379 гг.), Дух Святой и Христос были «неразлучны... Все

Свои дела Христос совершил в присутствии Святого Духа»²¹. Поэтому Дух — самый важный и надежный свидетель. От утробы матери до могилы и небесного престола Дух был постоянным спутником Сына. Поэтому, когда Он вселяется в христианина, Он приходит как Дух Христа. Иметь Его — значит иметь Христа, а не иметь Его — значит не иметь Христа.

Подтверждая мысль Иоанна, апостол Павел в Рим. 8:9–10 говорит о Духе и Христе практически взаимозаменяемо. Он пишет о равенстве их служения, в то же время подчеркивая, что каждый из них обладает личными особенностями.

Но вы не по плоти живете, а по Духу, если только *Дух Божий живет в вас*. Если же кто *Духа Христова не имеет*, тот и не Его. А если *Христос в вас*, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности.

Очевидно, что в этом отрывке три разных выражения («Дух Божий живет в вас», «Духа Христова не имеет» и «Христос в вас») описывают одно явление — присутствие Духа внутри человека. Такое сложное, разноплановое описание данного явления указывает на неразрывную связь между Христом и Духом в деле искупления. Дух назван Христовым, потому что Он был с Христом «от начала» (Ин. 15:27).

По большому счету богословы на этот аспект служения Духа никогда не обращали внимания, хотя были и исключения. Как совершенно справедливо отметил Абрахам Кайпер, «церковь никогда в должной мере не признавала то влияние, которое Святой Дух оказывал на дело Христа»²².

Еще Исаия описывал Мессию как человека Духа (Ис. 11:2, 42:1; 61:1). И авторы Нового Завета постоянно упоминают о служении Духа на протяжении всей жизни Иисуса: от утробы матери до гробницы в саду и далее. Исследовав вопрос о том, как Христос связан с Духом, мы многое узнаем о самом Духе и лучше поймем, кто Он такой. Разделим жизнь Христа на три периода.

²¹ Basil, *On the Holy Spirit*, 16.39.

²² Abraham Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*, tr. H. De Vries (New York: Funk & Wagnalls, 1900), p. 97. Правда, этого не скажешь о Джоне Оуэне: John Owen, *Works*, ed. W. H. Goold (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850-53; repr. London: Banner of Truth, 1965), vol. 3, pp. 152-188. В современном богословии этот пробел восполнен в G. F. Hawthorne, *The Presence and the Power* (Dallas, TX: Word, 1991).

Период I: зачатие, рождение и взросление

Свидетельством возвращения пророческого Духа, долго пребывавшего в молчании, стали Его действия, приведшие к рождению Иисуса. Мария «зачала от Духа Святого». Она зачала, потому что Святой Дух сошел на нее и сила Всевышнего осенила ее (Лк. 1:31, 35).

В Новом Завете нет ни богословского анализа, ни объяснения этого явления. Тем не менее из повествования о рождении можно извлечь некоторую информацию о том, в чем же заключалось служение Духа при воплощении.

1) Святой Дух «нашел» на деву Марию (Лк. 1:35). Используя выражение, которым в Ветхом Завете было принято описывать действия Духа (например, 1 Цар. 10:6, 10; 16:13), Лука подчеркивает, что в новозаветном воплощении ветхозаветное служение Святого Духа продолжилось. Когда Дух сходит на человека, Он «облекается» в жизнь этого человека и начинает распоряжаться ей по Своему усмотрению. Кроме того, здесь Бог совершает действие, которое уже не раз совершал до этого и которое было призвано подчеркнуть Его единоначалие в истории искупления: Он делает бесплодную женщину способной к деторождению (ср. Быт. 17:15–19; 18:9–14; Суд. 13:1–24; 1 Цар. 1:1–20; Ис. 32:15). Сейчас этот принцип достигает апогея. Когда Дух сходит, чтобы ознаменовать начало мессианской эры, зачинает не просто бесплодная женщина, а *девственница* (Ис. 7:14; Мтф. 1:23).

2) «Сила Всевышнего осенит [*эпискиасей*]» Марию.

В Септуагинте еврейский глагол *шакак*, обозначающий сходжение облака Божьей славы, переводится глаголом *эпискиадзо* (Исх. 40:35, 29, LXX). В Пс. 90:4, когда говорится, что Бог осеняет Свой народ, защищая его, подразумевается облако славы и присутствия Бога, которое охраняло народ и водило его по пустыне.

Мы уже отмечали связь между тем, как Божий Дух, подобно птице, носился над водами незавершенного творения, и как Господь, подобно орлу, носился над Своим народом в облаке исхода. Это Святой Дух (Ис. 63:10–11) вел народ по пустыне в столпе облачном и огненном (Исх. 13:21). То же облако, облако славы Духа, появляется снова как знак присутствия Божьей славы в скинии (Исх. 40:34–38) и в храме (Ис. 6:1–4). Его стали называть *шекиной*. В одном из своих самых ярких видений Иезекииль увидел, как слава-шекина покидает храм (Иез. 10:1–22). Было сказано, что она вернется только с появлением нового храма (Иез. 43:1–5).

Когда был возведен второй храм, оказалось, что шекина в нем не появилась, и этот факт весьма опечалил народ. Но Господь обещал, что Его слава явится там (Агг. 2:7–9) и что она вернется туда внезапно (Мал. 3:1–5).

Согласно Новому Завету, Иисус Христос и есть та обещанная слава. С самого начала Его жизни Дух Божьей славы осенил Его. Эта слава была скрыта в храме (ср. Ин. 2:19–22). Только изредка она проявлялась видимым образом (Ин. 1:14), например на горе преображения. Обратите внимание, что в момент преображения Христа учеников объяло облако и снова стал слышен голос Божий. Этот факт однозначно доказывает, что перед нами продолжение ветхозаветного мотива. Евангелист Лука еще ярче подчеркивает эту мысль: рассказывая об осенившем учеников облаке, он использует глагол *эпискиадзо* (Лк. 9:34), а также сообщает, что Иисус, Моисей и Илия говорили об *исходе*, который Христу «надлежало совершить» (Лк. 9:31).

Аллюзии на творение и на исход указывают на то, что действие Духа в боговоплощении имеет двойной смысл.

Во-первых, это божественный акт нового *творения*. Как и при первоначальном творении, действие Духа *de novo*, но в этот раз не *ex nihilo*. На этот раз Он работает с уже существующим материалом (человеческая природа Марии): Он создает «Второго человека» и через Него восстанавливает должный порядок. Точно так же Он упорядочил и наполнил когда-то не имевшее формы и пустое творение.

Во-вторых, это начало искупления, новый *исход*. Дух носился над истинным Божьим Сыном, пока тот проходил искушение в пустыне, а также на протяжении всей Его жизни и служения (ср. Лк. 4:1; 22:28). В Ветхом Завете постоянно воспевается Бог, вызволивший Своего сына из египетского рабства (сравните, например, Втор. 8:1 и далее; Иез. 16:1 и далее) — в Новом Завете Дух продолжает заботиться о воплотившемся Сыне (Его Он также выведет из Египта, Мтф. 2:15), который пока еще пребывает в эмбриональной стадии развития.

Конечно, смысл этого выражения таинственен, можно даже сказать, что оно богословски девственно. Давид говорил, что Бог созидает Свои лучшие творения в темноте материнской утробы (Пс. 138:13), поэтому неудивительно, что принятие слабой человеческой природы могущественным Сыном Божьим было скрыто от глаз и понимания облаком Духа.

Повествуя о рождении Христа, Матфей и Лука в первую очередь подчеркивают, что непорочное зачатие и рождение были реальными историческими событиями. Современная библейская критика считает, что это элемент мидраша или мифологической традиции, возникший на основе Ис. 9:7, и его не было в первых вариантах керигмы, что этой деталью приукрасили первоначальное свидетельство о личности Иисуса: если Он воскрес, то и в мир должен был прийти сверхъестественным образом. Исследователи из этого лагеря не согласны с Августином, полагавшим, что наш Господь мог быть безгрешным только в том случае, если Его родила девственница; они считают, что первые символы веры, провозглашающие непорочное зачатие, необходимо по-новому интерпретировать.

Ответов этим скептикам было дано достаточно²³. Нас же главным образом интересует, какую роль сыграл Святой Дух в этих событиях, описанных Новым Заветом.

Марии было обещано, что на нее «сойдет» и ее «осенит» Дух для того, чтобы святое дитя, которое она родит, было названо Сыном Божиим (Лк. 1:35). Функция Святого Духа состояла в том, чтобы сохранить святость и безгрешность родившегося.

В Новом Завете не сказано, что Иисус был святым и безгрешным только потому, что у Него отсутствовал биологический отец. Представление о том, что греховность появляется в результате полового акта или что она передается по мужской, а не по женской линии, Писание не подтверждает. Поэтому многие считают, что учение о непорочном зачатии не нужно.

Однако можно назвать пять причин, по которым учение о непорочном зачатии от Духа важно и нужно.

1) Действие Святого Духа (а также зачатие не «от хотения мужа», Ин. 1:13) указывает на всевластный и уникальный характер совершаемого Богом дела.

Текстуальная традиция периода ранней патристики конца второго века, представленная трудами Иринея и Тертуллиана, относила слова из Ин. 1:13 «не от хотения плоти, не от хотения мужа, но от Бога родился» к Иисусу²⁴. Для такого варианта чтения свидетельств недостаточно, но некоторые ученые все же ак-

²³ Наиболее полный ответ можно найти в J. Gresham Machen, *The Virgin Birth* (New York: Harper, 1930).

²⁴ См. Irenaeus, *Against Heresies*, 3.16.2; 5.1.3. Тертуллиан обвиняет гностиков-валентинянцев в искажении текста. См. *On the Flesh of Christ*, 19.24.

тивно отстаивают это патристическое чтение на том основании, что оно возникло раньше, чем были написаны манускрипты, дошедшие до наших дней²⁵. Но поскольку, как известно, Иоанн любил двусмысленность, мы можем утверждать, что хотя эти слова и описывают возрождение христианина, автор намеренно провел параллель между рождением Христа и проявлением божественного всевластия в новом рождении верующего. Абрахам Кайпер пишет: «Совершенно очевидно, что этот удивительный образ нашего рождения свыше, использованный св. Иоанном, был навеян необычайным действием Божиим, проявившемся в зачатии и рождении Христа»²⁶. Хотя Мария и участвовала в непорочном зачатии, она была абсолютно пассивна, потому что зачатие произошло в результате непосредственного таинственного воздействия Святого Духа. В непорочном зачатии вклад человека в свое спасение равен нулю, — как в пику римско-католическому учению подчеркивал Барт.

В родословной Иисуса упомянуты пять матерей. Матфей пишет, что Фарес и Зара «от Фамари» (*эк тэс Тхамар*, 1:3), Вооз от Раав (*эк тэс Рахаб*) и Овид от Руфи (*эк тэс Рут*, 1:5), а Соломон «от бывшей за Уриею» (*эк тэс ту Уриу*, 1:6), но когда он доходит до описания рождения Иисуса (1:16), то уточняет, что Его зачатие и рождение произошло не только от Марии, но и «от Духа Святого» (*эк пневматос хагиу*, 1:18, 20).

2) Человеческая природа, которую воспринял Сын Божий, не была создана *ex nihilo*, а унаследована от Марии. Это наша человеческая природа, «подверженная стольким бедам и несчастьям», как описал ее Кальвин²⁷. Она не могла сохранить святость без воздействия на нее Святого Духа. Хотя Новый Завет нигде не раскрывает суть этого действия Святого Духа, нет сомнения, что это один из важнейших выводов, который мы должны сделать о Его служении. Только благодаря действию Духа божественный Логос мог принять настоящую челове-

²⁵ Например, статья Т. Ф. Торранса, написанная в контексте полемики о непорочном зачатии. T. F. Torrance, *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, 12.1 (1994), pp. 8ff. Он продолжает развивать идеи Адольфа Гарнака и Питера Хофрихтера.

²⁶ Куувер, *op. cit.*, pp. 81-82.

²⁷ John Calvin, *The Gospel according to John, 1-10*, tr, T. H. L. Parker, ed. D. W. And T. F. Torrance (Edinburgh: St. Andrews Press, 1959), p. 20. / Цит. по Жан Кальвин, «Толкование на Евангелие от Иоанна», Минск: Евангелие и Реформация, 2007, с. 28.

скую природу, прийти «в подобии плоти греховной» (Рим. 8:3) и все же остаться «святым, непричастным злу, непорочным» (Евр. 7:26), «святым» (Лк. 1:35).

3) Откровение о непорочном зачатии от Духа опровергает любую адопцианскую христологию. Нет никаких оснований утверждать, что человек Иисус из Назарета стал Сыном Божиим, когда был усыновлен. Наоборот, Сын Божий стал человеком Христом Иисусом, когда воплотился силой Духа. Поэтому за словами Христа, записанными в Ин. 8:23: «Я от вышних», стоит учение о непорочном зачатии (ср. Ин. 3:3, 5). А современное увлечение построением христологии исключительно «снизу», очевидно, идет вразрез с библейским пониманием Христа. Оно приводит к искажению не только пневматологии, но и самой христологии.

4) Зачатие от Духа, с одной стороны, означает, что Иисус разделит с нами всю нашу человеческую слабость, восприняв нашу природу в момент ее наибольшей хрупкости и немощи. С другой стороны, Он отличается от нас, но не подлинностью Своей человеческой природы, а невиновностью в первородном грехе. Он «последний Адам», «человек с неба» (1 Кор. 15:45; 47–49). Действие Духа обеспечивает Его принадлежность к человеческому роду и одновременно невиновность в грехе Адама, свободу от проклятия за него (Рим. 5:12–14). Поскольку Он как личность не является потомком Адама, то Он и не несет на себе виновность и осуждение Адама (Рим. 5:12–14). Так как Он воспринял человеческую природу благодаря Духу, который освятил Его человечность с момента Его зачатия, Он был одним из нас и смог понести на себе виновность других, хотя сам был невиновен. Если бы Он произошел «от земли», тогда Он был бы так же виновен, как и «земной человек» (1 Кор. 15:48).

Итак, зачинатель нового творения, «второй человек», приходит в этот мир силой Духа. Поэтому Его непорочное зачатие существенно для нашего спасения. И оно совершенно закономерно было осуществлено Духом, который сделал это спасение реальностью для нас.

5) Зачатие Иисуса от Святого Духа — это способ, посредством которого Отец посылает Сына. Оно показывает, что в деле искупления, видимую часть которого совершает Христос, участвуют все лица Троицы. Это отличный пример богословского правила отцов Церкви, суть которого в том, что во всех внешних делах Бога участвуют все лица Троицы (*opera ad extra trinitatis indivisa sunt*, лат. 'внешние дела Троицы неделимы'). В то же

время, говоря словами богословов прошлого, следует приписывать зачатие Сына Божьего Святому Духу. В очередной раз мы видим, что отличительной чертой дел Святого Духа является исполнение замысла Отца и Сына.

Известно, что в евангелиях сказано относительно мало о развитии Иисуса в детстве и подростковом возрасте. Завершая свой рассказ о том, как двенадцатилетний Иисус побывал в храме, Лука пишет, что Он «преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и людей» (Лк. 2:52). А перед этим он отметил, что учителя были изумлены глубиной понимания подростка.

Этот рассказ связан с ветхозаветными текстами. В нем нашли свое выражение несколько ветхозаветных идей. Человек, который рассуждает о Божьем Слове, любит и знает его, может быть разумнее учителей и понимать больше старцев (Пс. 118:99–100). Такая мудрость — признак действия Духа Мессии, и в этом смысле в Лк. 2:52 описано исполнение и применение обещанного в Ис. 11:1–3а.

И произойдет отрасль от корня Иессеева,
И ветвь произрастет от корня его;
И почиет на нем Дух Господень,
Дух премудрости и разума,
Дух совета и крепости,
Дух ведения и благочестия;
И страхом Господним исполнится.

Частичный ответ на вопрос о том, каким же образом Дух наделил этой мудростью Иисуса, можно найти в третьей Песне страдающего раба Яхве, записанной у Исаии:

Господь Бог дал Мне язык мудрых,
Чтобы Я мог словом подкреплять изнемогающего;
Каждое утро Он пробуждает,
Пробуждает ухо Мое, чтобы Я слушал, подобно учащимся.
Господь Бог открыл Мне ухо,
И Я не воспротивился, не отступил назад.

(Ис. 50:4–5)

А выше было дано описание этого Раба Яхве:

Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку,
Избранный Мой, к которому благоволит душа Моя
[Лука говорит о том, что Иисус возрастал в благорасположении у Бога].

Положу дух Мой на Него.

(Ис. 42:1)

Мы видим, что благодаря ежедневному, постоянному общению с Богом возникает новое, ни с чем не сравнимое чувство близости с Ним, о чем и говорит Иисус: «...вы не знали, что Мне должно быть в доме *Отца Моего?*» (Лк. 2:49)²⁸.

Взятые вместе эти различные ветхозаветные идейные линии указывают на то, что в тот период жизни Христа, о котором нам ничего не известно, служение Духа заключалось в том, чтобы дать Ему понимание Слова Божьего, научить ценить его и повиноваться ему, а также в том, чтобы Иисус осознал его важность для Своей жизни. Лука явным образом говорит об этом (Лк. 2:47), когда пишет об исполнении Ис. 11:2 в жизни Иисуса. Тем самым он показывает, что на Нем пребывает Дух Мессии.

Глубокое познание Писания не упало на Иисуса с неба в период Его публичного служения. Оно, несомненно, проистекает из образования, полученного в детстве, и последующих самостоятельных размышлений. Если посмотреть на Иисуса в Его зрелые годы, становится очевидно, что Он хорошо знал содержание Писания (например, Он использовал Втор. 8, преодолевая искушения в пустыне) и как человек обладал таким дарованным Духом знанием Бога, которое наделяло Его проповедь новизной и властью, а также давало ощущение того, что Он точно знает, о чем говорит (Мтф. 7:28–29).

Дух служит Иисусу постоянно: использованное в Лк. 2:40 слово *плэруменон*, 'исполняясь', означает продолжительное действие, которое Дух совершает над Иисусом. Мы также можем сделать следующий вывод из слов Луки о том, что Иисус «преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и людей» (Лк. 2:52): на каждом этапе Своего человеческого развития Иисус проявлял соответствующие плоды Духа. Об этом

²⁸ Иоахим Иеремиас пишет: «Новизна обращения Иисуса к Богу заключалась в том, что Он стал называть Его Отцом» (J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* [London, SCM Press, 1967], p. 57). Хотя ученые согласны не со всеми выводами Иеремиаса, его утверждения о новой мере близости с Богом, которую принес Иисус, конечно, обоснованы.

хорошо сказал Иринеи, хотя эти слова нужно понимать в контексте его христологической теории рекапитуляции:

Он прошел чрез все возрасты, — сделался младенцем для младенцев, и освятил их; сделался малым для малых, и освятил имеющих такой возраст, вместе с тем подав им пример благочестия, правоты и послушания; сделался юношею для юношей, являясь для них образцом и освящая их для Господа²⁹.

Период II: крещение, искушение и служение

Если Иисус был исполнен Духом с момента зачатия, в чем смысл схождения на Него Духа при крещении?

1) Иисус был помазан Духом (Деян. 10:38). Дух сошел на Него во время молитвы после крещения (Лк. 3:21). В писаниях Луки Дух часто дается в ответ на молитву и в связи с расширением царства (см. Лк. 11:13; Деян. 1:4; 2:1–4; 4:23–31).

Схождение Духа ознаменовало начало Его публичного служения как Мессии. Позднее, проповедуя в назаретской синагоге, Он сам говорил об этом, когда показывал, что именно о Нем сказано в Ис. 61:1 и далее (Лк. 4:16–21). Он выходит на сцену как долгожданный пророк Божий (Втор. 18:18; Ин. 1:21, 25). Упомянув о том, что Иисусу было около тридцати лет (Лк. 3:23) в тот момент, Лука, возможно, хочет обратить наше внимание на тот возраст, когда люди обычно становились священниками³⁰. Таким образом, Иисус представлен еще и как помазанный священник. Как первосвященник готовился к своему служению в День искупления через омовение и помазание, так и Иисус был омыт через крещение и помазан Духом на Свое священническое служение. В водном крещении Он в молитве посвящает себя на грядущее крещение смертью (ср. Ин. 17:19). Слова, услышанные им с небес, перекликаются со словами из Пс. 2:7, которыми сопровождалось возведение царя на престол, и это означает, что Иисус также начинает служение вселенского царя. Таким образом, схождение Духа — это помазание на тройное мессианское служение, которое было предызображено пророками, священниками и царями.

²⁹ Irenaeus, *Against Heresies*, 2.22.4.

³⁰ См. Числ. 4:3 и другие отрывки. В Числ. 8:24 говорится о двадцатипятилетнем возрасте, возможно, потому, что полноценному служению должен был предшествовать период обучения.

Для Иисуса это новый этап служения. Он становится публичной персоной. Человеческая плоть Иисуса слаба, поэтому Он нуждается в особом даянии Духа, чтобы через смерть, воскресение и вознесение стать Тем, кто будет иметь Духа без меры и сможет сам крестить Святым Духом (ср. 1:33–34). Иисус, который был ведóm Духом первые тридцать лет Своей жизни, теперь еще больше проявляет Свое единство с Духом в совершении нашего искупления. Он получает Духа без меры. Как крестившиеся у Иоанна полагали всю свою жизнь под крещение, раскаиваясь во всех совершенных грехах (и должны были раскаиваться впредь), так и Иисус был крещен Духом и жил под Его властью. Так же поступают и те, кто, в свою очередь, принимает крещение Христа, чтобы уподобиться Ему.

Обратите внимание, Иоанн отмечает, что отличие его служения от служения Христа — в разном крещении. Можно было бы подумать, что Иоанн отличается от Христа тем, что первый — свидетель, а в второй — спаситель; при таком подходе жертвенный подвиг Иисуса занимает центральное место. Отчасти Креститель и это имеет в виду, когда говорит об Агнце Божьем (Ин. 1:29), однако в первую очередь он подчеркивает, что целью присутствия Христа среди людей было крещение Духом.

2) Открываются небеса как знак Божьего откровения (Мр. 1:10); звучит голос, дающий откровение. Разверзающиеся небеса — это типичное апокалиптическое явление, которое готовит нас к новому откровению (ср. Откр. 4:1). В данном случае Дух сходит видимым образом. Он спускается на Иисуса в телесной форме голубя. Бог, говоря с небес, называет Его Своим возлюбленным Сыном (Мр. 1:11).

Иисус здесь проходит подготовку к борьбе. На это указывает тот факт, что во всех синоптических евангелиях сразу за описанием крещения следует описание искушения в пустыне.

В процессе становления Иисуса и Божье Слово, и Божий Дух действуют вместе: они производят в Нем непоколебимую уверенность в том, что Он есть Сын Божий и страдающий Раб-Мессия, они дают Ему осознать, какое служение в связи с этим Он должен нести. Физическое явление Духа и звучащий голос служат для Него «печатью» (ср. Ин. 6:27). Голос истолковывает явление Духа. Оно означает: «Ты Сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение» (Мр. 1:11; эта явная ссылка на Пс. 2:7 и Ис. 42:1 связывает отрывок о Мессии с отрывком о страдающем Рабе Яхве, показывая, кто такой Иисус и что Он должен сде-

лать). Дух сходит и дает Христу ощутить себя по-новому, желая уверить Иисуса, что Отец Его любит (это чрезвычайно важно для победы в предстоящей борьбе), что Он на самом деле Сын Божий и должен быть готов пострадать как Раб Яхве (это также крайне важно было понять, чтобы отразить нападки сатаны, который будет убеждать, что сыновство и страдание — взаимоисключающие понятия, ср. Мтф. 4:3, 6).

Итак, для Иисуса Дух — это Дух сыновства и уверенности, который будет свидетельствовать Его духу, что Он Божий Сын, и который поможет Ему даже в Гефсимании называть Бога «Ава! Отче!» (ср. Рим. 8:15–16). Таким образом Дух скрепляет печатью и подтверждает узы любви и доверия между Отцом и воплотившимся Сыном.

Хотя точное догматическое значение схождения Духа в виде голубя определить сложно, все возможные библейско-богословские соображения указывают в одном направлении.

Возможно, здесь проведена параллель с действием Духа, который носился, подобно птице, над водами первозданного творения (Быт. 1:2). Возможно, это намек на историю потопа, когда голубь сошел на «новое творение», восставшее из «уничтоженной» Божьим судом земли (Быт. 8:12, 21). А может быть, здесь содержатся обе эти аллюзии, и в таком случае они подчеркивают, что Иисус есть «второй человек» и «последний Адам», что Он станет животворящим духом (1 Кор. 15:45–47), новым Ноем, который наконец исполнит надежды верных и принесет покой проклятому миру (ср. Быт. 5:29; Ис. 63:14; Мтф. 11:28–30).

Также стоит упомянуть, что в иудейской традиции голубь был символом Израиля. Христос, новый Адам, есть также и новый Израиль, истинный Раб Божий. Кроме того, возможно, Дух явился как голубь, чтобы вызвать ассоциации с жертвенным голубем, которого по левитским законам могли приносить в жертву за грех бедные люди (Лев. 5:7; ср. Ин. 2:14–16).

Итак, Дух сходит на Христа как на главу нового творения, но это творение возникнет только благодаря Его дорого обошедшейся жертве за грех на Голгофе (ср. 2 Кор. 5:21)³¹.

Однако главное во всем этом событии — это приход Духа. Это признак того, что «исполнилось время» (Мр. 1:15). Взошла обещанная заря, наступил юбилейный год (Лк. 4:18 и далее), с

³¹ См. A. Feuillet, 'Le symbolisme de la Colombe dans les récits évangéliques du baptême' (*Recherches de Science Religieuse* 46 [1958], pp. 524–544).

которым придет царство и победа Бога и во время которого исполнятся пророчества Ветхого Завета о грядущем веке. Иисус помазан на служение «Духом Святым и силою» (Деян. 10:38). В этом смысле крещение Иисуса и принятие Духа Мессии без меры (Ин. 3:34) — это важная предыстория крещения церкви Святым Духом, которое Он совершит в день Пятидесятницы, когда ученики, в свою очередь, получают Духа (Деян. 1:8).

Эти события, хоть и произошедшие отдельно друг от друга, в Новом Завете имеют тесную богословскую взаимосвязь. Так же взаимосвязаны в жизни Христа принятие Духа Мессии и Его искушение.

Иисус был «поведен Духом» в пустыню для искушения от дьявола (Мтф. 4:1; Лк. 4:1). Лука использует относительно стилистически нейтральный глагол (*аго*, ‘вести’), в то время как описание Марка звучит куда более резко: он говорит, что Дух погнал [экбаллей] Иисуса (Мр. 1:12). Это же слово евангелист употребляет, когда пишет об изгнании бесов (Мр. 1:34). Матфей при помощи этого глагола передает призыв Иисуса к ученикам молиться, чтобы на духовную жатву выгнали работников (Мтф. 9:38).

Случаи употребления этого глагола в других контекстах добавляют еще один нюанс значения служения Духа, поведшего Христа в пустыню: слово «гнать» подчеркивает могущество и силу Духа, который, как Господь, вторгается на вражескую территорию и распространяет Божье Царство. Именно в такой обстановке проходит служение Иисуса в пустыне.

Сегодня принято считать, что искушение Иисуса очень похоже на искушение христианина: Христос был искушаем, как и мы, но Он противостал искушению, поэтому и нам нужно таким же образом противостоять ему. Такое суждение возможно только при поверхностном понимании Его жизненного опыта. Искушение Христа — это эпохальное событие. Оно обладает не только личным, но и вселенским значением. Это искушение последнего Адама³². Да, наше искушение в чем-то похоже на Его: Он лично вступает в реальную схватку с темными силами. Но значение этого события определяется не сходством с нашим опытом, а напротив, его уникальностью. Святой Дух повел Его в пустыню, чтобы напасть на силы тьмы. Его испытания были частью святой войны: Он вторгся на вражескую территорию, принял на себя

³² Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948), p. 358.

вражеский огонь и вынудил врага отступить (Мтф. 4:11, Лк. 4:13). В силе Духа Иисус шел на противника как божественный воин, Бог браней, который воюет за Свой народ и за его спасение (ср. Исх. 15:3; Пс. 97:1). Его победа показала, что «Царство Божье приблизилось» и что мессианская война началась.

Лука в своем повествовании между крещением на Иордане и искушением в пустыне вставляет родословную Иисуса, где прослеживает Его происхождение до Адама (Лк. 3:23–38). Расположение всей человеческой истории между Адамом и Иисусом требует, чтобы искушение и победа последнего рассматривались в свете искушения и поражения первого, поражения, которое навлекло столько бедствий на этот мир. Таким образом, второй Сын Человеческий исправил то, что натворил первый сын человеческий. Он, как последний Адам, проявил послушание и одержал победу, поэтому необходимости в третьем представителе нет.

Итак, борьбу, в которую вступает Иисус, следует рассматривать как повторение эдемских событий. Как и Адама, сатана, искушая Иисуса, призывал Его стать подобным Богу и отвергнуть Божье слово. Но Христос выбрал путь прославления Бога через послушание и страдание. Его стойкость и верность также противопоставляются сорока годам блужданий и испытаний еврейского народа, во время которых этот народ огорчал Духа вместо того, чтобы подчиняться Его водительству (ср. Ис. 63:7–14). Люди восстали против Духа, выведшего их из Египта, и огорчили Его. Иисус же, будучи помазанным Духом, прошел черный день Своего испытания в пустыне в послушании и вышел победителем.

Таким образом, в суровой пустыне, в которую превратился мир из-за греха первого Адама, второй человек, эсхатологический Адам (*го эсхатос Адам*, 1 Кор. 15:45), силой Духа отвоевал территорию, захваченную врагом. Благодаря этому Иисус мог со властью прогнать дьявола («Отойди от Меня, сатана!» Мтф. 4:10), и тому пришлось отойти от Него «до времени» (Лк. 4:13). Иисус победил сатану на его территории, поэтому теперь вселял ужас в сатанинские легионы и мог их изгонять.

У Марка описание искушения Иисуса обрывается внезапно: евангелист ничего не говорит ни о его содержании, ни о его исходе. Тем самым он указывает, что у этого события будет продолжение: это лишь дебютный гамбит в битве, которая будет продолжаться в течение всего служения Иисуса. Тема этой войны проходит красной нитью через все Евангелие от Марка.

Теперь очевидна роль Духа в служении Иисуса. Он служит небесным картографом и божественным стратегом, который составляет план сражения и направляет Воина-Царя в стратегически важные места. Он генерал-адъютант Христа в святой войне, которая длится всю земную жизнь Иисуса.

Итак, Иисус, как римский генерал, возвращается с незримой победой в Галилею в силе Духа (Лк. 4:14). После того как «Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета», «Он ходил, благоволит и исцеляя всех, обладаемых диаволом, потому что Бог был с Ним» (Деян. 10:38; ср. 4:37). Лука показывает, что все Свое служение после крещения Иисус совершает силой Духа Мессии. Он был помазан на борьбу за власть. Но благодаря Ему сейчас наступил последний юбилейный год; это свобода (Лк. 4:18–19; ср. Лев. 25:8–55). Поэтому Он проповедует со властью (Лк. 4:32), Своим словом Он может освободить и изгнать беса (Лк. 4:33–37), а Своим прикосновением — исцелить любого (Лк. 4:40). Ему подвластно все. Чудеса, которые Он творит, совершаются силой Святого Духа и в Его присутствии (ср. Мтф. 12:28). Поэтому они являются знаком наступления мессианского века, когда сила Духа проявится в полноте, а вся природа будет исцелена.

Присутствие Духа в служении второго Адама, который исправляет действия первого Адама, указывает, что утро Дня Господа уже наступило. Ветхозаветные пророчества при наступлении Царства исполняются, но как будто раньше срока:

И будет в тот день: посетит Господь
 Воинство выпретенное на высоте
 И царей земных на земле.
 И будут собраны вместе,
 Как узники, в ров,
 И будут заключены в темницу,
 И после многих дней будут наказаны.
 И покраснеет луна, и устыдится солнце,
 Когда Господь Саваоф воцарится
 На горе Сионе и в Иерусалиме,
 И пред старейшинами его будет слава.

(Ис. 24:21–23)

Это пророчество исполняется во Христе Иисусе, не в конце истории, а заранее, неожиданно. Бесы застигнуты врасплох:

они спрашивают Иисуса, пришел ли Он раньше назначенного времени, чтобы мучить их (Мтф. 8:29).

Все это свидетельствует о том, что Иисус есть именно тот Грядущий и что в Нем в силе пришел Дух. Теперь становится понятно, почему хула на Сына Человеческого может быть прощена, а на Духа — нет. Хула на Духа — это не просто негативное отношение к Иисусу, а отвержение служения Духа и, как следствие, доказательств того, что царство пришло и новый век начался (ср. Мтф. 12:25–29; Лк. 10:21).

Карл Ренгсторф подчеркивает серьезность проблемы: «Человек совершает этот грех, когда, понимая, что Святой Дух действует в Иисусе, восстает против Его служения, противостоит Ему и проклинает Его. Высказывание [о хуле на Святого Духа] означает, что наступил важный исторический момент. Идет речь о последнем времени, когда Бог являет Свое господство»³³. Хула на Духа, о которой говорит Иисус, звучит за несколько минут до того, как часы Божьего суда пробьют полночь и день спасения закончится. Последний час настал сейчас.

До сих пор мы рассматривали те элементы служения Духа в действиях Христа, которые явным образом описаны в евангелиях.

Есть также менее явные, но не менее важные упоминания о взаимосвязи между Духом и Иисусом. В Галилею после искушения Он вернулся «в силе Духа» (Лк. 4:14). Эти слова Луки звучат непосредственно перед его рассказом о проповеди Иисуса в Назарете, когда тот проповедовал в синагоге об исполнении Ис. 61:1: «Дух Господень на Мне...». Весь отрывок посвящен не столько делам Иисуса, сколько Его словам. Его проповеди сильно впечатлили жителей: «Он учил в синагогах их, и от всех был прославляем... и дивились словам благодати, исходившим из уст Его» (Лк. 4:15, 22).

Принимая во внимание такие отрывки, как Лк. 2:52 и Лк. 3:22 (которые, кстати, отсылают нас к Песне Раба в Ис. 42:1), мы должны сделать вывод, что Святой Дух в том числе развивал и личные качества Иисуса. Христос возрастал в мудрости, у Него появлялись и другие качества, вызывавшие одобрение у Бога и людей. Матфей прямо говорит, что в Ис. 42 описан характер Христа: «...и возвестит суд, не воспрекословит, не возопиет» (Мтф. 12:18–21).

³³ К. Rengstorff, в *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel and G. Friedrich, tr. G. W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964), vol. 1, p. 304.

Здесь мы видим кротость и милосердие Христа в Его стремлении к праведности. Он не переламывает надломленный тростник, не гасит тлеющий фитиль. Он не привлекает к себе внимание и не выставляет Свои способности напоказ. Все это возможно благодаря Божьему дару: «Положу Дух Мой на Него» (Ис. 42:1). Сама жизнь Иисуса является основанием для призыва Павла «поступать по Духу» и приносить «плод Духа» (Гал. 5:22–26). На этом же самом основании апостол считает любовь первым и главным признаком Духа (1 Кор. 13:1 и далее).

Поэтому утверждение о том, что Иисус был человеком Духа, это не абстрактная богословская формулировка, а описание реального, живого человека. В Иисусе человеческая святость достигла своей полноты. В Его жизни исполнились благословения завета, а также заповеди блаженства Его царства (Мтф. 5:1 и далее; ср. Пс. 1).

Точно так же Иисус возрастал в мудрости свыше, которая чиста, мирна, скромна, послушлива, полна милосердия и добрых плодов (Иак. 3:17). Он был тем, кто мудр, и доказал это на самом деле добрым поведением с мудрой кротостью (Иак. 3:13). Вот что для Него значило жить в силе и благодати Духа.

Наконец, что мы можем сказать о дарах Духа в жизни Иисуса? Очевидно, что Он совершал чудеса. Некоторые выдвигают предположение, что Он говорил на языках³⁴. Но такое предположение необоснованно, потому что о говорении на языках в евангелиях ничего не сказано. Как мы позже увидим, говорение на языках исполняет особую функцию в искупительной истории, что также делает это предположение маловероятным. Иисус, несомненно, обладал различными дарами Духа, связанными со словом, что видно по Его проповедям. Также очевидно, что благодаря Духу Он находился в близком общении с Богом и порой с восторгом говорил о Его присутствии и силе (Лк. 10:21). Однако Иисус не всегда говорил восторженно, а значит, Его общение с Духом вызывало все виды человеческих эмоций, а не только радость и ликование. Тем не менее в центре Нового Завета находятся не чудодейственные дары и не чувства Иисуса как таковые, но истинное познание Бога, которым Он обладал благодаря Духу, а также проявление плода Духа в Его жизни.

³⁴ Например, A. Bittlinger, *Gifts and Graces* (London: Hodder & Stoughton, 1967), pp. 48–50.

Период III: смерть, воскресение и вознесение

На основании евангелий можно сделать вывод, что все Свое служение Иисус совершал силой Духа. Однако о служении Духа во время страданий и смерти Иисуса говорится только однажды, в Евр. 9:14: Христос вечным Духом принес себя, непорочного, Богу. Вполне вероятно, что слово *пневма* означает божественно-го Духа, которым Иисус принес себя Богу³⁵.

Послание к евреям не дает нам никаких дальнейших пояснений, поэтому вопросы, которые у нас в связи с этим возникают, остаются без ответа, а строить догадки не имеет смысла.

Свидетельства Нового Завета о роли Духа в воскресении Иисуса такие же краткие, хотя и менее загадочные. В связи с этим мы должны вспомнить о правиле отцов церкви: *opera ad extra trinitatis indivisa sunt* ('внешние дела Троицы неделимы'). Оно действует даже в том случае, если некоторые действия (*opera*) Бога приписываются только одному из лиц Троицы.

Хотя чаще говорится, что Христа воскресил Отец (Деян. 2:32; 17:31; Рим. 8:11; 1 Кор. 15:15), Сын также совершал это действие (Ин. 2:19–21; 10:17–18). Более того, Павел пишет, что Иисус был Духом святости объявлен Сыном Божиим в силе, через воскресение из мертвых (Рим. 1:4). Кроме того, надо учесть, что Иисус был оправдан Духом (в 1 Тим. 3:16 идет речь о воскресении как о Его оправдании), а также, как говорил Петр, «был умерщвлен по плоти, но ожил Духом» (1 Пет. 3:18). Все это указывает на то, что Дух также участвовал в воскресении Иисуса.

В силе Духа Иисус был воскрешен из мертвых «славой Отца» (Рим. 6:4). Павел имеет в виду радикальное изменение телесного существования Христа. Тело Иисуса стало телом славы (Фил. 3:21). Воскрешенное тело — это то же самое тело, которое умерло, но оно обладает новыми свойствами, что видно из действий Иисуса после воскресения. Это тело по своим качествам существенно отличается от предыдущего. Оно могучее, больше не подвержено немощам земного существования и смерти. Это *духовное* тело. Оно создано силой Духа, Дух безраздельно

³⁵ Особенно примечателен в этой связи комментарий Кальвина: «Теперь апостол ясно показывает, чем надо оценивать смерть Христову не внешним ее проявлением, а силою Духа. Ведь Христос пострадал как человек, но чтобы смерть Его была для нас спасительной, она черпала силу от действительности Духа» (John Calvin, *Commentary on Hebrews*, tr. W. B. Johnston, ed D. W. and T. F. Torrance [Edinburgh: Oliver & Boyd, 1963], p. 121)./ Цит. по Жан Кальвин «Толкование на Послание к Евреям», Минск: Евангелие и Реформация, 2010, с. 138.

господствует над ним. Полнота Духа, которую Иисус обрел после воскресения тела, такова, что, по словам Павла, «последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор. 15:45).

Последнее утверждение — «последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор. 15:45) — обладает важным и неожиданным богословским смыслом. Здесь наш перевод неточен, поскольку в этом контексте, вероятно, слово «дух» означает Святого Духа и должно писаться с заглавной буквы³⁶. После Своего вознесения Христос в такой полноте получил Духа (который и ранее поддерживал Его в служении), что для нас воскресший Христос и Дух с точки зрения истории искупления — одно. Для нас Дух — *alter Christus* (лат. 'другой Христос'), ведь сам Иисус называет Его *аллос параклетос* (греч., 'другой утешитель').

Здесь Павел объясняет, какова природа воскресенного тела. Воскресшее тело Христа — это начало и прообраз нового человечества. Более того, Христос как животворящий Дух — это источник нашей жизни в воскресшем теле. Он дает жизнь так, как ее дает Дух. Но Павел на этом не останавливается: Христос, как «Сын Божий в силе» и уже не «Сын Божий в слабости», сам стал дающим жизнь Духом.

Очевидно, здесь не идет речь о том, то Сын и Дух стали одним и что между ними, как лицами Троицы, нет никакого различия. Павел, описывая действия Бога, постоянно говорит о Троице, подчеркивая существование различий между тремя лицами (например, Рим. 8:14–17; 15:30; 2 Кор. 13:13). Точка зрения Павла на взаимоотношения Христа и Духа очень похожа на представление Иоанна: Сын и Дух имеют общее служение. Сын — это утешитель (*параклетос*), а Дух — это другой утешитель (*аллос параклетос*). Они выполняют свою функцию утешителя последовательно, друг за другом. При этом Дух такой же утешитель, как и Сын (ср. Ин. 14:16, где слово «другой» [*аллос*] имеет значение «еще один того же рода», хотя только в классическом греческом слова *аллос* и *гетерос* всегда различались по смыслу³⁷).

³⁶ См. H. N. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, tr. J. R. de Witt (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), p. 88. Ср. Richard B. Gaffin, Jr., *Perspectives on Pentecost* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1979), pp. 18–19.

³⁷ В классическом греческом языке различия между местоимениями *аллос* и *гетерос*, то есть одним предметом той же категории и другим предметом другой категории не всегда сохраняется в текстах Нового Завета, однако богословский контекст, в котором Иоанн употребляет слово «аллос», позволяет нам проводить различие между этими двумя местоимениями.

Поэтому иметь Духа — значит иметь Христа, а иметь Христа — значит иметь Духа. Не иметь Духа Христа — значит не иметь Христа. Если в нас есть Дух Христа, значит, в нас живет Христос (Рим. 8:9–11). Между Христом и Духом есть четкое онтологическое различие, но в то же время они выполняют одни и те же искупительные функции. Именно в таком смысле через воскресение и вознесение Христос «стал Духом животворящим». Дальнейшее объяснение этого мы находим в поразительном утверждении: «Господь [то есть упомянутый в ст. 13 Христос] есть Дух; а где Дух Господень, там свобода. Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3:17–18).

Последнее выражение «как от Господня Духа» — это перевод трех греческих слов: *apo* (от), *kyriou* (Господь, родительный падеж после предлога *apo*) и *pneumatos* (Дух, также в родительном падеже). Это выражение можно истолковать по-разному: 1) «от Духа Господнего»; 2) «от Господа, который есть Дух»; 3) «от того, кто есть Господь Духа». На первый взгляд третий вариант может показаться наименее вероятным, но это самый естественный и наиболее богословски содержательный перевод. Таким образом Павел говорит, что Господь Иисус Христос — Господь Духа. Здесь имеет место не онтологическое отождествление, а тождественность искупительных функций; здесь не идет речь о том, что одно лицо онтологически подчинено другому, а говорится о неразрывной связи Иисуса и Духа.

Таким образом, Павел учит, что всю жизнь Иисус обладал полнотой Духа, Он имел Его «без меры» (Ин. 3:34) и поэтому сейчас Он является Господом Духа (2 Кор. 3:18). Если говорить об искупительном служении Духа, можно сказать, что в Духе отразилась личность Иисуса³⁸. Именно это и означает для Иисуса послать Его как другого утешителя.

Великий голландский богослов Герман Бавинк прекрасно выразил эту новозаветную идею:

Христос овладел Святым Духом в полной мере, так что апостол Павел во 2 Кор. 3:17 мог сказать, что Господь (то есть превознесенный Христос) есть Дух. Конечно, этим утверждением Павел не устраняет различия между двумя ипостасями, потому что в следующем стихе он

³⁸ J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (London: SCM Press, 1975), p. 322.

снова говорит о Духе Господа (или, как в другом переводе, о Господе Духа). Святой Дух полностью стал собственностью Христа, был, так сказать, впитан Христом, усвоен Им. Посредством Своей смерти и воскресения Христос стал животворящим Духом (1 Кор. 15:45). Теперь Он обладает семью Духами (то есть, Духом во всей Его полноте) точно так же, как и семью звездами (Откр. 3:1)³⁹.

Самым явным образом об отождествлении служений сказано в Евангелии от Иоанна, в частности, в прощальной беседе Иисуса. Иисус отождествляет Свое служение со служением Духа для того, чтобы заверить учеников в том, что Дух будет продолжать дело Сына. Как и Иисус, Утешитель послан Отцом и исходит от Отца. Иисус есть истина, Утешитель — Дух истины, который наставит христиан на всякую истину (Ин. 14:6, 17; 15:26; 16:13); Иисус учитель для Своих учеников (14:23, 26), Утешитель приходит, чтобы учить их дальше. Иисус — свидетель, посланный Богом; Утешитель послан в этот мир, чтобы быть свидетелем (18:37; 15:26). Мир не знает Иисуса и не принимает Его (5:43; 12:48); точно так же мир не принимает Утешителя (14:17). Таким образом, Утешитель — это тот, кто берет то, что принадлежит Иисусу (ср. 16:14).

Поэтому, когда Иисус объявляет о Своем уходе ученикам, но заверяет их: «приду к вам» (14:18), Он говорит не о Своем явлении после воскресения (20:14–19) и не о Своем втором пришествии, а о Своем «приходе» в даре Духа. Единство Иисуса и Утешителя настолько полное, что приход последнего — это приход самого Иисуса в Духе.

Эта мысль станет еще яснее, когда мы рассмотрим значение схождения Духа в день Пятидесятницы. Мы сделаем это в следующей главе.

Святой Дух в Своем служении все теснее отождествляет себя с Иисусом для того, чтобы, став Духом Мессии посредством жизни и служения Иисуса, прийти к нам и сделать нас подобными Христу, преображая от одной меры славы к другой (2 Кор. 3:17–18). Это главный смысл присутствия Святого Духа в жизни христианина.

³⁹ H. Bavink, *Our Reasonable Faith*, tr. H. Zylstra (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1956), p. 387.

Глава 3.

Дар Духа

В промежутке между воскресением и вознесением Иисус продолжил учить Своих учеников в силе Святого Духа (Деян. 1:2). Он рассказал им, что они должны будут сделать после Его вознесения: «Не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чем вы слышали от Меня... вы, через несколько дней после сего, будете крещены Духом Святым... Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой» (Деян. 1:4–5, 8; ср. Лк. 24:49). Эти обещания начали исполняться в день Пятидесятницы. Но в чем именно смысл Пятидесятницы?

Пятидесятница — это событие, которое очевидным образом отметило переход от старого завета к новому и начало периода, описанного как «вот, теперь день спасения» (2 Кор. 6:2). Заря последних дней занялась, Пятидесятница ознаменовала начало новой эры, когда эсхатологическая жизнь будущего вторглась в нынешний злой век, хотя еще не утвердилась окончательно. Поэтому, с точки зрения Нового Завета, для тех, кто через дар Духа теперь «во Христе», настала «полнота [или 'конец', *та теле*] веков» (букв. перевод 1 Кор. 10:11). Таким образом, все то «новое» в новозаветном служении Духа неразрывно связано с произошедшим в Пятидесятницу.

В Новом Завете мы находим две различные, но хорошо сочетающиеся интерпретации событий Пятидесятницы: Луки и Иоанна.

Свидетельство Луки

В Новом Завете Пятидесятница, как и Голгофа, рассматривается как событие, имеющее много разных значений. В ней находят свое основание самые разнообразные идеи библейско-

го богословия. Правильно определить ее смысл можно, если понять, как Новый Завет интерпретирует ее в качестве дела Христа.

Как мы уже увидели, в отношениях между Иисусом и Духом в Евангелии от Луки и Деяниях можно выделить три периода. Первый период — это Его зачатие Марией силой Духа. Второй начался с крещения, когда Он получил мессианское помазание как новый Адам (ср. Лк. 3:22–32 с 4:37), как Человек мессианской эры, исполненный Духом (ср. Лк. 4:1, 18–21). Будучи помазанным Духом, Он ходил и совершал добрые дела, то есть провозглашал приход царства и доказывал его присутствие Своими могущественными делами (ср. Деян. 10:38). Третий этап начался с Его воскресения и вознесения, когда Он, сам крестившийся водой от Иоанна, стал крестить Своих учеников Святым Духом (Лк. 3:16; Деян. 1:5; 11:16) и облекать их силой свыше (Лк. 24:49). Тот, кто ранее принял Духа, кого Дух наполнял и водил, теперь перешел на новый уровень отношений: обещание Отца исполнилось (Лк. 24:49) и теперь Он сам имеет исключительное право посылать Духа.

Дух и огонь

Крещение, которое Иисус принял в Иордане, и крещение, которое Он совершил в день Пятидесятницы, — это крещения из разных эпох, хотя они и тесно связаны. Иоанн объявил, что Иисус будет крестить Духом и огнем, что мессианская эра начнется с катастроф и разрушений.

Иисус понимал, что, чтобы дать Духа Своему народу и начать новую эру, Ему самому придется пережить крещение, образом которого было крещение в Иордане, а именно крещение огнем. Судя по Его собственным словам, все Его чувства были обусловлены предвкушением этого события: «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся! Крещением должен Я креститься; и как Я томлюсь, пока сие совершится!» (Лк. 12:49–50). Иоанн Креститель не понимал, что огонь, о котором он говорил, обрушится на самого Мессию, осужденного и оставленного Отцом на кресте. Собственно говоря, Иоанн стал сомневаться в том, что служение Иисуса имеет какое-то значение, именно потому, что, с его точки зрения, не было этого «огня» (Лк. 7:18–28).

Следовательно, Лука ничего не упустил, когда, передавая слова Христа, сказанные ученикам после воскресения, он написал

только о крещении Святым Духом и не упомянул огонь. Это пламя потушил Христос. Возможно, языки пламени, которые ученики увидели в день Пятидесятницы (Деян. 2:3), символизировали то, что крещение несет благодатную, а не разрушительную силу, потому что Христос за них уже был осужден и пострадал⁴⁰.

Исполнение обещания

В своей проповеди на Пятидесятницу Симон Петр поднимает занавес исторических событий и дает возможность увидеть, что происходит между Отцом и Сыном-Посредником, тем самым давая нам более полное представление о значении Пятидесятницы: «Итак Он [Христос], быв вознесен десницею Божиею и приняв от Отца обетование Святого Духа, излил то, что вы ныне видите и слышите» (Деян. 2:33).

В обещании, которое принял Христос, есть два аспекта. С одной стороны, дар Святого Духа был обещан народу Божьему в рамках нового завета (ср. Иез. 36:27) и также Аврааму (ср. Гал. 3:14), а с другой стороны, он был обещан Христу. Дар Духа был обещан Христу для того, чтобы могли исполниться мессианские пророчества: «Так многие народы приведет Он в изумление; цари закроют пред Ним уста свои... Посему Я дам Ему часть между великими, и с сильными будет делить добычу» (Ис. 52:15; 53:12). Именно благодаря дару Духа Христу и посредством ниспослания Духа Христом исполняется обещание Отца, данное Сыну в Пс. 2:8: «Проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе...» Исполнение великого поручения происходит в силе Духа. За явными для людей событиями Пятидесятницы кроется еще и невидимая реальность: вознесшийся Христос попросил Отца исполнить данное Им обещание, получил Духа для Своего народа и теперь излил Его на церковь, чтобы мессианская эра, которая началась с воскресением Христа, могла подхватить своим течением тех, кто соединен с Ним в том же самом Духе. Таким образом в семени Авраама благословляются все земные племена (Быт. 12:3; Гал. 3:13–14).

⁴⁰ I. H. Marshall, 'The Significance of Pentecost', *Scottish Journal of Theology* 30 (1977), p. 351 (*contra* J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* [London: SCM Press, 1970], pp. 42ff.). Маршалл считает такой взгляд маловероятным, утверждая, что огонь лишь символизирует то, чем является Дух, то есть силу. Но отсутствие упоминания об огне в Деян. 1:5 (а это фактически цитата из Лк. 3:16) нельзя считать случайностью.

Новое творение

Видимые физические проявления схождения Духа помогают лучше понять это многогранное событие, поскольку они перекликаются с рядом ветхозаветных мотивов. «Шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра» напоминает образ действия могучего *руах элохим* при творении (Быт. 1:2). Это указывает на то, что событие, которое вскоре должно произойти, станет началом нового миропорядка.

Отмена наказания

На утро Пятидесятницы ученики начали говорить на иных языках, так что пришедшие в Иерусалим слышали Евангелие на своем собственном языке (Деян. 2:4). К описанию этого события Лука добавляет «перечень народов» (Деян. 2:8–12), точно так же, как и Бытие добавляет «перечень народов» к истории о смешении языков (Быт. 10:1–32). Поэтому частично ответ на вопрос из Деяний «что это значит?» (Деян. 2:12) состоит в следующем: перед нами «Вавилон, обращенный вспять», рождение общины людей, примиренных с Богом. Ховард Маршалл указывает, что число 120 (Деян. 1:15) — это минимальное количество человек, необходимое для «организации общины со своим советом». Поэтому первые христиане могли «сформировать новую общину»⁴¹. В день Пятидесятницы эта новая община стала местом, где началось эсхатологическое обращение вспять последствий греха в примиренном народе, который состоял как из иудеев, так и из язычников, имел одного Господа, одну веру и одно крещение (Еф. 4:1 и далее), был объединен одним Духом.

Последствия Вавилона были таким образом устранены. Отныне слово примирения будет проповедоваться на множестве языков, поскольку ученики получили обещанную силу Духа, которая сделает их свидетелями о Христе по всему миру (Лк. 24:48; Деян. 1:4).

⁴¹ I. H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, Tyndale New Testament Commentary (Leicester, Inter-Varsity Press, 1980), p. 64. Хотя он не обнаруживает в тексте никакой очевидной параллели с Вавилоном, перечень народов и говорение на языках у Луки позволяет ему сделать вывод, что Пятидесятница — это событие глобального масштаба, оно сравнивается с Вавилоном и противопоставляется ему. См. особенно J. G. Davies, 'Pentecost and Glossolalia', *Journal of Theological Studies*, new series, 5 (1952), pp. 228–231.

Однако, если языки, о которых сказано здесь, и языки в церкви в Коринфе, это по сути просто иностранные языки, то у этого интересного явления говорения на иных языках есть еще один аспект. Обсуждая вопрос говорения на иных языках в 1 Кор. 14, Павел цитирует Ис. 28:11–12 («В законе написано: „Иными языками и иными устами буду говорить народу сему; но и тогда не послушают Меня“, — говорит Господь») и указывает на то, что языки — это «знамение не для верующих, а для неверующих» (1 Кор. 14:21–22).

Исаия произносит эти слова, говоря о том, что евреи отвергают завет. Из-за безответственного поведения народа Бог будет разговаривать с ним на чужом для него языке: «За то лепечущими устами и на чужом языке буду говорить к этому народу» (Ис. 28:11). Здесь, как и в других отрывках, звучание иностранных языков — это признак того, что Бог, как и обещал, осуждает народ, состоящий с Ним в завете (ср. Втор. 28:49; Иер. 5:15), что царство отнимается у них и отдается народу, который будет приносить достойные плоды (Мтф. 21:43). У интернациональности Пятидесятницы есть и свой минус: Израиль ожесточился до тех пор, пока не войдет «полнота» язычников (Рим. 11:25).

Пятидесятница и Синай

В первом веке нашей эры в день Пятидесятницы праздновалось дарование закона на горе Синай. Во втором веке появилось и стало весьма популярным представление о том, что закон был дан на 70 мировых языках⁴². Даже если существование связи между Пятидесятницей и дарованием закона в иудаизме первого века не может быть полностью доказанным, параллели между Синаем и Пятидесятницей содержатся в самом Новом Завете. Откровение Бога Моисею на Синае сопровождалось огнем, ветром и божественным гласом (Евр. 12:18–21). Моисей взошел на гору. Когда он сошел, он принес с собой десять заповедей, Божий закон. Христос тоже совсем недавно взошел, то есть вознесся. На Пятидесятницу Он сходит, но не с законом, написанном на каменных скрижалях, а с даром Своего Духа, чтобы написать

⁴² См. В. Lindars, *New Testament Apologetic* (London: SCM, 1961), p. 44; J. Dupont, 'Ascension du Christ et don de l'Esprit d'après Actes 2:33', в В. Lindars and S. Smalley (eds.), *Christ and Spirit in the New Testament* (London: Cambridge University Press, 1973), pp. 219–228. Ср. J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (London: SCM Press, 1975), pp. 48–49.

закон в сердцах верующих и силой Духа дать им способность исполнять заповеди закона. Так начинается исполняться обещание о новом завете (ср. Иер. 31:31–34; Рим. 8:3–4; 2 Кор. 3:7–11).

Значение пророчества

Петр, объясняя значение событий, происходивших в день Пятидесятницы, делает особый упор на пророчествование, о котором говорил Иоиль в 2:28–32:

«И будет в последние дни, — говорит Бог, —
Изолью от Духа Моего на всякую плоть,
И будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши;
И юноши ваши будут видеть видения,
И старцы ваши сновидениями вразумляемы будут.
И на рабов Моих и на рабынь Моих
В те дни изолью от Духа Моего,
И будут пророчествовать».

(Деян. 2:17–18)

Библеистика затрудняется дать точное определение термина «пророчествование»⁴³. Однако в данном случае из контекста ясно, что Петр понимал пророчествование, которое предсказал Иоиль, как феномен говорения на языке, понятном для окружающих. Таким образом, Петр расценивал языки, которые люди могли понять сами или через перевод, как функциональный эквивалент пророчествования.

Излияние Духа было исполнением пророчества Иоиля о последних днях. Настал долгожданный День Господа; освобождены силы грядущего века. Отличительной чертой нового периода стал иной масштаб раздачи Духа. Теперь Он «излит» Христом без меры, без географических и этнических ограничений, «на всякую плоть».

Это означает, что данные Богом, но все же временные установления Моисеева завета теперь отменяются. Такова главная

⁴³ См. D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983); W. A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Lanham, MD: University Press of America, 1982); D. Hill, *New Testament Prophecy* (London: Marshalls, 1979); J. Panagopoulos (ed.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (*Novum Testamentum* Supplement 45; Leiden: Brill, 1977).

мысль Деян. 2:17–18. В ветхом завете типичным признаком схождения Духа было пророчествование, которое могло принимать самые разнообразные формы (ср. Числ. 11:24–29; 1 Цар. 10:10–11). Но, как правило, пророчествовать могли только немногие люди, практически всегда мужчины. В новом же завете ограничения Моисеевой эпохи, в рамках которых действовал Дух, были сняты. Сыновья и дочери пророчествуют; юноши видят видения, старцы видят сны. Все это, разумеется, способы донесения знаний о Боге в ветхом завете. Теперь же, во Христе, прежние различия стираются: весь Божий народ имеет познание Бога, ранее доступное лишь пророкам. Моисей мечтал об этом: «...о, если бы все в народе Господнем были пророками, когда бы Господь послал Духа Своего на них!» (Числ. 11:29). В его эпоху такое было невозможно, теперь же стало реальностью.

Если мы посмотрим на данный отрывок как на описание перехода от старого завета к новому, тогда нам станет очевидно, что он не имеет отношения к тем вопросам, которые так заботят современную церковь (например, о том, могут ли женщины пророчествовать или проповедовать или дается ли дар пророчества церкви во все времена). Здесь «пророчествование» — это метонимия, означающая получение Духа Мессии и познание Господа, которое может дать только Божий Дух (ср. 1 Ин. 2:20, 27). Уже в Ветхом Завете пророка называли «человеком Духа» (Ос. 9:7), а в иудаизме первого века нашей эры «быть пророком означало иметь Божьего Духа»⁴⁴. Если в эпоху Моисея люди, как правило, получали знание о Боге по «официальным» каналам (через пророков, священников и царей), теперь его имеет каждый из народа Божьего благодаря Христу и Его Духу. В ветхом завете не многие имели статус пророка перед Богом, а следовательно, близкие отношения с Ним (ср. Ам. 3:7), сейчас же они доступны всем.

Теперь все получили мессианское помазание. В этом исполнилось пророчество о новом завете: «И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: „Познайте Господа“, ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого» (Иер. 31:34). Больше нет необходимости в том, чтобы помазанный человек-посредник учил нас познавать Господа, потому что все принявшие Духа Иисуса, превознесенного Пророка-Мессии,

⁴⁴ J. Jeremias, *New Testament Theology*, tr. J. Bowden (London: SCM Press, 1971), vol. 1, p.78.

имеют то же пророческое помазание (ср. 1 Ин. 2:20, 27). Во Христе они познали Бога лично. В этом смысле все они и пророки, и священники, и цари.

Пятидесятница праздновалась на пятидесятый день после Пасхи. Это был праздник первых плодов, приношение урожая Господу (Исх. 23:16; Лев. 23:15–21). Причина, по которой в тот день было такое большое количество обращенных из самых разных народов, ясна: это были плоды Евангелия новой эпохи. Но, как мы уже отмечали, в этот праздник было принято вспоминать о законе, данном на Синае. Поэтому, как нельзя кстати, Петр, разъясняя отрывок из Иоилия, говорит, что эпоха Моисея осталась в прошлом. Окончание эпохи Моисея и распространение Евангелия по всему миру — это две стороны одной монеты. Схождение Духа знаменует окончание порядка жизни, установленного Богом на некоторое время, и начало новой эры.

Таким образом, Лука представляет Пятидесятницу как важнейшее событие искупительной истории. Как и на Голгофе, в Пятидесятнице воплотились прообразы и исполнились обещания Ветхого Завета.

Свидетельство Иоанна

Иоанн описывает событие, произошедшее в день воскресения, которое на протяжении многих столетий ставило в тупик толкователей его евангелия. Иисус явился ученикам и сказал:

«Мир вам! Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас». Сказав это, дунул, и говорит им: «Примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся».

(Ин. 20:21–23)

Иоаннова Пятидесятница?

Сегодня это событие очень часто называют Иоанновой Пятидесятницей на том основании, что оно якобы выполняет ту же функцию в богословии Иоанна, что и Пятидесятница в богословии Луки. Перед нами пример того, как ради создания стройной богословской схемы некоторые богословы жертвуют исторической точностью, изменяя первоначальное значение событий и наделяя их новым смыслом. Сам Лука поступал наоборот: его

повествование содержит определенную богословскую концепцию, но выведена она у него на основании исторического исследования (Лк. 1:1–4).

Итак, можно ли рассматривать эту перикопу в Евангелии от Иоанна не как историческое повествование, а как богословскую схему? Кроме догматических оснований (например, противоречие учению о Писании), есть и другие причины утверждать, что событие, описанное Иоанном, и событие, произошедшее на Пятидесятницу, — это разные события, хотя и богословски связанные. Кроме того, в Ин. 20 и Деян. 1 главные темы — разные.

Иоанн в своем евангелии приход Духа связывает с вознесением и прославлением Христа (Ин. 14:16–17; 16:7). В день Своего воскресения Иисус сказал Марии, что Он еще не вознесся (Ин. 20:17). Если бы Иоанн воспринимал описанное им в 20:21–23 событие как обещанное ниспослание Духа, его можно было бы упрекнуть в непоследовательности.

В описании Иоанна есть два элемента, которые позволяют нам утверждать, что действия Иисуса носили символический характер⁴⁵.

1) Иисус дунул на Своих учеников, как Бог вдохнул дыхание жизни в Адама (Быт. 2:7). Это символизирует начало нового творения. В этом отрывке, выражаясь словами Павла, последний Адам стал «Духом животворящим».

2) Иисус наделил апостолов Своим Духом, чтобы на новом этапе служения, когда Его уже не будет рядом, они смогли продолжить Его миссию как Его представители. Поэтому в повествовании основное внимание уделяется поручению прощать грехи (Ин. 20:22–23; ср. Мтф. 16:19), а не приходу Духа, которого получают все люди Божьи. Тем не менее здесь однозначно подразумевается исполнение обещаний о новом завете и всеобщем получении Духа (Иер. 31:33–34; Иез. 36:25–27).

Когда Иисус давал это поручение апостолам, Фома отсутствовал. Он появился на следующей неделе (Ин. 20:26 и далее), и тогда Иисус предложил ему вложить свою руку Ему в ребра, откуда вытекла кровь и вода. Возможно, это было сделано для того, чтобы показать, что, как мы увидим ниже, дар Духа исходит от Иисуса, поскольку Он был «вознесен» при распятии.

⁴⁵ Здесь стоит упомянуть, что на Константинопольском соборе в 553 г. идея Феодора Мопсуестийского (350 – 428 гг.) о том, что дуновение Иисуса на учеников имело исключительно символический характер, была признана ересью.

Дух и крест

Среди прочих отрывков в Евангелии от Иоанна, проливающих свет на Пятидесятницу, особое место занимает Ин. 7:37–39:

В последний же великий день праздника⁴⁶ стоял Иисус и возгласил, говоря: «Кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня⁴⁷, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой». Это сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него: ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен.

Во время Праздника кущей совершалось много символических действий. Праздничные мероприятия напоминали о странствованиях по пустыне и предвещали дни Мессии, когда Бог даст животворную воду (Ис. 43:20; Иез. 47:1) и изольет Духа (Иез. 36:25–27). Из купальни Силоам следовало каждый день кроме последнего набирать воду и выливать на жертвенник в храме в качестве напоминания о том, как Бог благословил народ, блуждавший по пустыне, позволив Моисею высечь воду из скалы. После пророчества Захарии, записанного в главах 9–14, это событие начали воспринимать как символ грядущей Божьей победы и благословения Иерусалима: считалось, что оно указывает на время в будущем, когда исполнится великое пророчество Исаии.

Вот, Бог — спасение мое:
 Уповаю на Него и не боюсь;
 Ибо Господь — сила моя, и пение мое — Господь;
 И Он был мне во спасение.
 И в радости будете почерпать
 Воду из источников спасения,
 и скажете в тот день:
 Славьте Господа, призывайте имя Его;

⁴⁶ Это был Праздник кущей, который был посвящен урожаю и Божьей милости, явленной во время блужданий по пустыне. В течение семи дней праздника люди жили в кущах — шалашах из листьев, отсюда и название.

⁴⁷ Возможен также и другой вариант перевода: «В последний, самый великий день праздника Иисус встал и громким голосом воскликнул: „Тот, кто жаждет, пусть приходит ко Мне! И кто верит в Меня, пусть пьет! Ибо в Писании сказано: «Из сердца его потекут реки живой воды»“».

Возвещайте в народах дела Его;
Напоминайте, что велико имя Его;
Пойте Господу, ибо Он соделал великое, —
Да знают это по всей земле.
Веселись и радуйся, жительница Сиона,
Ибо велик посреди тебя Святой Израилев.

(Ис. 12:2–6)

В последний день праздника (ср. Ин. 7:37) проводился особый ритуал, связанный с водой. В этот день все множество празднующих обходило жертвенник семь раз. Скорее всего, именно в этот «последний великий день праздника» Иисус говорил о даре Духа, используя образ живой воды.

Проблема толкования отрывка Ин. 7:37–39 усугубляется еще одним нюансом: неясен источник цитаты. Иисус говорил, что о текущих потоках живой воды «сказано в Писании». Однако Он не уточняет, где конкретно в Ветхом Завете об этом говорится. На что же тогда Он ссылается?

В данном случае возможны два варианта перевода и толкования — все зависит от пунктуации греческого текста (в котором нет пунктуации). Конкретная интерпретация будет зависеть от ответа на вопрос, откуда текут реки живой воды: изнутри верующего (так называемый восточный взгляд, представленный Оригеном и греческими отцами церкви) или изнутри Христа (западный взгляд, представленный латинскими отцами церкви). Комментаторы до сих пор не могут однозначно ответить на этот вопрос.

Хотя в этом вопросе невозможно сделать догматических утверждений, все же по *богословским* основаниям предпочтительнее предположить, что источником живой воды является сам Иисус; Он есть та скала в пустыне, по которой ударил Моисей (Исх. 17:5–6) и из которой течет живая вода (ср. 1 Кор. 10:4); Он тот новый Божий храм, изображенный в Иез. 47, из которого потекли воды. В таком случае, в Ин. 7:37–39 имеется в виду дар Духа, посылаемый Христом Своему народу. Таким образом, по Иоанну, Дух сходит на церковь именно благодаря смерти Иисуса. Христос распятый даст Духа. Из-под Его ребра течет и вода, и кровь: кровь прощения и вода Духа. Только будучи распятым Он может послать Духа Мессии.

Эта идея является системообразующей в христологии Иоанна, она отчетливо проявляется, благодаря любви Иоанна к двусмысленным высказываниям, о чем мы уже как-то говори-

ли. Так, он пишет, что Иисус-Мессия страдает от жажды (ср. Ин. 19:16) из-за проклятия завета (ср. Втор. 38:48), чтобы иметь возможность дать Своего утоляющего жажду Духа тем, кто жаждет. Только Иоанн обращает внимание на то, что, когда солдаты проткнули тело Христа, из него вытекла и кровь, и вода (Ин. 19:34; ср. 1 Ин. 5:6–8). Он видит смерть Христа, с одной стороны, как жертву за грехи, а с другой — как средство, благодаря которому на нас изливается вода новой жизни в Духе.

Именно из этих соображений Иоанн сопровождает описание события своим комментарием: «Ибо еще не было Духа, потому что Иисус еще не был прославлен».

Буквально истолковать эти слова невозможно из экзегетических соображений, поскольку в Евангелии от Иоанна уже говорилось о личности и служении Духа (например, 1:32–33). Более того, еще до прославления Иисуса Дух присутствовал и о Нем знали (ср. 14:17, «вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает»). Значит, это утверждение должно описывать этап истории искупления, а не онтологические характеристики Бога. Мысль Иоанна можно сформулировать так: до прославления Христа Божий Дух не мог участвовать в истории искупления как Дух вознесшегося Христа. Он сможет это сделать благодаря перевознесению Христа (судя по всему, Иоанн считает, что перевознесение Христа включает в себя и Его победоносную смерть).

Еще раз это учение заявляет о себе в Ин. 14:17: в этом отрывке Иисус говорит, что Дух истины с учениками, а позже Он будет в них. Здесь имеется в виду не столько различие между ветхим заветом, когда Дух был с верующими, и новым, когда Он уже обитает в верующих (хотя эта точка зрения широко распространена). Речь, скорее, идет о том, что Дух Христа был на Христе в дни Его уничижения, и в этом смысле с учениками. Но после перевознесения Христос вдохнет Своего Духа в учеников. Теперь Он будет обитать в них уже как Дух прославленного Спасителя. Тот, кто был с ними, потому что Христос был с ними, теперь будет в них как Дух воплощенного и прославленного Христа. Разница не в способе Его присутствия, а в том, что теперь Он будет присутствовать в новом качестве. Таким образом, ниспослание Духа свидетельствует о том, что Христос перевознесен и сидит одесную Отца. Он коронован публично (Иисус теперь «прославлен»). Та же самая идея выражена в событиях, произошедших в горнице.

Очевидно, что Иоанн пишет свое евангелие для благовестия (Ин. 20:30–31). Одно из посланий, которое он хочет пе-

редать, заключается в следующем: распятый Спаситель, в которого он призывает нас верить, также дает Духа верующим в Него. Задача Иоанна — заложить богословское основание для принятия Духа верой, в то время как Лука в первую очередь развивает тему пришествия Духа в контексте истории искупления. Поэтому, чтобы истолковать свидетельства Луки и Иоанна, нет необходимости объединять события, описанные в Ин. 20:30–31, и событие Пятидесятницы.

Если посмотреть на повествование Ин. 14–16 под таким углом, то можно увидеть четыре составляющих служения Духа. Эти наблюдения помогают понять, кем Он является и для чего Он послан.

Обличение и обращение

В своей прощальной проповеди еще раз Иисус объяснил цель прихода Духа: «...а если пойду, то пошлю Его [Духа] к вам, и Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде: о грехе, что не веруют в Меня; о правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден» (Ин. 16:7–11).

Если напрямую применять эти слова к современной церкви, их смысл во многом исказится. В первую очередь, они описывают конкретное событие искупительной истории — приход Духа. Слова Иисуса нельзя применять к современной ситуации, не задавшись вопросом, что они значили для тех, кому непосредственно были адресованы. На самом деле это конкретное пророчество о событиях дня Пятидесятницы — именно об этом говорил Иоанн в своей ремарке в 7:39. Читать этот отрывок вне контекста, спрашивать себя, как эти стихи относятся к нашей жизни, означает упускать из виду его преимущественно христоцентричный и искупительно-исторический смысл. Дух придет и обличит тогда, когда Христос приобретет соответствующий статус.

Обещание, данное в Ин. 16:8–11, и события, описанные в Деян. 2:22–24, тесно взаимосвязаны. В своей первой проповеди Петр свидетельствовал о превознесении Христа, и эта истина, благодаря действию Духа в сердцах слушателей, обличила последних во грехе («вы... убили»); он проповедовал и о праведности Христа («но Бог воскресил Его»; ср. Деян. 3:13–16) и о суде, поскольку Христос воскрес из мертвых, а воскресение — это осуждение князя тьмы и смерти, предзнаменование Дня Господа и последнего суда («потому что ей [смерти] невозможно было

удержать Его»). Для Петра приход Духа — это исполнение не только пророчества Иоилия, но еще и Пс. 15:8–11 и Пс. 109:1: в них предвозвещается превознесение Господа, благодаря которому придет время, и Его враги будут покорены Ему.

Результат сказанной в силе Духа проповеди о превознесенном Господе был предсказан в Ин. 16:8–11: «Они умилились сердцем и сказали: „Что нам делать, мужи братия?“» (Деян. 2:37). Дух обличил людей, и они обратились, приняли крещение покаяния, уверовали и получили прощение («Итак охотно принявшие слово его крестились, и присоединилось в тот день душ около трех тысяч», Деян. 2:41).

Богодуховенность

Понять цель прихода Духа, обозначенную в Ин. 14–16, также помогает роль апостолов в написании текста Нового Завета.

Иисуса спросили, почему Он решил явить себя апостолам, а не миру (Ин. 14:22). Отвечая на этот вопрос, Христос утверждает, что Его слово восходит к слову Отца, и это означает, что оно обладает божественным авторитетом и происхождением (Ин. 14:23–24). Он подразумевает, что Его учение богодуховенно. При этом Он добавляет, что после Его ухода Его учение по-прежнему останется богодуховенным, потому что, когда придет Утешитель, Он «научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14:26).

Современные христиане часто упускают из виду, какой первоначальный смысл имели эти слова, считая, что они напрямую относятся к ним. На самом же деле это конкретное обещание, данное апостолам: оно исполнилось в том, что апостолы написали текст Нового Завета. Евангелия — это напомненные им Духом слова и учение Иисуса. А в письмах отражено дальнейшее наставление о Христе, которое они получили через Святого Духа. Поэтому текст Нового Завета, являющийся одновременно и результатом действия Духа и свидетельством апостолов, — это самый главный пример совместного свидетельства Иисуса и Духа, о котором Христос говорил несколько позднее: «Утешитель... будет свидетельствовать о Мне; а также и вы будете свидетельствовать» (Деян. 15:26–27). Кроме того, в Ин. 16:13–14 содержится следующее обещание: Дух «будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам». Оно означает дар текстов Нового Завета как в их пророческой части, так и в христологической.

Конечно, эти слова имеют большое значение для современных христиан, но заблуждаются те, кто, применяя их к своей жизни напрямую, считает, что Дух наставляет их лично на всякую истину непосредственным образом. Эти слова означают, что личность Христа, Его учение и будущие планы станут известны нам посредством апостольского свидетельства (записанного на страницах Нового Завета), а не через непосредственное откровение от Духа отдельным верующим или через коллективное откровение учителям церкви (как учит римско-католическая церковь).

Союз

С приходом Духа станет возможным такой союз со Христом, при котором Дух, обитавший на Христе, будет обитать на верующих и в верующих. Об этом мы можем узнать из прощальной беседы Иисуса. В ней Христос обещает ученикам, что придет «другой параклет», который в искупительной истории будет выполнять ту же роль, поскольку Он — Его собственный Дух. Иисус сам вернется к ним (Ин. 14:18), но не только как воскресший Господь, а еще и в этом новом качестве.

Посмотрев на Ин. 16:7 под таким углом, мы сможем еще глубже проникнуть в смысл сказанного там: «Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам». Приход Духа равносителен пребыванию Иисуса. Приход Духа — это благо для учеников, потому что благодаря Ему будет возможен еще более тесный союз со Христом: Он будет пребывать *в них*, а не просто *с ними*. Поэтому Иисус объясняет значение прихода Духа следующим образом: «В тот день [в день, когда Отец даст им другого Утешителя, то есть в день Пятидесятницы] узнаете вы, что [во-первых] Я в Отце Моем, [во-вторых,] и вы во Мне, и [в-третьих,] Я в вас» (Ин. 14:20). Тринитарный союз и общение Отца и Сына в Духе служат аналогией союза и общения между Христом и Его народом.

Об этом же писал Павел в 1 Кор. 15:45. Христос стал «Духом животворящим». Иметь Духа — это то же самое, что иметь воплощенного, послушного, распятого, воскресшего и вознесшего Христа, обитающего в нас. Благодаря Духу мы соединены с Ним, как Он с Отцом.

Иоанн считает, что именно этим стало отличаться служение Духа с наступлением Пятидесятницы. Теперь Дух, скрепляю-

щий союз с Богом, пребывает во всех верующих как *Дух Господа Иисуса Христа*. Это перемена эпохального масштаба. Дух, который присутствовал и действовал при зачатии главы нового творения Христа, которым Христос был помазан при крещении (Ин. 1:32–34), который провел Иисуса через искушения (Мтф. 4:1), дал силу совершать чудеса (Лк. 11:20) и принести жертву (Евр. 9:14), а также оправдал Его через воскресение (1 Тим. 3:16; Рим. 1:4), теперь обитает в Его учениках таким же, каким Он был в Христе. Вот что означают слова нашего Господа, которые иначе понять невозможно: «Лучше для вас, чтобы Я пошел» (Ин. 16:7).

Абрахам Кайпер видел в союзе Духа со Христом огромную практическую ценность. «Искупленной душе нужна человеческая святость», — пишет он. Для падшего человека ангельская святость малополезна. Святыми мы станем только тогда, когда святость станет качеством нашей человеческой природы. И этого добился Христос. Дух, благодаря союзу с воплощенным Сыном, наделяет нас Его святостью. Поэтому Кайпер добавляет: «Святой Дух черпает необходимую человеку святость не в Отце и не в себе, а в Эммануиле, который, будучи Сыном Божьим и Сыном человеческим, обладает этим особым видом святости»⁴⁸.

Сам Иисус формулирует суть служения Духа так: «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16:14). Учение Библии о том, как искупление становится реальностью в жизни человека, есть ответ на вопрос о том, как Дух выполняет это служение.

Исхождение

Описывая откровение о Духе в ветхом завете, мы отметили следующее: при условии, что откровение исторически развивается и в его центре стоит Христос, Дух (как и Отец, Ин. 14:9) может быть полностью открыт только с приходом Сына. Значит, у нас есть основания ожидать, что с приходом Сына прояснится отношение Духа и к Отцу, и к Сыну.

В последней беседе Иисуса с учениками сказано, что Иисус посылает Духа «от Отца» (*пара ту патрос*) как Того, кто «от Отца исходит» (*го пара ту патрос екпореветай*, Ин. 15:26). Это утверждение указывает на тринитарное значение Пятидесятницы. Хотя Духа посылает Иисус, это происходит в ответ на Его просьбу, чтобы Отец послал Его (Ин. 14:16, 26). Таким образом,

⁴⁸ Abraham Kuiper, *The Work of the Holy Spirit*, tr. H. De Vries (New York: Funk & Wagnalls, 1900), p. 461.

Дух послан Отцом, а также Сыном как посредником. Источник миссии Духа — двойной. Он исходит от «Отца и Сына». Поэтому с точки зрения домостроительной Троицы можно говорить о двойном исхождении.

В этом вопросе христианская церковь быстро достигла согласия. Но после этого встал вопрос, по такому ли же принципу построены отношения между лицами внутри Троицы?

Это был главный богословский вопрос, по которому разделились восточная и западная церкви в 1054 г., когда произошел Великий раскол⁴⁹.

Такие знаменитые христианские символы веры, как Никейский (325 г.) и Константинопольский (381 г.), постулировали исхождение Духа от Отца. Хотя в то время существовали разные неформальные трактовки отношений Духа и Сына, вселенская церковь не считала точное определение природы этих отношений насущным вопросом. Генри Суит хорошо описал, как обстояли дела с этим учением в начале IV в.:

Церковь начала искать ответ на вопросы: откуда исходит Дух Божий и Дух Христа; какие у Него отношения с Отцом, с Сыном? На севере Африки и в Александрии ответ на вопрос по сути был дан: «Он от Отца; Он через Сына». Но ни одна церковь и ни один человек еще не осмеливались сказать, что «Он от Обоих». С другой стороны, пока еще ни одна церковь категорично не заявляла: «Он от Отца, и только от Отца»⁵⁰.

Постепенно идея двойного исхождения стала все больше распространяться среди христиан латинской традиции. Прибли-

⁴⁹ Спор о формулировке исхождения в контексте учения о Троице как таковой описан также в книге из этой серии, Gerald Bray, *The Doctrine of God* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1993), pp. 153–196. Из более ранних изданий данная проблема и аргументы сторон содержатся в P. Schaff, *History of the Christian Church*, 4th ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981), vol. IV, pp. 484–489. С моей точки зрения, наилучших результатов в разработке учения о Троице в общем и о филиокве в частности добились католические богословы. Здесь можно упомянуть прекрасный труд Bertrand de Margerie, *The Christian Trinity in History*, переведенный с *La Trinité Chrétienne dans l'Historie* (1975) by E. J. Fortman (Petersham, MA: St Bede's Publications, 1982). См. особенно pp. 160–178, где поднимаются вопросы, связанные с филиокве.

⁵⁰ H. W. Swete, *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit* (Cambridge: Deighton, Bell & Co., 1876), pp. 73–74.

зительно во время Третьего Толедского собора (589г.) формулировка, принятая среди западных христиан, была письменно зафиксирована в вероисповедании. В нем было сказано, что Дух исходит *а Патре Филиокве* ('от Отца и от Сына'). Этот взгляд поддерживал Августин, поскольку считал, что сущностью Бога является любовь⁵¹. Дух, как он утверждал, исходит из взаимной любви между Отцом и Сыном, будучи любовью сам по себе, а значит, и тем, что соединяет Отца и Сына. Его точка зрения практически неизбежно стала доминировать среди западных христиан. Хотя использование филиокве в литургии все же встретило некоторое сопротивление (например, со стороны Папы Льва III). Позже, после Великого раскола, на Флорентийском соборе пятнадцатого века было постановлено, что учение о филиокве является необходимым для правильного понимания Троицы, учитывая тот факт, что единственное богословски обоснованное отличие Отца от Сына состоит в отцовстве первого и сыновстве второго. Постановление собора для византийской церкви (1439 г.) звучало так.

Поскольку Сын через рождение имеет от Отца все, кроме того, что Он Отец, то Сын, рожденный Отцом от вечности, в том числе обладает тем, что от Него, как и от Отца, исходит Дух⁵².

На востоке же добавление филиокве отвергли из экклесиологических и богословских соображений. Оно не было одобрено ни одним вселенским собором. Восточные богословы были убеждены, что это учение, постулируя два источника Духа, а именно Отца и Сына, угрожает единству Троицы. Особенно яростно боролся с этим учением Фотий (820–891 гг.), патриарх Константинопольский (858–867 гг. и 880–886 гг.). Он и слушать не хотел о том, что западные богословы на самом деле утверждают, что исхождение Духа происходит от Отца и Сына как *единого целого*. Даже Августин, соглашаясь с исхождением *а Патре Филиокве*, утверждал, что Дух исходит главным образом от Отца⁵³.

Вдобавок, восточная церковь усматривала в филиокве богословское основание для превосходства папы. Подозрение

⁵¹ См. Augustine, *On the Trinity*, 15.17.29.

⁵² Цитируется в J. Neuner and J. Dupois (eds.), *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church* (New York: Alba House, 1982), p. 110.

⁵³ См. Augustine, *loc. cit.*

это было с исторической точки зрения небезосновательным. Утверждение о том, что Сын является источником Духа, казалось, еще больше повышало статус наместника Христа⁵⁴.

Если говорить в общем, современные протестанты не горят особым желанием разбираться в этих богословских тонкостях и нюансах. К тому же, многие современные комментаторы считают, что «западная» точка зрения основана на ошибочной экзегетике, в результате которой новозаветные отрывки, в которых на самом деле речь идет о временной миссии Духа, понимались как тексты, говорящие об онтологическом исхождении Духа.

Так были ли правы восточные богословы? Конечно, жаль, что западная церковь приняла вероисповедание, неприемлемое для восточной. Однако не будем забывать, что христианское богословие с самого начала развивалось в рамках двух отдельных географических и лингвистических традиций. Спор по поводу филиокве был не причиной, а лишь поводом для разделения.

Представители двух традиций не смогли договориться по вопросу филиокве еще и потому, что не до конца осознавали отличия богословских предпосылок оппонентов, поскольку жили на разных территориях и разговаривали на разных языках. Так, восточные богословы особенно опасались, что учение о двойном исхождении угрожает единству Троицы. В их понимании Троицы Отец являлся источником божественности всех лиц (то есть божественности и Сына, и Духа) и исключительным хранителем единства Троицы. Учение о филиокве, очевидно, разрушало этот принцип. С другой стороны, западные богословы так и не смогли разобраться в богословских предпосылках восточной традиции, и поэтому не вникли в суть проблемы. Только во времена Кальвина стала понятна глубинная причина их спора. Кальвин заявил, что Сын (а следовательно, и Дух) обладает производной божественностью. Он *автотхеос* (греч. 'самобожен'). В отношениях лиц Троицы существует взаимность: Сын и Отец — взаимозависимые понятия. Но каждое лицо обладает одной и той же производной божественностью. Нельзя говорить о происхождении божественности лиц Троицы, как нельзя говорить о субординации сущностной природы.

Восточная же церковь, напротив, всегда была склонна усматривать в отношениях лиц Троицы субординацию: она считает

⁵⁴ Об этом пишет de Margerie, *op.cit.*, p. 176.

божественность и Сына, и Духа производными от Отца. При таком понимании двойное исхождение действительно выглядит как угроза единству божественной Троицы.

На самом же деле учение о двойном исхождении имеет богословские преимущества. Во-первых, оно соответствует важному принципу: Бог в Своей сущности является именно таким, каким Он нам открывается, а домостроительная Троица является верным, хотя и адаптированным (англ. *accommodated*), отражением Троицы онтологической. Во-вторых, оно показывает, что отношения между Сыном и Духом не только домостроительные (то есть понятия рождения Сына и исхождения Духа *от* Отца указывает на природу отношений Отца с Сыном и Духом).

Но основана ли западная традиция на Писании? Как мы уже отметили ранее, современные исследователи Нового Завета все чаще приходят к выводу, что не основана.

Самым сложным и неоднозначным отрывком на эту тему считается Ин. 15:26. Современные комментаторы соглашаются в том, что здесь говорится о домостроительной деятельности Духа.

В следующих рассуждениях отражен взгляд на эту проблему Августина, в дальнейшем отшлифованный церковью (например, Ансельмом Кентерберрийским и Фомой Аквинским)⁵⁵.

1) Отец посылает Духа *во имя Сына* (Ин. 14:26); Сын также посылает Духа *во имя Отца* («от Отца», Ин. 15:26). Поэтому Дух приходит во имя и Отца, и Сына, которое едино. И хотя это послание Духа является домостроительным, оно основано на онтологических отношениях лиц внутри Троицы (имена «Отец» и «Сын» — это не просто названия в рамках домостроительной истории).

Сын посылает Духа от Отца. Дух, «посланный» от Отца, соответственно «исходит» (*экпоревмай*) от Отца (Ин. 15:26).

Если бы выражения «пошлю от Отца» и «исходящий от Отца» описывали одно и то же явление, тогда одно из них, очевидно, было бы лишним. Более того, эти два выражения имеют разное грамматическое время: Иисус *пошлет* (*пемпсо*, будущее время); Дух *исходит* (*экпоревмай*, настоящее продолженное время). Это указывает на различие между посланием и исхождением, и не только в том смысле, что Дух, когда Его посылают,

⁵⁵ См. две точки зрения в этой дискуссии в Raymond E. Brown, *Gospel according to John* (London: Chapman, 1971), vol. 2, p. 689; M-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean* (1924; Paris: Gabalda, 1948), p. 413.

подвергается какому-то действию, а когда исходит — сам является инициатором действия. «Дух будет послан» в конкретном будущем событии (это произойдет в праздник Пятидесятницы); а исходит Он, судя по всему, всегда. Исхождение от Отца — это Его природа.

Бог такой, каким Он себя открывает, — это аксиома, необходимая для построения целостной богословской системы. Посылание Духа Отцом в некотором смысле отражает исхождение Духа от Отца. Не означает ли это, что посылание Духа Сыном отражает Его исхождение от Сына?

2) Дух — это Дух *Отца*, поскольку Он исходит от Него. Но Он также называется и Духом *Сына* (Гал. 4:6), которого послал Отец так же, как Он послал и самого Сына. А поскольку Дух — это Дух Отца онтологически, Он был Духом Отца и до того, как был послан Отцом в истории искупления, разве мы не можем считать, что Он также и Дух Сына как с онтологической, так и с домостроительной точки зрения? В противном случае, что означают слова, что Дух, который проникает глубины Божьи, дает нам познание о Нем (ср. 1 Кор. 2:10–13)?

3) Немаловажным является следующее соображение: без филиокве мы знаем об *онтологических* и *домостроительных* отношениях Отца с Сыном и Духом, но ничего не знаем об *онтологических* отношениях Сына с Духом. Получается, что в этой конкретной области мы не знаем Бога таким, каков Он есть, а коль так, нарушается фундаментальный принцип, гласящий, что Бог таков, каким Он себя открывает. В результате мы превращаемся в агностиков, которые ничего не могут сказать о бытии Бога.

Если отношения внутри Троицы, проявившиеся в истории искупления, дают нам представление об онтологических отношениях внутри Троицы (а, судя по Новому Завету, это так), то поскольку Дух отправляется на выполнение Своего задания и от Отца, и от Сына, есть основания считать, что Он, как лицо Троицы, в онтологическом смысле исходит и от Отца, и от Сына.

Дальнейшие попытки ответить на вопрос, что означает исхождение Духа и в чем отличие Его отношений с Сыном от отношений с Отцом, вряд ли увенчаются успехом. Полностью удовлетворительный и исчерпывающий ответ на него дать не удастся. Некоторые, правда, кроме этого пытались выяснить, например, куда исходит Дух в вечности, но в результате своих рассуждений только доводили до абсурда классическую западную позицию. Но пусть нас это не смущает. Онтологическое

исхождение Духа как лица Троицы от Отца вполне можно рассматривать как исхождение «к Сыну», а также как «от Сына» к Отцу. В принципе мы можем согласиться с Августином, считавшим, что Дух — это союз любви между Ними⁵⁶. Его отношения с каждым из Них уникальны, но они оба имеют отношения с Духом во взаимном союзе и общении. Именно такой смысл вкладывает Иисус в Свои слова, когда проводит аналогию между единством Отца с Сыном и единством Сына с верующими (ср. Ин. 14:20; 17:20–23) — Дух присутствует в обоих случаях.

Итак, проникнув в тайну служения Духа, мы видим, что отношения христианина с Богом — это великий и славный дар. В Духе мы общаемся и с Отцом, и с Сыном (1 Ин. 1:3)⁵⁷.

⁵⁶ См. Augustine, *loc. cit.*

⁵⁷ Исторически важное исследование этого вопроса см. в John Owen, *Communion with God*, in *The Works of John Owen* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850—1853; repr. London: Banner of Truth, 1965), pp. 1–274.

Глава 4.

Пятидесятница сегодня?

Приход Духа в день Пятидесятницы, как мы уже говорили, нужно рассматривать как христологическое событие; именно христология определяет его пневматологическое значение. Однако остается один вопрос: имеет ли Пятидесятница значение для жизни современной церкви?

В Новом Завете подробно описано, какое влияние оказали на наше существование ключевые события жизни Христа, особенно Его смерть, воскресение и вознесение (ср. Рим. 6:1 и далее; Гал. 2:20; Кол. 2:11—3:4). То же справедливо и в отношении такого эпохального события, как излияние Духа: «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, иудеи или эллины, рабы или свободные» (1 Кор. 12:13). О Пятидесятнице в Новом Завете всегда говорится одними и теми же словами (Лк. 3:16 и параллельные отрывки; Деян. 1:5; 11:16).

В 1 Кор. 12:13 Павел формулирует принцип, общий для всех. Это означает, что, если сказанное им справедливо в отношении Него самого, его товарищей и, по-видимому, коринфян, оно также справедливо и в отношении любого верующего (любой верующий присоединяется к телу, состоящему из верующих, через крещение Духа) и любых категорий верующих (иудеев, эллинов, рабов, свободных).

Здесь встает несколько важных, но спорных вопросов. Ответ на эти вопросы напрямую влияет на богословское понимание того, какую роль Дух играет в современной церкви.

1) Как связаны получение Духа на день Пятидесятницы и действие Духа в жизни учеников до нее?

2) Как связаны Пятидесятница и действие Духа, описанное в Деяниях: в Самарии (Деян. 8:4—25), в доме Корнилия (Деян. 10:1 и далее) и в Эфесе (Деян. 19:1—7). В первом и последнем слу-

чаях, судя по всему, сошествие Духа происходит после обращения, его переживают отдельно.

3) Как связаны Пятидесятница и крещение Духом, о котором Павел говорит в 1 Кор. 12:13?

4) Какие из элементов Пятидесятницы были исторически уникальными, а какие могут повторяться или даже должны быть нормой жизни церкви?

Пятидесятница и ученики

Ученики, собравшиеся вместе после воскресения Иисуса, были истинными верующими (ср. Мтф. 16:15–20); они уже были «очищены» и соединены с Христом (Ин. 15:1–11). Следовательно, в их жизни Дух уже действовал и приносил плод. Но очевидно, что обещанного крещения Духом (Деян. 1:5) они еще не получили. Опыт присутствия Духа в их жизни имел развивающийся характер.

Однако их опыт присутствия Духа не является образцом для церкви по той простой причине, что они жили в уникальный период перехода от ветхого завета к новому. Они жили на стыке эпох. Происходившее с ними нетипично и не является нормой. Они обязательно должны были получить полноту Духа в два этапа. Их опыт должен был, с одной стороны, указать на преемственность (тот же самый Дух), а с другой стороны — на перемену (только на Пятидесятницу Он приходит и действует уже как Дух вознесшегося Христа). Такой порядок обусловлен тем, что начало новой эры совпадает с окончанием старой. Их опыт, как и опыт Иисуса, — уникален.

Кесария, Самария, Эфес

Что можно сказать о схождении Духа в Самарии (Деян. 8:9–25), в доме Корнилия (Деян. 10:44–48) и в Эфесе (Деян. 19:1–7)?

Легче всего понять события, произошедшие в доме Корнилия. Их описание напоминает Пятидесятницу. Приход Духа описан теми же словами: *излияние* (Деян. 2:17–18, 33; 10:45), *крещение* (Деян. 1:5; 11:16) и *дар* (Деян. 2:38, 11:17). Повторяется явление говорения на иных языках (Деян. 2:4; 10:6). Более того, сам Петр проводит аналогию между этими двумя событиями:

«...сошел на них Дух Святой, как и на нас вначале. Тогда вспомнил я слово Господа, как Он говорил: „Иоанн крестил... а вы будете крещены Духом Святым“... Бог дал им такой же дар, как и нам...» (Деян. 11:15–17).

Петр сам объясняет, что сохождение Духа на семью Корнилия есть исполнение плана из Деян. 1:8, знак того, что Евангелие достигло языческого мира. Такое же значение усмотрела в этом событии и иерусалимская церковь: «Выслушав это, они успокоились и прославили Бога, говоря: „Видно, и язычникам дал Бог покаяние в жизнь“» (Деян. 11:18). Оно отражает принцип и не является нормой.

Когда же мы смотрим на произошедшее с самарянами и эфесянами, создается впечатление, что их опыт переживания Духа подразделялся на два этапа. Самаряне «поверили Филиппу, благовествующему о Царствии Божиим и о имени Иисуса Христа» и «крестились», но только когда к ним пришли Петр с Иоанном и помолились, «чтобы они приняли Духа Святого. Ибо Он не сходил еще ни на одного из них, а только были они крещены во имя Господа Иисуса. Тогда возложили руки на них, и они приняли Духа Святого» (Деян. 8:12, 15–17).

Позже Павел спросил эфесян: «Приняли ли вы Святого Духа, уверовав?» Учитывая, что этот вопрос был задан в конце Деяний, ответ на него эфесяне дали поразительный: «Мы даже и не слышали, есть ли Дух Святой». После проповеди о Христе, «когда Павел возложил на них руки, нисшел на них Дух Святой, и они стали говорить языками и пророчествовать» (Деян. 19:1–7).

Некоторые на основании произошедшего с апостолами на Пятидесятницу, а также с самарянами и эфесянами, утверждают, что в Евангелии от Луки и Деяниях представлена двухэтапная модель получения полноты Духа. Этапы называют по-разному, но в целом суть их следующая:

возрождение от Духа (обращение, принятие в церковь);
крещение Духом.

Таким образом, в какой-то момент истории, описанной в евангелиях, апостолы пережили возрождение. Позднее, на Пятидесятницу, они испытали на себе новое действие Духа: они были крещены, наполнены Духом и заговорили на иных языках, что было свидетельством нового этапа действия Духа в их жизни. Их опыт является моделью двухэтапного, или как минимум двумерного, действия Духа в новом завете.

Следуя данной логике, мы видим то же самое в случаях с верующими (то есть возроденными людьми) из Самарии и Эфеса: они еще не приняли Духа (то есть не были Им крещены). Этот второй этап концептуально, а в этих двух случаях и хронологически, отделяется и отделим от возрождения.

Как мы уже отметили, хотя апостолы на самом деле пережили двухэтапное получение Духа, их опыт нельзя принять за эталон. Но разве двухэтапная модель, которую мы позже видим в Деяниях, не указывает на то, что она была образцом, или как минимум обычным явлением, для церкви?

Вера в двухэтапное действие Духа присуща не только пятидесятнической и харизматической, но и католической традиции. Католики считают, что человек получает подтверждение принятия Духа через возложение рук. Как правило, Дух передается в рамках псевдофизической апостольской преемственности (ср. Деян. 8:17; 19:6). Пятидесятники и харизматы крещение Духом, обычно сопровождающееся даром говорения на иных языках, считают новым этапом духовного развития. Оно отличается от обращения, является отдельным событием, хотя хронологически может совпадать с обращением.

В Евангелии от Луки и Деяниях, как мы уже показали, Пятидесятница представлена как веха искупительной истории. Она важна не как событие, изменившее жизнь людей или начавшая новый период действия Духа, а как событие в служении Христа, обладающее эсхатологическим значением. Ее природа такая же, как природа смерти, воскресения и вознесения Христа: она произошла однажды и навсегда. Поэтому можно сказать, что в Деяниях апостолов описываются не столько деяния Святого Духа, сколько дальнейшие деяния Иисуса Христа через Святого Духа (Лука в Деян. 1:1–4 дает понять, что событие, обещанное в Деян. 1:5, ознаменует новую эпоху во всем, что сам Иисус сделает и чему научит уже будучи вознесенным Господом).

Следуя данной логике толкования (а ее нам подсказывает сама книга Деяний), мы видим, что события в Самарии и Кесарии — это исполнение второго и третьего пункта плана по распространению Царства Христа, изложенного в Деян. 1:8.

1) Евангелие приходит в Иерусалим в день Пятидесятницы.

2) Евангелие приходит в Самарию. В Деян. 8 описывается удивительное пробуждение, произошедшее благодаря служению Филиппа. Затем следует визит апостольской делегации в лице Петра и Иоанна (Деян. 8:14) и дарование Духа. Значение

этих событий становится понятно, если рассмотреть их как конкретные этапы распространения апостольского Евангелия, предсказанные Иисусом. По этой причине нельзя утверждать, что на тот момент самаряне наверняка были необращенными, хотя твердых оснований полагать, что они обратились, тоже нет⁵⁸.

3) Евангелие приходит в Кесарию — другими словами, оно приходит в языческий мир («до края земли», Деян. 1:8; ср. особенно с Деян. 11:18). Лука уделяет описанию этого события целых 66 стихов, и это указывает на то, что для него оно имеет огромное значение, он считает его поворотным моментом истории. Это не просто рассказ об удивительных обращениях, ставших образцом на все века. Напротив, это конкретное исполнение очередного пункта стратегического миссионерского плана из Деян. 1:8.

События в Эфесе по сути своей отличаются от произошедшего в Самарии и Кесарии. Группа людей, с которой столкнулся Павел, описана как «некоторые ученики» (Деян. 19:1). Лука намеренно изображает их как нетипичных верующих, намекая, что не считает христианами в новозаветном смысле слова. Он отмечает несколько моментов.

Во-первых, Павел встречает этих людей в Эфесе, где нес служение Аполлос, не имевший вначале полного понимания Евангелия. Лука специально упоминает тот факт, что он знал «только крещение Иоанново» (Деян. 18:25)⁵⁹.

Во-вторых, «знавшие только крещение Иоанново», видимо, были отдельной общиной. Они описаны как «некоторые ученики», хотя, скорее всего, в Эфесе было много других христиан. Лука указывает их точное число — двенадцать. Он называет их «учениками». Тот факт, что, как правило, учениками называют истинных христиан, не означает, что и эти люди ими были. Все указывает на то, что речь идет об учениках Иоанна Крестителя.

Они не принимали христианского крещения. Только после того, как они были крещены в христианскую веру и прошли обряд возложения рук, «нисшел на них Дух Святой, и они стали говорить языками и пророчествовать» (Деян. 19:6). Только тогда проявились признаки вторжения нового завета. Эти двенадцать человек были похожи на первых учеников в день Пятидесятни-

⁵⁸ Как, например, утверждает J. D. G. Dunn в *Baptism in the Holy Spirit* [London: SCM Press, 1970], pp. 55–72.

⁵⁹ См. С. К. Barrett, 'Apollos and the Twelve Disciples of Ephesus', in W. C. Weinrich, *The New Testament Age* (Macon, GA: Mercer University Press, 1984), vol. 1, pp. 29–39.

цы: многие из них тоже приняли крещение Иоанна и находились на пересечении двух эпох — эпохи ожидания и эпохи исполнения.

Некоторые считают, что представление о двухэтапном действии Духа ошибочно, потому что оно нарушает базовый герменевтический принцип: не строить доктрину на основании Деяний апостолов. Это все равно что строить доктрину на книгах Царств. В исторических книгах можно найти только *иллюстрацию* учений, сформулированных в других текстах Писания. Этот принцип в целом справедлив. Христианское богословие должно строиться на богословском толковании и предписаниях Библии, а не выводиться из исторических событий (хотя эти события являются фактами, они не обязательно устанавливают норму; сами эти события могут требовать богословского истолкования).

Но этот принцип (с которым далеко не все согласны) в данном случае не играет важной роли. Дело в том, что сама композиция книги Деяний и развитие богословской мысли в ней указывают, что данные события не являются эталонными, но, напротив, они *sui generis*, единственные в своем роде, уникальные.

На основании Деяний нельзя сделать вывод, что разное присутствие Духа на разных этапах жизни апостолов — это образец того, как Дух должен проявлять себя в жизни всех христиан в будущем. Обратите внимание, как Петр объясняет произошедшее в Кесарии. Он намеренно сравнивает события в доме Корнилия с Пятидесятницей: «...сошел на них Дух Святой, как и на нас вначале» (Деян. 11:15); «Бог дал им такой же дар, как и нам, уверовавшим [использованный здесь глагол *πιστευσασι* точнее перевести как «когда мы уверовали»] в Господа Иисуса Христа» (Деян. 11:17). Хотя ученики уверовали в Иисуса еще до Пятидесятницы, объект их веры определенно изменился: ранее они верили в Христа униженного, а теперь стали верить в Христа как в воплощенного и прославленного Господа, что и было предсказано в мессианском пророчестве (Пс. 109:1).

Искупительная история развивалась таким образом, что апостолы неизбежно должны были пережить два этапа присутствия в них Духа, но в жизни все остальных верующих эти два этапа объединились в один. Объект спасительной веры больше не меняется — мы верим в Христа как Господа. Сегодня для нас уверовать — значит получить тот же самый дар, какой получили первые ученики в день Пятидесятницы, — дар Святого Духа. Языки и пророчества в Деян. 10:46, 19:6 и, возможно, 8:17 были не признаком качественно новых экзистенциальных переживаний,

а знаком того, что произошел сдвиг в развитии искупительной истории: новый завет преодолел очередной рубеж.

Таким образом, события Пятидесятницы и книги Деяний в целом не означают, что каждый верующий должен пережить два этапа действия Духа. Они означают, что в момент появления веры на нас начинает распространяться такое действие Духа, каким оно стало со дня Пятидесятницы. Такой вывод нас обязывает сделать учение о новом завете.

Абрахам Кайпер на наглядном примере показывает разницу между действием Духа до и после Пятидесятницы, а также объясняет, почему Дух несколько раз изливался позднее. Конечно, этот пример несовершенен, но благодаря ему становится понятно, что правильная интерпретация Пятидесятницы невозможна без правильной системы координат.

Представьте себе город, в котором испокон веков люди брали воду из колодца. Но однажды появилась идея создать систему централизованного водоснабжения, чтобы вода по трубам поступала в каждый дом...

И хотя одна часть города находится в низине, а другая — на возвышенности, обе они будут снабжаться из одного резервуара... Водопровод был введен в эксплуатацию, и вода потекла. Она сначала появилась в нижнем городе, а потом в верхнем. Но причина ее появления хоть и в разное время в разных частях города была одна — открытие водопровода... на Пятидесятницу Дух изливается в тело, но утоляет жажду только одной части этого тела, иудеев... следовательно, было *первоначальное* излияние Духа в Иерусалиме в день Пятидесятницы и *дополнительное* излияние в Кесарии для языческой части церкви. У этих событий была одна причина, но свои особенности.

Помимо этого, мы знаем, что происходили отдельные излияния Святого Духа после того, как апостолы возлагали руки... Время от времени к городскому водопроводу подключались новые дома, точно так же к телу Христа присоединялись новые части, после чего в них, как в новые члены, изливался Святой Дух...⁶⁰

⁶⁰ Abraham Kuiper, *The Work of the Holy Spirit*, tr. H. De Vries (New York: Funk & Wagnalls, 1900), p. 123–126.

Произошедшее в Самарии, в доме Корнилия и в Эфесе необходимо интерпретировать в рамках уникальной исторической ситуации ранней церкви. Пятидесятницу невозможно повторить, как невозможно повторить смерть или воскресение Христа. Мы становимся сопричастными этому событию, и Дух изливается в наше сердце через веру в Христа (ср. Рим. 5:5). Таким образом каждый из нас сам пьет от Духа (1 Кор. 12:13).

Эта мысль станет нам еще более понятной, если осознать, что Пятидесятница есть продолжение дела Христа, а не отдельное и дополняющее его событие, в котором участвует Дух. Пятидесятница — это коронация, публичное мероприятие, показывающее всем, что Христос вознесся как Господь славы и что на Его ходатайственное прошение о Духе для нас дан положительный ответ.

Мы уже упоминали, что Петр в Деян. 2:33 обращает наше внимание на исполнение обещания о Мессии из Пс. 2:6–8 («Я помазал Царя Моего над Сионом, святою горою Моею... проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе»). Вознесшийся Христос просит дать Духа, чтобы исполнилось то обещание, которое также давалось поэтапно (ср. Гал. 3:13–14; Иер. 31:31 и далее; Ин. 14:16). И Его просьба удовлетворена. Пятидесятница, как и любая коронация, то есть процедура, символизирующая принятие власти, по своей сути *sui generis*, единственная в своем роде. Она была историческим событием и так же не может повториться, как не может повториться распятие, воскресение или вознесение нашего Господа. Она является событием искупительной истории (*historia salutis*), которая не должна отождествляться с реализацией искупления в жизни людей (*ordo salutis*).

Таким образом, приход Духа — это доказательство воцарения Христа, так же, как воскресение — это доказательство действительности искупительной смерти Христа (Рим. 4:24). Конечно, Пятидесятница имеет свое значение для верующего человека. Однако надо понимать, что Пятидесятница в жизни христианина — это всего лишь образ, как и Иордан, пустыня, Гефсимания или Голгофа. Люди часто называют периоды своей жизни этими словами, и из-за этого иногда возникает богословская путаница. Пятидесятница не может повториться так же, как не могут повториться распятие или воскресение. Когда пятидесятники утверждают обратное, они уподобляются средневековым католикам, считавшим, что во время мессы повторяется жертвопри-

ношение⁶¹. Но повторение неповторимого всегда преуменьшает или даже отвергает истинное значение исходного события.

Разные крещения Духом?

Какова же взаимосвязь между крещением Духом, описанным в Деян. 2, и крещением Духом, описанным Павлом в 1 Кор. 12:13?

Новый Завет многократно подчеркивает, что распятие, воскресение и вознесение Христа имеют огромное значение для нашей сегодняшней жизни. Все верующие испытывают на себе последствия событий искупительной истории — смерти, погребения, воскресения и царствования Христа (Рим. 6:1 и далее; Гал. 2:20; Кол. 2:9 — 3:4). Поэтому хотя Пятидесятница — это однократное событие, последствия крещения Духом, произошедшего в тот день, ощущаются и сегодня. Кровь Христа омывает разных людей из разных народов (Откр. 5:9), поэтому Дух течет из пронзенного тела Христа на Пятидесятницу в Иерусалим, из Иерусалима распространяется по всей Иудее, достигает Самарии и устремляется до края земли (Деян. 1:8). Все уверовавшие в Господа Иисуса Христа получают в дар то же, что и первые ученики. Следовательно, для верующих Пятидесятница имеет такое же значение, как смерть, воскресение и вознесение Христа: «Ибо все мы одним Духом крестились [*эн гени пневмати... эбаптистхэмэн*] в одно тело» (1 Кор. 12:13).

Некоторые считают, что Павел говорит здесь о другом крещении Духом, не о том, которое предрекали Иоанн и Иисус и которое произошло на Пятидесятницу. Во втором крещении крестит Христос, а Дух — это среда, куда происходит погружение; в первом крещении крестит Дух, погружая нас в тело Христа. Но как отмечает Джеймс Данн, «в Новом Завете предлог *эн* в сочетании со словом *баптидзейн* никогда не обозначает проводящего крещение, а всегда указывает на среду, в которую крещаемого погружают (или вещество, которым окропляют), если только, конечно, контекст не требует изменить смысл»⁶². Описание креще-

⁶¹ Сравнение современной церкви со средневековой может показаться резким, но для него есть основания: наличие чудес; поклонение, направленное на чувства, а не на разум; передача Христа или Духа физическими средствами (присутствие Христа в веществе хлеба или получение Духа через прикосновение харизматического лидера). Это объясняет, почему харизматическое движение так популярно в римско-католической церкви.

⁶² Dunn, *op. cit.*, p. 128.

щения Святым Духом, осуществленного Христом в день Пятидесятницы, встречается в Новом Завете неоднократно (Мтф. 3:11; Мр. 1:8; Лк. 3:16; Ин. 1:33; Деян. 1:5; 11:16). Поэтому когда те же самые слова встречаются в других отрывках Нового Завета, нелогично толковать их так, как будто они обозначают не просто хронологически отдельное событие, а совершенно другое крещение. Бритва Оккама оказывается полезной не только в средневековой философии, но и в библейском богословии!

В 1 Кор. 12:13 Павел отмечает, что все верующие крещены Духом и пьют воду Духа. Таким образом, все верующие во все века погружаются в ту же среду, в которую были погружены ученики в день Пятидесятницы. Но как определить, какие из элементов Пятидесятницы являются событиями искупительной истории, то есть произошли однажды и больше не повторятся, а какие должны повторяться и ощущаться в жизни всех верующих?

Без сомнения, некоторые элементы Пятидесятницы больше не повторятся. Например, ученики больше не будут находиться в состоянии ожидания, не будет и таких физических явлений, как шум несущегося ветра и языки пламени. Все это не повторяется даже в самой книге Деяний.

Однако на языках говорят в доме Корнилия (Деян. 10:46) и в Эфесе (Деян. 19:6). Многие комментаторы предполагают, что на языках также говорили и в Самарии, потому что в тексте говорится о видимых знаках присутствия Духа (Деян. 8:17–18). Значит, языки Пятидесятницы повторялись. Но, как мы уже знаем, эти три события в самой книге Деяний считаются исключениями. Про говорение на языках не упоминается больше нигде (ни при описании обращения эфиопского вельможи, ни Савла из Тарса, ни Лидии, ни филиппийского тюремщика). Говорение на языках сопровождало три вышеназванных события, потому что все они имели одно значение. Самария и Кесария — это важный этап выполнения программы Деян. 1:8. В Эфесе подчеркивается переход от мира ветхого завета и крещения Иоанна к миру нового завета и крещению Духа, исходящего от Христа. В Деяниях (не будем сейчас касаться остального Нового Завета) говорение на языках не рассматривается как стандартный атрибут начала христианской жизни уверовавших людей.

Но есть еще один аспект Пятидесятницы. Иисус пообещал Своим ученикам, что Дух, когда придет, даст им силу, и благодаря этому они станут Его свидетелями по всей земле (Лк. 24:49; Деян. 1:8). В день Пятидесятницы ученики «исполнились Свя-

того Духа», в результате чего заговорили на языках. И хотя явление говорения на языках в Деяниях повторялось редко, там описано несколько примеров того, как люди, исполнившись Духом, получали силу.

В Евангелии от Луки и в Деяниях наполненность Духом может означать как постоянное состояние, так и необычные ощущения, которые испытывают люди, исполнившиеся Духом особым образом. В первом случае используются различные слова с корнем *плероо* (например, Лк. 4:1; Деян. 6:3; ср. Еф. 5:18); во втором случае используется глагол *пимплэми* (например, Лк. 1:41, 67; Деян. 2:4; 4:8, 31; 9:17). Быть наполненным Духом постоянно означает приносить плод Духа, живя в подчинении господству Духа (ср. Еф. 5:18). Быть наполненным Духом особым образом означает испытывать прилив сил и получить новые способности для служения царству. Именно о таком явлении говорится в Деян. 1:8, именно оно описано в Деян. 2:4. Весьма любопытно, что особая наполненность Духом всегда проявляется в проповеди Евангелия. Сила дается для того, чтобы свидетельствовать о Христе.

Хотя излияние силы на Пятидесятницу и исполнение Духом — событие особенное, оно не воспринимается в Деяниях как уникальное явление. Оно не связано с программой распространения Евангелия, изложенной в Деян. 1:8, и повторяется по другим причинам. Поэтому можно утверждать, что этот элемент действия Духа повторяющийся.

Пробуждение

Явление, похожее на то, что имело место на день Пятидесятницы, происходило и в последующем. Часто его называют пробуждением. В такие периоды верующие активизируются, а большое количество неверующих приходит к Богу. Каждый из них глубоко осознает свою греховность и необходимость в спасении, и все они вместе ощущают присутствие и силу Святого Духа.

В некотором смысле Пятидесятница ознаменовала начало новозаветного пробуждения⁶³. Об этом свидетельствует рассказ

⁶³ J. R. Stott, *The Message of Acts* (Leicester, Inter-Varsity Press, 1990), p. 61. См. короткую, но весьма любопытную главу «The Spirit in a Religious Awakening», а также рассуждения о молитве в G. Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1882), pp. 282ff.

о том, как люди начинали осознавать свою греховность и какой страх в связи в этом испытывали (Деян. 2:43), а также подробное описание того, какой должна быть жизнь церкви (Деян. 2:44–47). В этом суть пробуждения. Если еще раз воспользоваться образом текущей воды, можно сказать, что пробуждение — это действие непреодолимой силы Святого Духа, вырывающей и разрушающей плотины, воздвигнутые как препятствие для Его служения обличения и обращения, в больших сообществах людей, примером которого являются события Пятидесятницы и других периодов оживления интереса к религиозной жизни, имевших место в истории.

В таких случаях как будто повторяется день Пятидесятницы и христианская проповедь обретает особую силу, потому что Дух начинает свидетельствовать о Христе вместе с учениками и через учеников (Ин. 15:26–27; ср. Деян. 4:33; 6:8; 10:38). Так было, когда Филипп проповедовал в Самарии. Из писем Павла можно сделать вывод, что за время своего миссионерского служения он не раз был свидетелем подобного явления во многих местах (например, 1 Кор. 2:4; 1 Фес. 1:5).

Конечно же, присутствие особой силы Духа не решало всех проблем. Духовное оживление всегда приводило и к положительным, и к негативным последствиям, и само по себе было не всегда идеальным. Зачастую на него оказывали губительное влияние духовная гордость или заблуждения руководителей, как это было в Коринфе. Не стоит удивляться тому, что и в более поздние периоды церковной истории пробуждения не были идеальными.

Джонатан Эдвардс, богослов пробуждения из Новой Англии, конечно, немного преувеличивает, но в целом прав:

Можно заметить, что со времен грехопадения и до наших дней дело искупления в основном совершалось через необычайные излияния Духа Божьего. Хотя Божий Дух в какой-то степени постоянно оказывает влияние через Свои установления, все же наибольшие успехи в этом деле достигались благодаря необычайным излияниям в особые периоды благодати⁶⁴.

⁶⁴ Jonathan Edwards, *A History of the Work of Redemption*, Period I, Part I, in *The Works of Jonathan Edwards* (London, 1834; repr. Edinburgh: Banner of Truth, 1974), vol. 1, p. 539.

Возможно, именно об этих особых периодах благодати пишет Петр в Деян. 3:19: «Итак покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши, да придут времена отрады (обновления в англ. — Примеч. пер.) от лица Господа, и да пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа». Порядок придаточных предложений в этом тексте (прощение, обновление, возвращение Христа) указывает, что здесь идет речь о периодах пробуждения.

Итак, в Деяниях мы находим два характерных явления. Есть примеры действия Духа, которым Он возрождает и обращает конкретных людей. Но грандиозные победы Царства Христа (первый пример — Пятидесятница) стали возможны потому, что когда-то один раз и навсегда в мир ворвалась сила Духа. Круги этой взрывной волны продолжают распространяться по всему миру, и кажется, что Дух продолжает приходить в силе. Пятидесятница была эпицентром землетрясения, толчки которого чувствуются до сих пор. Его сейсмические волны проходят сквозь столетия. Сама Пятидесятница больше не повторяется, но если наши пневматологические богословские убеждения не стимулируют нас молиться о том, чтобы Дух пришел в силе, значит, мы не верим в *руах*!

Цель

Итак, как мы видим, у Пятидесятницы есть два измерения: это событие истории искупления и в то же время пример действия Духа в жизни каждого верующего. Как событие истории искупления Пятидесятница состоялась однажды и не может повториться, а действие Духа в жизни отдельных людей повторяется.

Кроме того, перед Духом стоит задача вернуть славу падшему творению. Как метко заметил Кальвин, этот мир создан быть театром Божьей славы. При помощи творения Бог делает видимыми совершенства Своей невидимой природы. Слава Божья должна была особым образом проявиться в человеке, в мужчине и женщине, созданным по Его образу. Но люди отказались прославить Бога (Рим. 1:21); они осквернили себя как зеркало Божьей славы (Рим. 1:28) и лишились ее (Рим. 3:23).

Но теперь, во Христе, который есть «сияние Божьей славы» (Евр. 1:3), эта слава восстанавливается. Став плотью ради нас, Он в нашей плоти вознесся во славе. Эсхатологическая цель творения исполнилась в Нем, и Он стал первенцем нового творе-

ния. Теперь же Он посылает Своего Духа, Своего самого близкого спутника за все время воплощения, чтобы восстановить славу в нас. В результате «мы... все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу», которая приходит от Господа, который есть Дух [или от Господа Духа] (2 Кор. 3:18).

Поэтому цель, с которой дан Дух, — воспроизвести в нас Божий образ, то есть уподобить Христу, который сам есть Божий образ, и никак не меньше. Получить Духа означает начать пользоваться плодами этого продолжающегося служения.

Принятие Святого Духа

Новый Завет рассматривает вхождение в общение Духа с двух основных позиций: Бог дает — человек принимает. Дух дается Отцом (Лк. 11:13). Но Он также *принимается* человеком (Ин. 7:39; Деян. 19:2; Рим. 8:15; Гал. 3:2).

Только однажды Павел пишет о том, при помощи какого механизма человек принимает Духа. Он говорит, что это произошло, когда люди поверили в то, что услышали, а не потому, что исполнили закон (Гал. 3:2, 5). Человек получает и принимает Духа, когда начинает верить в то, что Христос — Господь. Поэтому для Павла, который в основном сталкивается с обращением язычников, нет ничего удивительного в том, что человек получает Духа, когда принимает Христа. Дух Христа человек получает по вере в Христа. По вере в Христа человек принимает Христа, и Христос вселяется в него. Или иначе, он принимает Духа, и Дух вселяется в него, потому что именно в Духе и Духом Христос приходит к нам и вселяется в нас. Поскольку Павел в Рим. 8:9 использует выражения «вселившийся Христос» и «вселившийся Дух» как взаимозаменяемые, мы можем сделать вывод, что вселение Христа и вселение Духа — это с точки зрения истории искупления одно и то же явление и ощущается человеком как одно событие. Следовательно, получить Духа можно только одним способом — принять верой Христа. Иметь Христа — значит иметь Духа. О том, как это происходит и что из этого следует, мы поговорим в следующих главах.

Глава 5.

Дух порядка

Божий Дух, излившийся на церковь в день Пятидесятницы, — это Дух-воссоздатель⁶⁵. Сначала Он сошел на Иисуса, главу нового творения, и наделил Его всем необходимым для того, чтобы стать вторым человеком и последним Адамом, который восстановит царство праведности (1 Кор. 15:45–49; Быт. 1:26–28; Пс. 8:3–8). Но полностью Его праведное господство пока еще не восстановилось (Евр. 2:8); творение все еще стелет в муках рождения, которые предвещают наступление дня освобождения; так же в ожидании его томятся и верующие его (Рим. 8:22–25). Нынешнее действие Духа является эсхатологическим, поскольку знаменует начало последнего дня славы. Однако в полной мере эсхатологическим его назвать нельзя, поскольку оно характеризуется незаконченностью. Слава, которую Бог воссоздал во Христе, главе нового творения, еще ждет своего явления в будущем.

Поэтому действие Духа после Пятидесятницы распространяется в истории как круги по воде. И в эпоху Ветхого Завета, и в эпоху Нового Его действие имеет характер сотериологический, общинный, космический и эсхатологический, то есть Дух изменяет отдельных людей, управляет церковью и миром, а также делает возможным наступление новой эпохи.

Уже в Деяниях видно, что Дух несет именно такое служение. Силой Духа люди начинают верить в Христа как Икупителя и Господа (Деян. 1:8) иногда целыми группами (Деян. 2:41; 5:14; 6:7; 8:14; 11:24), а иногда по одному (Деян. 8:26–40, особенно ст. 29). Под руководством Духа создается и развивается новое сообщество (Деян. 6:3, 5; 7:55; 10:19, 44–48; 13:2–4; 15:28; 16:6–10);

⁶⁵ См. Willem A. Van Gemeren, “The Spirit of Restoration”, *Westminster Theological Journal* 50.1 (1988), pp. 81–102.

в служении апостолов проявляются силы грядущего века (Евр. 2:4; 2 Кор. 12:12; Деян. 3:1–10; 5:12). Таким образом, Иисус продолжает создавать Свою церковь, которую начал создавать в период Своего воплощения (ср. Мтф. 16:18; Деян. 1:2).

Несомненно, путь от бесславной смерти во грехе (Еф. 2:1–4) до участия в славе Христа очень долгий. Как же Дух ведет нас по нему?

Порядок спасения

В истории богословия критический анализ сотериологических вопросов начался только после того, как были детально разработаны учение о Боге и христология. В патристический период все внимание было сосредоточено на вопросах сущности Бога, личности Христа, Его человеческой и божественной природах. Дух признавался Богом только потому, что такой вывод следовало сделать из учения о божественности Христа. В следующий исторический период по причине существования разных теорий искупления (так называемой классической, ансельмовой и абеляровой) весьма активно обсуждались вопросы, касавшиеся служения Христа. Конкретные сотериологические утверждения были сделаны только в результате дебатов периода Позднего Средневековья и Реформации. Официальная позиция римско-католической церкви по вопросу оправдания была сформулирована лишь на Тридентском соборе (1545–1563г.). И даже тогда некоторые делегаты надеялись, что в вопросе оправдания по вере собор займет евангельскую (лютеранскую) позицию.

Представление о том, как Христос совершил искупление, неизбежно влияет на понимание того, как это искупление должно реализоваться в жизни отдельных людей. Так, в средневековом богословии в процессе оправдания (*processus justificationis*) спасительная благодать неразрывно связывалась с таинствами, а значит, и со священническим служением церкви. Таким образом, действие Духа было ограничено совершением семи таинств. Реформаторы отрицали такой механизм получения благодати через таинства, считая, что Дух действует независимо от ритуалов, исполняемых церковью.

Для средневекового богословия был важен процесс оправдания, поэтому оно придавало большое значение способу подготовки к принятию благодати. Предваряющая благодать воздей-

ствуется на волю человека, пробуждает в нем ненависть ко греху и жажду праведности или оправдания (*justitia*) и таким образом располагает его к принятию освящающей благодати. Несовершенная печаль о грехе (*attritio*), которой недостает качеств совершенной скорби (*contritio*), должна быть компенсировано участием в таинстве покаяния. Покаяние перестало быть обрядом, через который нужно было пройти только один раз в жизни для того, чтобы вернуть благодать крещения. Оно превратилось в постоянный атрибут продолжающегося процесса достижения *justitia*. Такое понимание сформировалось благодаря идее Августина о том, что быть оправданным означает *быть соделанным праведным* (*justum facere*), а не быть провозглашенным праведным перед Богом (как утверждало библейское богословие Реформации). Оправдание понималось как наличие внутренней праведности, праведность должна была присутствовать объективно, а не юридически, а поскольку совершенной личной святости не было, то и оправдание стало недостижимо. В результате, если не считать тех редких случаев, когда человек получал особое откровение, никто из людей не мог быть уверен в своем оправдании. Поэтому и на Тридентском соборе было заявлено, что уверенности на существует, а известный богослов-иезуит Роберто Беллармин утверждал (1542–1621), что уверенность — это величайшая протестантская ересь⁶⁶.

Споры об оправдании в итоге привели к протестантской Реформации. Мучительная попытка Лютера переосмыслить Христа закончилась тем, что, благодаря новому пониманию Рим. 1:16–17, он изменил, а в некоторых важных аспектах заменил на противоположный, средневековый *ordo salutis* (лат. 'порядок спасения'). Он увидел, что Павел говорит не о своих попытках достичь праведности, а о праведности, которую сам Бог дает через Евангелие. Он переосмыслил *ordo salutis* кардинально, так что отрывок, который он раньше понимал неверно из-за своего католического *ordo salutis*, открыл ему двери в рай.

Совершенно не случайно и заслуженно Жана Кальвина, родившегося во Франции реформатора второго поколения, трудившегося в Женеве в Швейцарии, называли богословом Святого Духа. Конечно, главной отличительной чертой нового учения

⁶⁶ Robert Bellarmine, *De Justificatione*, III.2.3. На Тридентском соборе было заявлено, что «никто не может знать с определенностью веры... что он приобрел Божью благодать» (Постановление об оправдании, сессия VI, глава 9).

было иное понимание природы оправдания (праведность вмененная, а не привнесенная; чужая, а не достигнутая собственными силами). Однако это новое понимание привело к десакраментализации процесса искупления и, следовательно, восстановлению роли Духа. Значение таинств уменьшилось, оно стало зависеть от совместного действия слова и Духа.

В средневековой церкви таинства служили вехами на пути к оправданию. Везде, где впоследствии распространился тридентский католицизм, считалось, что все благословения союза со Христом связаны с системой таинств и передаются при исполнении последних, особенно мессы и евхаристии. Учение же Реформации, напротив, подчеркивало, что общение с Христом у человека возникает благодаря действию Святого Духа, а таинства служат лишь знаком и печатью этого общения.

Таким образом, первый великий раскол в Церкви произошел из-за разного ответа на вопрос, как Дух связан с Отцом и Сыном, а второй — из-за разного ответа на вопрос, как Дух передает человеку благословения Христа.

Поэтому принцип действия Духа имеет огромное значение. Традиционно этот вопрос называют по-латински — *ordo salutis*, порядок спасения⁶⁷.

Термин в общем говорит сам за себя. *Ordo* означает 'ряд', 'последовательность'. Цицерон использовал *ordo*, когда говорил о рядах мест в театре или весел на галере. Когда выражение *ordo salutis* употребляется при описании того, как искупление реализуется, оно означает последовательность, в которой разные аспекты спасения актуализируются в жизни людей. Оно описывает взаимосвязь составных частей спасения, таких как оправдание, возрождение, обращение и освящение. Таким образом, рассмотрение *ordo salutis* — это попытка понять логику и последовательность действий Духа, реализующего в жизни людей искупление, совершенное Христом.

На самом деле вопрос этот стал актуальным задолго до начала средневековых дебатов — он поднимался еще в Писании и лежал в основе спора об отношении благодати и закона. Павел ясно указывает на то, в этом споре есть не только сотериологи-

⁶⁷ Этот термин впервые встречается в F. Buddeus, *Institutiones Theologiae Dogmaticae* (1724) и J. Карпов, *Theologia Revelata Dogmatica* (1739), однако идея, стоящая за ним, появилась задолго до так называемой схоластической протестантской ортодоксии восемнадцатого века.

ческая, но и пневматологическая составляющая: «Через дела ли закона вы получили Духа или через наставление в вере?» (Гал. 3:2) — спрашивает он.

Для того чтобы разобраться в определенных аспектах *ordo salutis*, надо быть очень терпеливым человеком. О порядке спасения спорят между собой даже те богословы, которые считают себя приверженцами Реформации. Сама идея *ordo salutis* в последнее время стала подвергаться критике. С другой стороны, многие христиане, для которых главное — практическая жизнь, уверены, что богословы слишком много говорят о порядке спасения, лучше бы они провозглашали Евангелие! Но противопоставлять *ordo salutis* и благовестие — неправильно, потому что они взаимосвязаны. От того, как мы понимаем *ordo salutis*, зависит то, как и что мы проповедуем. Размышляя над этим вопросом, мы четче осознаём, как лично мы понимаем действия Духа в человеке, а также проясним для себя, какие предпосылки обуславливают то, как мы проповедуем Евангелие.

Какой порядок?

Первоначально при обсуждении *ordo salutis* ставилась цель установить не хронологический порядок спасения, а логический. Под порядком подразумевалась не временная соотнесенность, а логическая взаимосвязь, внутреннее устройство⁶⁸.

В англоязычной литературе классический пример *ordo salutis* описан в труде одного из первых английских пуритан Уильяма Перкинса (1558–1602 гг.). В своей книге «Золотая цепь»⁶⁹ он прослеживает причины различных аспектов искупления вплоть до их первоисточника — личности Христа и извечного замысла Бога. Для тех, кто не мог читать его труды, Перкинс разработал наглядное пособие в виде схемы.

Свои рассуждения он строил в основном на Рим. 8:28–30, где Павел утверждает, что кого Бог предопределил, тех Он призвал, оправдал и прославил. Эти элементы Перкинс считал элементами неразрывной последовательности, которые перетекают друг в друга, образуя «золотую цепь» спасения. Интересно, что на своей схеме Перкинс изобразил что-то похожее на замкнутые звенья, связанные между собой.

⁶⁸ См. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 1a 11ae q.112, “On the Cause of Grace”.

⁶⁹ *The Workes of William Perkins* (3 vols; Cambridge, 1612–19), vol. 1, p.11–117.

Сама идея и ее исполнение были великолепны с пасторской точки зрения. Кстати, модель Перкинса (основанная на богословии преемника Кальвина Теодора Безы), хотя это и редко признавалось, господствовала в мышлении евангельских христиан на протяжении нескольких последующих веков. Даже там, где его имя не было известно, где христоцентричность его позиции ослабла и особенности его собственного реформатского *ordo salutis* были отвергнуты, цепь причинно-следственных связей по-прежнему веками служила парадигмой, в рамках которой велась полемика. Спорили о том, предшествует ли новое рождение вере (как в кальвинистской модели, которая подчеркивает первичность божественного воздействия ввиду полной испорченности человеческой природы) или же возрождение следует за верой и покаянием (как в арминианской модели, которая предполагает, что обязанность уверовать подразумевает наличие способности сделать это). Но мало кто понимал, что сама идея цепи, то есть наличия последовательности в этапах спасения, была той парадигмой, в рамках которой велись споры о воздействии Духа на человека.

Из-за отсутствия такого понимания никто не задавался вопросом, является ли представление о причинно-следственной связи элементов спасения библейским и отражает ли реальность. Однако в последнее время данная модель подверглась серьезной критике. Такие отрывки, как Рим. 8:28–30, стали толковаться не столько как отражение порядка применения спасения, сколько полноты и богатства благословения спасения. С этой точки зрения, считать, что Павел описывает здесь последовательность событий, означает совершать экзегетическую ошибку. Если бы он ставил перед собой такую цель, то наверняка бы включил такой этап, как освящение. У некоторых авторов отсутствие освящения вызывало недоумение. Но современных богословов, таких как Геррит Беркауэр, этот факт не беспокоит: они считают, что Павел вообще не имел в виду порядок конкретных элементов. Если бы он описывал порядок спасения, он никогда бы не опустил освящение. Критика Беркауэра была отнюдь не нова, но она стала известной именно благодаря ему, потому что ее поддержали такие влиятельные фигуры, как Карл Барт и Отто Вебер⁷⁰. И хотя в принципе путь между предопределением и уподоблением Хри-

⁷⁰ Ср. G. C. Berkouwer, *Faith and Justification* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1954), pp. 29–33; Karl Barth, *Church Dogmatics*, tr. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T. & T. Clark, 1958), IV.2, p. 502; Otto Weber, *Foundations of Dogmatics*, tr. D. Guder (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), vol. 2, pp. 336ff.

сту можно назвать освящением, все же отсутствие прямого упоминания освящения в тексте, который можно считать программным заявлением, говорит о многом. Если бы Павел мыслил в категориях *ordo salutis* а-ля Перкинс, он наверняка включил бы освящение в перечень этапов спасения.

Здесь есть еще один важный момент. Если представлять традиционный *ordo salutis* в форме цепи причинно-следственных связей, Христос теряет центральное место в сотериологии. Результаты Его свершения рассматриваются во взаимосвязи друг с другом в причинно-следственной цепи, а не фундаментально в связи с действием Духа, который приводит нас к союзу и общению с Христом. Таким образом, мы говорим об избрании как о причине возрождения, которое в свою очередь является причиной веры, за которой неизменно и неизбежно следуют освящение и стойкость. В результате связь каждого отдельного этапа с Христом становится размытой или даже условной.

Если средневековое представление об *ordo salutis* было сакраментализировано, то в постреформационный период оно оказалось субъективизированным, что также весьма опасно. В обоих случаях служение Духа Христа не занимает положенного ему центрального места. Еще Лютер писал о том, что человек по своей природе *incurvatus in se* (сосредоточен на себе, а не устремлен вовне в надежде на Господа), и эта проблема остается нерешенной. В центре внимания оказывается произошедшее в нас, а сам Податель веры и наш союз с Ним отходят на второй план. Вот что пишет об этом Герман Риддербос:

В богословии Павла нет систематизированного учения об *ordo salutis*, то есть детального объяснения, как спасение становится реальностью для человека. Дело не в том, что учение Павла не является систематическим в научном смысле слова, а в том, что он подходит к данному вопросу иначе⁷¹.

Эти критические соображения заслуживают внимания, хотя иногда они принимают крайнюю форму и не всегда имеют отношение к учению Уильяма Перкинса⁷². И все же надо

⁷¹ H. N. Ridderbos, *Paul: An Outline of his Theology*, tr. J. R. de Witt (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), p. 206.

⁷² См. R. A. Muller, *Christ and the Decree* (1986; repr. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988), который обоснованно защищает христоцентричность позиции Перкинса и других богословов послереформационного периода.

признать, что если учение об *ordo salutis* вырвать из контекста христоцентричного богословия и идеи завета, в который его помещали Перкинс и его единомышленники, то оно легко может выродиться в нездоровый субъективизм.

Несмотря на все опасения, связанные с использованием понятия *ordo salutis*, главный вопрос заключается совсем не в том, использовать или не использовать именно эту концепцию. Суть в том, что мы не можем избежать определенного *порядка* в богословском изложении. В конце концов, Дух есть Дух порядка (1 Кор. 14:33)! Хендрик Беркхоф в ответ на суровую критику *ordo salutis* со стороны Барта не без иронии заметил, что когда Барт сам пишет о сотериологии в своей «Церковной догматике», «он тоже использует некий логический порядок»⁷³. Никто ведь не может считать, что возрождение и обращение, оправдание и освящение никак логически не связаны. Поэтому вопрос состоит в следующем: какой принцип или какая модель наилучшим образом объясняет порядок действия Духа? Наилучшей моделью является идея, которая вбирает в себя все служение Духа в Новом Завете.

Союз с Христом

Главная задача Духа заключается в том, чтобы явить Христа и соединить нас с Ним и всеми причастниками Его тела. Поскольку в Новом Завете словами «живущий в нас Христос» и «живущий в нас Дух» описывается одно и то же явление, только с разных сторон, можно сделать вывод, что первостепенная миссия Духа — сохранять нас «во Христе» (похожее выражение Павел использует около 160 раз).

Это означает, что союз с Христом должен быть именно той парадигмой, в рамках которой нужно рассматривать служение Духа. Рассуждая о том, как искупление Христа реализуется в нашей жизни, мы должны все свои идеи соотносить с базовым принципом: Дух соединяет нас с самим Христом, и помнить при этом, что реализация искупления напрямую зависит от личного общения с Духом. Таким образом, союз с Христом в Духе должен быть основополагающим и структурирующим принципом порядка спасения.

⁷³ Hendrikus Berkhof, *The Christian Faith*, tr. S. Woudstra (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979), p. 479.

Это базовая концепция евангельского богословия. Совершенно неслучайно Кальвин начинает третью часть своего «Наставления» такими словами:

Теперь нам предстоит рассмотреть, каким образом приходят к нам те блага, которые Бог-Отец даровал в Своем Сыне. Ведь Сын получил их не для себя, но чтобы помочь бедным и немощным. Прежде всего нужно отметить, что, пока мы пребываем вне Христа и отделены от Него, все, что Он совершил и претерпел ради спасения человеческого рода, для нас бесполезно и лишено всякого значения... В то же время говорится, что мы укоренены в Нем (Рим. 11:17) и облеклись во Христа (Гал. 3:27), так что ничто из того, чем Он обладает, не принадлежит нам до тех пор, пока, как сказано, мы не соединимся с Ним. Все это мы приобретаем через веру. Тем не менее... разум требует пойти дальше и уяснить силу и тайное действие Святого Духа, которыми мы обретаем Христа и все исходящие от Него блага⁷⁴.

В своих комментариях Кальвин делает еще несколько весьма ценных замечаний по данному вопросу. Из его слов видно, что союз с Христом в евангельском богословии всегда был той матрицей, в которой рассматривалось служение Духа. Комментируя стих: «Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе» (Рим. 6:11), он говорит:

Впрочем, я предпочел бы сохранить слова самого Павла «во Христе Иисусе», нежели перевести с Эразмом «через Христа», ибо тем самым лучше будет выражено то привитие, которое делает нас с Христом единым целым⁷⁵.

⁷⁴ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, tr. F. L. Battles, ed. J. T. McNeill (London: SCM Press, 1960), III.1.1. / Цит. по Жан Кальвин, «Наставления в христианской вере», том второй, книга III, Москва: Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета, 1998, с. 7.

⁷⁵ John Calvin, *Commentary on Romans*, ed. D. W. and T. F. Torrance, tr. R. Mackenzie (Edinburgh: St Andrew Press, 1960), *ad loc.* / Цит. по Жан Кальвин «Толкование на Послание апостола Павла к Римлянам», Минск: Евангелие и Реформация, 2007, с. 153.

Комментируя 1 Кор. 1:5: «...потому что в Нем вы обогатились всем, всяким словом и всяким познанием», Кальвин говорит:

Выражение «в Нем» я предпочитаю оставлять без изменений вместо того, чтобы переводить его как «Им»; с моей точки зрения, первый вариант более выразителен и ярок. Ибо мы обогатились «во Христе», будучи членами Его Тела, ветвями, привитыми к виноградной лозе. Более того, мы стали едины с Ним, и Он делит с нами все, что получил от Отца⁷⁶.

Здесь (как и в комментариях на похожие отрывки) Кальвин подчеркивает, что благословения искупления мы получаем от Христа не потому, что Он является их источником, а потому, что мы участвуем во Христе, находимся в союзе с Ним через Духа. Этот подход лучше отражает библейский взгляд на действие Духа. Благословения спасения мы получаем через Духа исключительно, непосредственно, одновременно и эсхатологически во Христе. Только «в Нем», как говорил Павел, благословения искупления становятся нашими, и только благодаря Духу мы «во Христе». А во Христе все духовные благословения принадлежат нам уже здесь и сейчас (Еф. 1:3 и далее), хотя каждое из благословений может иметь свое особое окончательное исполнение.

Такой подход к порядку спасения выглядит более выигрышным по сравнению с «причинно-следственным» подходом, господствовавшим вплоть до последнего времени. Новая модель означает, что ни думать о благословениях Евангелия, ни получать их изолированно друг от друга и от самого Благодетеля мы не можем. При таком подходе в христианской жизни сохраняется здоровая христоцентричность, а в евангельском богословии не происходит разрыв между действием Евангелия и верой в Христа как Спасителя и Господа. И здесь знаменитое антисхоластическое изречение Меланхтона «знать Христа – значит знать Его благословения» начинает воплощаться в жизнь⁷⁷.

Такой подход также помогает избежать нездорового и несбалансированного субъективизма в мироощущении христи-

⁷⁶ John Calvin, *Commentary on 1 Corinthians*, ed. D. W. and T. F. Torrance, tr. J. W. Fraser (Edinburgh: St Andrew Press, 1961), *ad loc.* / Цит. по Жан Кальвин «Толкование на Первое послание апостола Павла к Коринфянам», Минск: Евангелие и Реформация, 2012, с. 24.

⁷⁷ Philip Melancton, *Loci Communes*, 2.7.

анина. Классическая модель Перкинса не обязательно ведет к появлению чрезмерной интроспекции и тревоги за свою судьбу. Однако, если удалить из нее элемент христоцентричности, тогда она может стать и становится причиной появления нездорового субъективизма, когда фокус веры и внимания христианина смещается с Иисуса Христа на его собственное ощущение и переживание этапов спасения.

Кроме того, если служение Духа принципиально объясняется при помощи союза с Христом, тогда возможно сохранить присутствующее в новозаветном учении эсхатологическое измерение (и парадоксальность) процесса реализации искупления в жизни верующего. Живущие в Духе, и таким образом участвующие во Христе, также живут в мире, где господствует плоть. По этой причине, с одной стороны спасение верующих уже полностью совершилось, а с другой — ему еще предстоит совершиться. Модель последовательных этапов спасения не может объяснить это эсхатологический парадокс. Она предполагает, что каждое звено — завершившийся этап, изолированный от остальных. Например, возрождение заканчивается там, где начинается вера. В Новом Завете мы, напротив, видим, что все составляющие спасения будут завершены в будущем.

Модель поэтапного действия Духа создает впечатление, что начатое — это также полностью завершенное. Но эсхатологическое измерение (спасение «уже, но еще не...») есть в каждом аспекте сотериологии. Возрождение уже произошло, но в то же время окончательно завершится в будущем (Мтф. 19:28). Освящение — это радикальный однократный разрыв с господством греха (1 Кор. 6:11; Рим. 6:1–14), но оно также развивается и достигает полноты (1 Фес. 5:23). Даже прославление, которое совершится в будущем, в определенном смысле началось здесь и сейчас, потому что в верующих живет Дух благодати и славы (2 Кор. 4:18; Рим. 8:28; 1 Пет. 4:13). Я тщательно подбираю слова, чтобы высказать следующую мысль: хотя наше оправдание уже совершилось и вполне реально, мы все же ожидаем его окончательного завершения в будущем. Точно так же и усыновление (оно, как и оправдание, в Новом Завете является *юридическим* актом) перейдет на новый этап, когда мы получим долгожданное «усыновление, искупление тела нашего» (Рим. 8:23). И хотя верующие уже оправданы раз и навсегда, они явятся перед судилищем Христа, чтобы получить заслуженное (2 Кор. 5:10). Затем Господь, как «праведный Судья» (*го дикайос критэс*), даст «венец праведно-

сти» (*20 тэс дикайосюнэс стефанос*) всем ожидавшим Его явления» (2 Тим. 4:8). Поэтому и в авторитетном реформатском вероисповедном документе, в Вестминстерском кратком катехизисе, сказано: «В воскресении верующие, будучи воскрешены во славе, будут открыто признаны и оправданы в день суда...»⁷⁸

Христос как парадигма и источник

Представление Павла об одновременном присутствии всех искупительных благословений в союзе с Христом, осуществляемом Духом, основано на эсхатологичности его богословия⁷⁹. Если постараться увидеть его структуру, можно гораздо лучше понять, как искупление Христа реализуется в жизни человека. Анализ его учения можно разбить на три части:

1) Базовой в богословии Павла является идея о том, что основание нашего искупления — это участие не только в смерти, но и в воскресении Христа (например, Рим. 6:3 и далее; Еф. 2:5–6; Кол. 2:12–13; 3:1). Мы воскресли с Христом в момент Его исторического воскресения, потому что Он является нашим представителем. Точно так же мы умерли, когда умер Христос (2 Кор. 5:14–15). Но переживает эти смерть и воскресение верующий в момент своего возрождения или обращения, ознаменованного таинством крещения. Логически эти два «момента» — воскресение Христа и наше воскресение — тождественны, хотя и отделены во времени. Их объединяет служение Духа.

2) Павел рассматривает воскресение Христа из мертвых как искупление Христа. Его смерть — это смерть в полном смысле слова. Он был вторым человеком, последним Адамом, и поэтому смерть стала для Него и возмездием за грех, в ней Он был отделен от жизни, претерпел Божий суд и гнев, отчуждение от лица Отца (Рим. 6:10; 2 Кор. 5:2; Гал. 3:13). Он умер для греха, под власть которого Он попал (Рим. 6:10: «что Он умер, то умер однажды для греха»). Но Христос ожил после смерти во всех этих смыслах: Он восстал, был избавлен, оправдан или «спасен» от нее через воскресение (1 Тим. 3:16). В воскресении

⁷⁸ Вестминстерский краткий катехизис, ответ на вопрос 38.

⁷⁹ См. Richard B. Gaffin, Jr., *Resurrection and Redemption* (Первоначально издано как *The Centrality of the Resurrection*, 1978; Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987), pp. 114–127.

Он был искуплен и избавлен от смерти силой Святого Духа. Ричард Гэффин пишет:

Таким образом, говорить о воскресении как об искуплении Христа не только можно, но и необходимо. Воскресение — ничто, если оно не есть избавление Христа от власти и проклятия смерти, которые господствовали над Ним до момента воскресения... Воскресение — это спасение Иисуса как последнего Адама. Именно оно, а не какое-либо другое событие Его жизни, является точкой *Его* перехода от гнева к благодати⁸⁰.

3) Когда Павел объясняет Евангелие, он, описывая, как искупление реализуется в жизни верующего, оперирует теми же категориями, которыми он описывал значение воскресения Христа. Таким образом, реализация искупления в нашей жизни основана на реализации искупления в жизни Христа.

Воскресение Иисуса считается Его *оправданием* (1 Тим. 3:16). Он воскрес, потому что был оправдан (*эдикайтхэ*) Духом. Став в Своей смерти грехом, в воскресении Он как наш представитель (кем Он на самом деле всегда являлся) был объявлен праведным. Он не «увидел тления», потому что был Божьим Святым (Деян. 2:27). Он умер как осужденный, но воскрес как оправданный.

Павел также считает, что воскресение можно рассматривать как *усыновление* Иисуса. Обладая человеческой природой, Иисус был «потомком Давида», но «Духом святости» Он был объявлен в силе Сыном Божьим через воскресение из мертвых (Рим. 1:4).

Раньше было принято читать Рим. 1:3–4 в рамках классической патристической христологии: считалось, что в этом отрывке идет речь о двух природах Христа. Но на самом деле в нем противопоставляются не две природы, а два состояния Христа, а еще точнее — две эпохи Его существования: «по плоти» и «по Духу», Его уничижение и Его превознесение. Таким образом, воскресение объявляет Его Сыном Божьим, обладающим силой. В нем Бог усыновляет Его как человека нового века⁸¹.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 116.

⁸¹ См. ключевую работу Geerhardus Vos, “The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit” (1912), впервые опубликованную в *Biblical and Theological Studies* (New York, 1912), недавно переизданную как Richard B. Gaffin, Jr. (ed.), *Redemptive History and Biblical Interpretation* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1980), pp. 91–125, особенно pp. 103–105.

Воскресение также можно считать *освящением* Христа. Фундаментальный принцип нашего освящения сначала был реализован во Христе: Он однажды и навсегда умер для греха, воскрес к новой жизни и теперь вечно живет для Бога (Рим. 6:9–10).

Такая концепция освящения будет неприемлемой до тех пор, пока мы не согласимся, что Павел рассуждает об освящении в первую очередь как о свершившемся событии, а не как о процессе: он понимает его как фундаментальное избавление от господства греха, на основании которого происходит постепенное избавление от влияния последнего⁸². В Своей смерти Христос оказался под господством греха. В Своем воскресении Он избавился от этого господства. Это избавление является основой освящения, и нашего, и Христа. Поэтому у нас есть полное право говорить, что воскресение Христа силой Духа было Его освящением Духом.

Кроме того, воскресение означало и *прославление* Христа. Как «первенец из умерших» (1 Кор. 15:20), Он был первым, о чьем теле сказано: «...сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15:42–44). Силой Духа Его телесное существование было преобразовано в славное (ср. Фил. 3:21).

Быть «во Христе» означает участвовать во всем, что совершил Христос. А точнее, это означает, что те, кто соединен с воскресшим Христом, участвуют в *Его* оправдании, усыновлении, освящении и прославлении. И для Христа, и для нас все это составные части одного эсхатологического события — Его воскресения; они в Христе одновременны и неделимы. Таким образом, для верующих быть соединенными с Христом через Духа означает участвовать в Его оправдании, усыновлении, освящении и прославлении. Во Христе все это принадлежит нам непосредственно, эсхатологически и одновременно.

Конечно, оправдание, усыновление, освящение и прославление — это разные виды реализации искупления в нашей жизни, и их никогда нельзя путать. Но в то же время их нельзя рассматривать как отдельные события. Они представляют собой аспекты, или грани, одного события — соединения нас и Христа в славе Его воскресения. Мы вступили в союз с Христом

⁸² См. John Murray, “Definitive Sanctification”, в *Collected Writings* (Edinburgh: Banner of Truth, 1977), vol. 2, pp. 277ff.

силой Духа, и этот союз постепенно реализуется в нашей жизни через постоянное служение Духа.

В рамках одного союза между Христом и Его народом, можно обнаружить различные уровни внутреннего устройства, где один из элементов является условием другого. Но представлять отношения между этими элементами как цепь причин и следствий означает сводить все измерения благодати в одну плоскость.

Реализация искупления в жизни людей — это результат двусторонних отношений. Эту модель мы, конечно, уже встречали в Писании. Речь идет о спасении через завет, когда божественный монергизм в установлении завета приводит к обоюдному заветному общению в вере и послушании. Ядром этого нового завета является деяние Христа, благодаря которому мы получаем прощение и обещание Духа, благодаря которому происходит обновление и воссоздание. Новозаветный союз с Богом — это не что иное, как союз с Христом в Духе, дарующий нам искупительные благословения.

Таким образом, каждый элемент классического *ordo salutis* есть конкретное проявление одной реальности — союза верующего с Христом. Христос становится нашим партнером в завете, поскольку Святой Дух соединяет нас с Ним. Все, что у Него есть, становится нашим, потому что Он за нас. Мы становимся одним целым с Христом в мистическом союзе. Аналогия такого союза — брак, когда двое становятся одной плотью (Еф. 5:30–32). Реальность это союза определяется тем, что нами владеет Святой Дух, а мы владеем Им. Через Него Христос дает нам все Свои блага.

Эту свою мысль Павел выражает в 1 Кор. 6:12–20 в очень резкой форме. Он, осуждая разврат, пишет, что христианин не может на время выйти из союза с Христом и усладить свою плоть. Нет! Союз с Христом настолько реальный и всеобъемлющий, что, когда христианин совершает сексуальный грех, он неизбежно вовлекает в него и члены Христа. «А соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (1 Кор. 6:17). Здесь можно смело писать слово «дух» с прописной буквы, потому что далее Павел подчеркивает, что наше тело — храм Святого Духа⁸³. Дух, сделавший тело Христа храмом, обитает в нас и делает то же са-

⁸³ См., например, Charles Hodge, *I Corinthians* (1857; repr. London: Banner of Truth, 1958), p. 105. Гордон Фи искусно сохраняет двусмысленность: «Верующий соединяется с Господом и таким образом становится одним духом (Духом) с Ним...» (*The First Epistle to the Corinthians* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987], p. 260).

мое. Один и тот же Святой Дух владеет и Христом, и нами. Он связующий материал нашего нерушимого союза.

Объяснение Павла — это по сути продолжение учения Иисуса в Его прощальной беседе. Ученики знают Духа, «ибо Он с вами пребывает [то есть в самом Христе] и в вас будет [то есть после Пятидесятницы]» (Ин. 14:17). Но «в тот день [то есть день Пятидесятницы] узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14:20). Христос говорит, что Он соединяется с нами, что между Ним и учениками будет связь, благодаря которой Он будет в учениках, только потому, что знает: ученики будут обладать тем же Духом, что и Он сам.

Это важнейшее учение в Новом Завете сформулировано в разных формах. Особую форму оно имеет и у Павла. Сто лет назад представители религиозно-исторической школы считали, что он позаимствовал это учение у древних мистических религий. Однако на самом деле оно возникло у Павла благодаря переосмыслению через призму Христа его ветхозаветного богословского наследия. Это учение не появляется в Писании *ex nihilo*, на пустом месте. Его элементы содержатся и в концепции представительства: первосвященник действует от лица народа и соединен с народом как его представитель; Страдающий Раб Яхве отождествляет себя с грешниками, берет на себя их грехи и страдает вместо них (Ис. 53:4–6, 11–12).

Эту мысль высказывает и сам Иисус. В Мтф. 25:31–46 Он говорит, что сделать что-то для Его братьев означает сделать это для Него. Еще более четко этот союз представлен в прощальной беседе, записанной в Евангелии от Иоанна. Христос — лоза, Его ученики — ветви. Они обитают в Нем, а Он обитает в них (Ин. 15:1–11). Их союз в Духе настолько тесен, что Христос — в верующих, а они пребывают в Нем (Ин. 17:26, 21).

Первоначальное понимание этого учения Павел получил во время откровения, данного ему при обращении, как, впрочем, и понимание других богословских вопросов. Савл из Тарса был уверен, что преследует церковь, а голос, остановивший его, строго спросил, почему он преследует Господа Иисуса. Союз Христа и Его последователей настолько тесен, что преследовать их означает преследовать Его. Важно, что впоследствии Павел стал считать, что одна из его задач как апостола — открыть язычникам великую тайну: «Христос в вас, надежда славы» (Кол. 1:27). Таким образом, союз с Христом, возникающий благодаря обитанию Духа, — это главная тема вести Пав-

ла, которую он называет «моим Евангелием» (Рим. 2:16; 14:24, см. современный перевод. — *Примеч. пер.*).

В фразах, означающих союз с Христом в Духе, используются разные предлоги. Все они подчеркивают, что этот союз тесный и глубокий.

1) Верующие находятся с Христом в таком союзе, что, как написано, Он умер «ради» них (*гюпер*, например, Рим. 5:6, 8; 8:32; 2 Кор. 5:21). Между Христом и Его народом установилась такая связь, что последствия всех Его действий распространяются и на них.

2) Верующие находятся в таком союзе с Христом, что можно сказать, что они были вместе «с» Ним, когда Он совершал главные искупительные действия, поэтому результаты этих действий оказывают непосредственное влияние на их жизнь.

Иногда «с [*сюн*] Христом» означает «присутствовать с Христом» (например, в Фил. 1:23). Но, как правило, в составных глаголах приставка *сюн* означает участие в действии (например, Гал. 2:20, «распялся вместе с Христом»; Рим. 6:4, «погреблись вместе с Ним»; Рим. 6:8, «жить будем с Ним»).

3) Павел любит употреблять выражение «во Христе» (*эн Хри-сто*). Оно включает в себя все то, что означает быть христианином. Фактически, оно синонимично слову «христианин» во 2 Кор. 12:2 («знаю человека во Христе») и Рим. 16:7 («Андроника и Юнию, моих родственников, которые... были во Христе прежде меня»).

Лучше всего понять богословскую значимость этой идеи помогает похожее выражение «в Адаме» (1 Кор. 15:22; ср. Рим. 5:12–21). Быть «в Адаме» означает быть соединенным с ним таким образом, что все действия Адама-представителя становятся моими действиями и их последствия определяют мою жизнь: это может быть грех, ведущий к смерти, или праведность, ведущая к жизни. По аналогии, быть «во Христе» — значит быть соединенным с Ним так, что все Его деяния как моего представителя становятся моими деяниями.

Этот союз с Христом можно рассматривать в трех разных, но пересекающихся измерениях: в вечности, в воплощении Христа и в нашей жизни.

1) Верующие были избраны во Христе еще до создания мира, чтобы стать хвалой Его славы в блаженном заветном союзе с Ним (Еф. 1:3–4; 11–12). Союз с Христом в этом измерении выходит за пределы нашего существования и восходит к извечному Божьему замыслу. Павел имеет в виду всевластное, мо-

нергистское предопределение, но смысл этого понятия он далее не поясняет (а возможно, не может пояснить). Тем не менее он говорит нам, что избрание верующих связано с избранием Христа-посредника еще до создания всего.

Христос и его члены — это, как считал Августин и другие богословы, *totus Christus*, весь Христос, нераздельно соединенный воедино по вечному Божьему определению. От нас не зависит, что мы становимся во Христе теми, кем становимся, — так решил сам Христос. Союз с Христом имеет самые глубинные из возможных оснований.

2) Основа нашего союза с Христом — это воплощение Христа в человеческое тело. Здесь есть два момента.

Силой Святого Духа Божий Сын принял нашу плоть, чтобы в ней дать нам именно такое спасение, какое нам нужно. Он стал «подобным людям» (Фил. 2:7), пришел «в подобии плоти греховной» (Рим. 8:3). Он принял нашу плоть, связав себя с нашей человеческой природой, чтобы понести грех за нас. Также Он принял нашу плоть, чтобы стать *архэгос* (греч. 'вождь', 'начальник') нашего спасения. Он во всем был послушен и праведен, чтобы Его послушание и праведность затем совершились и в нас через Духа (Рим. 8:3–4). «Ибо надлежало, чтобы Тот, для Которого все и от Которого все, приводящего многих сынов в славу, вождя [*архэгос*] спасения их совершил через страдания. Ибо и освящающий и освящаемые, все — от Единого... А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные... Посему Он должен был во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником...» (Евр. 2:10–17; ср. 12:2).

Поскольку наш союз с Христом осуществляется в Его плоти, а Дух при этом играет роль связующего звена, мы принимаем участие во всех Его важнейших искупительных деяниях. Мы были распяты, погребены, воскресли и вознеслись с Ним (ср. Гал. 2:19–20; Рим. 6:1 и далее; Еф. 2:6; Кол. 2:6 — 3:4). Наша жизнь теперь определяется не тем, что сделал Адам, а тем, что сделал Христос (Рим. 5:12–21; 1 Кор. 15:20 и далее).

Но мы связаны с Ним не только теми деяниями, которые Он совершил вместо нас. Мы еще заняли то же самое положение, которое Ему назначил Бог, потому что Он наш посредник. Таким образом, союз с Ним кардинально поменял наш статус. Кроме этого, мы сами постепенно меняемся до тех пор, пока Он не преобразит нас и мы не достигнем высшей степени славы. Это произойдет, когда Он восстановит наше физическое суще-

ствование и приведет его в соответствие образцу — Своему славному телу (Фил. 3:21). Итак, в скрепленном Духом союзе с Христом все, что принадлежит Ему как посреднику, передается нам по благодати. Наша настоящая жизнь в окончательном своем виде скрыта с Христом в Боге (Кол. 3:3; ср. 1 Ин. 3:2).

3) Более того, этот союз, который как замысел был предопределен до начала времен в разуме Бога, а в пространственно-временной реальности осуществился в воплощении, становится реальностью нашей жизни благодаря тому, что в нас живет Дух Христа, и благодаря вере (которая сама есть дар Духа). Этот союз определяет всю жизнь. Согласно Новому Завету, «во Христе» мы свободны; в Нем мы живем в похвалу Божьей славы; в Нем мы вступаем в брак и принимаем друг друга; во Христе мы говорим и можем быть мудрыми; во Христе мы умрем. Даже наше тело в некотором смысле есть часть Христа, поскольку как телесные существа мы наполнены тем же Духом, что и Христос (1 Кор. 6:15, 19).

Это еще и обоюдный союз. Хотя он имеет вневременное и внеличностное измерение (мы были во Христе до создания мира), имеет смысл говорить о том, что есть период жизни «до» заключения союза и есть период «после». Союз с Христом в полной мере становится реальностью нашей жизни, когда Дух при помощи веры соединяет нас с Христом. Как любил говорить Павел, мы «верим во [пустевеин эйс] Христа». Поэтому, хотя мы можем быть избраны во Христе «прежде создания мира» (Еф. 1:4), пока не уверовали в Него, мы справедливо считаемся «по природе чадами гнева» (Еф. 2:3) и «без Христа» (2:12). Мы можем говорить о соединении с Христом только тогда, когда оправдываемся благодатью через веру, когда в нас Бог осуществляет цель Своего завета. Вот почему в Рим. 16:7 Павел, говоря о своих родственниках Андронике и Юнии, использует удивительную фразу: «...были во Христе *прежде* меня».

Благодаря этому союзу мы становимся участниками эсхатологической перемены, осуществленной Христом в Его преображающем воскресении и славе. Кто во Христе, говорит Павел, тот новое творение (не просто «новое сотворенное существо») (2 Кор. 5:17). Поскольку мы — результат творческой активности Бога (Еф. 2:10), мы входим в сферу возрождения всей вселенной, которое осуществляет Бог и которое было начато в воскресении Христа. Но при этом Дух так воздействует на все наше существование, что в нашей принадлежности Христу есть обоюдность,

связь по принципу завета. Таким образом, действие Духа и веры человека в этом союзе абсолютно сообразованы (на это Павел указывает в Гал. 2:17—3:4). Даже такой известный реформатский богослов, как Бенджамин Уорфилд, не побоялся назвать это явление синергизмом:

Но это такой синергизм, при котором не только инициатива исходит от Бога (потому что «все от Бога», 2 Кор. 5:18; ср. Евр. 6:6), но и божественное действие осуществляется величайшей Божьей силой, которой Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых (Еф. 1:19). Поэтому «нового человека», появляющегося в результате этой перемены, можно назвать «сотворенным» (*кτιστхэнта*) в праведности и святости истины (Еф. 4:24)⁸⁴.

Природа действия веры такова, что данный синергизм, или иначе, заветная обоюдность, не вступает в конфликт с абсолютным всевластием и благодатью Бога в нашем спасении. «Во Христе Иисусе» мы всегда только «от Него [Бога]» (1 Кор. 1:30).

К каким практическим последствиям приводит учение о том, что союз с Христом через веру является результатом действия Духа, реализующего искупление в нашей жизни? Обратим внимание на три из них.

Практические выводы

Во-первых, суть действия Духа в том, чтобы соединить нас с Христом, а затем открывать нам и в нас богатства Божьей благодати, которые мы наследуем во Христе. И снова Кальвин очень четко и красноречиво пишет об этом:

Итак, поскольку мы видим, что и наше спасение в целом, и все остальные его части заключены в Иисусе Христе (Деян. 4:12), нам следует остерегаться полагать даже мельчайшую частицу его в ком-то или в чем-то ином. Если мы ищем спасения, то само имя Иисус

⁸⁴ В. В. Warfield, *Biblical Doctrines* (New York: Oxford University Press, 1929; repr. Edinburgh: Banner of Truth, 1988), p. 451. (Книга выйдет на русском языке в 2015 г.)

должно научить нас, что оно «в Нем» (1 Кор. 1:30). Если мы желаем даров Святого Духа — мы найдем их в Его помазании. Если ищем силы — она в Его владычестве.

Если хотим чистоты — она в Его зачатии, если снисхождения — оно в Его рождении... Если мы ищем искупления — оно в страданиях Иисуса; если оправдания — оно в Его осуждении; если снятия проклятия — оно в Его кресте; если удовлетворения — оно в Его жертве; если очищения — оно в Его крови; если примирения — оно в Его сошествии в ад; если умерщвления плоти — оно в Его гробнице. Обновление жизни — в Его воскресении, в котором нам дана надежда на бессмертие...

Вообще, поскольку все блага и сокровища сокрыты в Иисусе Христе, то, чтобы насытиться, нам нужно черпать их в Нем, а не где-либо еще⁸⁵.

Во-вторых, как это многократно подчеркивает Новый Завет, хотя наша старая жизнь, наша «плоть» продолжает влиять на нас, она больше не оказывает определяющего влияния на нашу жизнь. Мы больше не во плоти, мы в Духе (Рим. 8:9). Теперь на нас влияет прошлое Христа (если можно так выразиться). Наше прошлое — это прошлое «в Адаме». Наша нынешняя жизнь — «во Христе», в Духе. Это означает, что мы не только имеем с Ним общение Духа, но и что наша виновность снята, что нашему рабству греху, закону и смерти пришел конец.

В-третьих, союз с Христом через Духа основан на Его единстве с нами в человеческой природе. В этом источник нашего преобразования через Духа. Ибо союз с Христом — это не обожение или мистицизм. Слово стало плотью, чтобы стать *архэгос* спасенного человечества. Цель Духа — преобразить нас в Божий образ, выраженный в человеческой природе Христа, чтобы верующие все больше и все полнее становились людьми в истинном смысле слова.

Также учение о союзе с Христом имеет еще одно практическое последствие, которое мы рассмотрим подробнее в главе о роли Духа в освящении. Луи Беркхоф в краткой форме описал его следующим образом:

⁸⁵ *Institutes*, II.16.19; (перевод с английского, ср. «Наставление», книга первая, с. 529–530).

Пребывая в этом союзе, верующие изменяются в образ Христа в соответствии с Его человеческой природой. Можно сказать, что Христос воспроизводит в жизни Своих избранных все, что произошло с Ним. С Христом они переносят страдания, несут свой крест, подвергаются распятию, умирают и воскресают в обновленной жизни не только в объективном, но и в субъективном смысле. В определенной степени они являются соучастниками пережитого их Господом⁸⁶.

⁸⁶ L. Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1941), p. 451. / Цит. по Л. Беркхоф, Систематическое богословие, Минск: Евангелие и Реформация, 2014, с. 519.

Глава 6.

Spiritus Recreator

Союз с Христом, в который нас вводит Дух, многомерный по своему характеру. Как говорит Павел, быть «во Христе» — значит войти в «новое творение» (2 Кор. 5:17). Старый порядок греха и смерти, век, в котором господствовали плоть и дьявол, отступили перед новым порядком новой реальности, созданной воскресением Христа. Взаимная связь Христа и Его народа в Духе — это реализация того предзнаменования, которое в Ветхом Завете являла связь между Яхве и Его народом, когда евреи вышли из Египта и вошли в землю покоя. Основанная на действиях Мессии, эта связь реализуется экзистенциально благодаря постоянному действию Духа, создающему новое человечество.

Поскольку союз с Христом многомерен, он неизбежно рассматривается в Новом Завете с разных точек зрения. Союз с Христом — это отождествление с Ним в Его смерти, воскресении и вознесении. С другой стороны, это и обоюдные действия Бога и человека. Как мы уже убедились, Писание подчеркивает, что его инициатором выступила одна сторона (его задумал Бог). Но по сути он двухсторонний: вторая сторона — это вера. Нити возрождения и веры переплетены. Дух действует в обеих сферах. Эти две нити можно анализировать отдельно (более того, их нельзя путать между собой), но на практике разделить их невозможно. Они связаны настолько тесно, что мы не в состоянии определить, где заканчивается монергистское действие Бога и начинается действие верующего. Важно понимать, что из-за такой неразделимости, и *возрождение*, и само *обращение* человека в Новом Завете считаются дарами от Бога.

Возрождение

Союз с Христом становится реальностью нашей жизни тогда, когда Дух начинает оказывать на нашу жизнь обновляющее влияние, при помощи которого преобразует нас в образ Христа. Этот преобразовательный процесс завершится в конце времен. Именно в такой форме исполняется древнее обещание Бога о том, что Он дарует Своему народу новое сердце и новый дух, когда Дух станет жить в них, и это приведет к новому образу жизни (Иез. 36:24–27).

В Новом Завете этот переход символизировал обряд крещения. Ко времени Иустина Мученика и Иринейя в конце второго века возрождение стало так тесно ассоциироваться с символизирующим его крещением, что они стали рассматриваться как одно событие. Различие между ними было настолько трудно уловить, что знак стал считаться *sine qua non*, необходимым условием, существования означаемого. В церковном богословии начало господствовать сакраментальное понимание возрождения. Даже для Августина, которого реформаторы считали великим богословом благодати, идея о возрождении без крещения была невысказанной. Поэтому учение о *limbus infantum*, чистилище для младенцев, умерших без крещения, была так необходима для догматики средневековой церкви.

Хотя все основные мыслители Реформации признавали необходимость крещения как символа возрождения, они подчеркивали, что возрождение и крещение тождественны только в обрядовом смысле, а по сути отличаются. Нельзя путать знак и означаемое, полагая, будто благодать, на которую знак указывает, содержится в самом знаке.

В частности, Кальвин использует термин «возрождение» для обозначения обновления, которое Дух осуществляет на протяжении всей жизни верующего. Термины «обращение» и «покаяние» описывают то же самое явление, только с другой точки зрения⁸⁷. Позднее многие богословы семнадцатого века стали считать, что «действенный призыв» и «возрождение» — это синонимы. Только с дальнейшим развитием евангельского богословия это понятие приобрело более узкий и специфиче-

⁸⁷ Удивительно, что одна из глав «Наставления» (III.3) названа «О нашем возрождении верой и покаянии». Если бы такое написал анонимный автор, то его бы тут же сочли арминианином!



ский смысл: возрождение стало считаться началом новой жизни, началом, которое инициируется всевластным и тайным действием Бога⁸⁸. Такой подход подчеркнул, что именно Божьей силой дается новая жизнь, но с течением времени понятие возрождения выпало из данного богословского контекста, стало слишком субъективизированным и психологизированным, а выражение «рождение свыше» потеряло связь со смыслом библейского текста.

Но что же имеют в виду авторы Нового Завета, когда говорят о возрождении? Возрождение заняло настолько важное место в сотериологии евангельского движения, что «второе рождение» стало считаться определяющей характеристикой истинного христианина. Однако новозаветный термин *палингенесия* (*палин*, ‘снова’; *генесис*, ‘начало’), обозначающий возрождение, встречается в Новом Завете только дважды. В Мтф. 19:28 он обозначает «обновление всего», окончательное перерождение вселенной, но не в том смысле, который вкладывали в него стоики, считавшие, что мир перерождается периодически. В Евангелии от Матфея *палингенесия* — это окончательное воскресение, совершившееся усыновление Божьих детей, искупление их физического тела и всего стонающего творения (Рим. 8:19 и далее), а также создание нового неба и новой земли, на которых обитает праведность (2 Пет. 3:13). Матфей пишет о возрождении всей вселенной.

Второй раз слово *палингенесия* употребляется в Тит. 3:5: Павел говорит об омовении возрождения (*палингенесия*) и обновления Святым Духом. Что именно означает выражение «омовение возрождения» однозначно утверждать сложно. Как связаны омовение и возрождение? Омование *заключается* в возрождении, *приводит* к возрождению или же *символизирует* новое рождение (в крещении)? Имеет ли Павел в виду два явления (омовение и обновление) или он использует гendiадис, называя одно явление двумя разными словами?

Скорее всего, он называет одно явление двумя разными словами. Если это так, значит, между возрождением отдельного человека и наступлением нового века существует удивительная связь, поскольку Павел употребляет слово «обновление» (*ана-*

⁸⁸ Так например, H. Witsius, *The Economy of the Covenants* (1677), tr. W. Crookshank (London, 1822; repr. San Diego, CA: den Dulk Foundation, 1990), vol. 1, pp.359–361.

кайносис, Рим. 12:2) только еще один раз, когда пишет о разнице между нынешним миром и миром грядущим. Более того, Герман Риддербос полагает, что, говоря об излиянии Святого Духа в этом контексте, Павел использует «стандартную эсхатологическую терминологию»⁸⁹. Значит, Павел рассматривает возрождение в более широком контексте — как участие в обновлении-воскресении, которое Дух начал в Христе. Поэтому обновление, которое происходит в возрождении (и которое символизирует крещение), это не просто перемена внутри человека. Это вторжение нового порядка в нынешний порядок вещей. Таким образом, слово *палингенесия* ('возрождение') и однокоренные с ним слова (*анагеннао*; *геннетхэнай аотхэн*) означали не просто феномен духовной перемены изнутри, снизу, а преобразование извне, свыше, произошедшее благодаря причащению силам новой эпохи, а конкретнее, благодаря общению с воскресшим Христом как вторым человеком, первым плодом, эсхатологическим Адамом (*го эсхатос Адам*, 1 Кор. 15:45) через Духа. Об этом как-то позабыли со времен апостольской церкви, теперь пришло время исправить ситуацию.

Новое творение — новая жизнь

Хотя в Новом Завете термин «возрождение» непосредственно не ассоциируется с действием Святого Духа, все же во многих отрывках присутствует идея о том, что человек входит в царство Божье, когда Дух заново рождает его. Кроме того, эта мысль — основа богословия Иоанна: «А тем, которые приняли Его [Христа], верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Ин. 1:12–13). Позднее, обращаясь к Никодиму, Иисус сам подчеркнул, что такое рождение является действием Духа: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие... рожденное от Духа есть дух... так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:5–8). В богословии Иоанна выражение «рожденный от Бога» — это такая же характерная черта христианина, как выражение «во Христе» в писаниях Павла (ср. 1 Ин. 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18).

В других отрывках Нового Завета обновляющее действие Бога описывается похожими выражениями. Хотя действие

⁸⁹ H. N. Ridderbos, *Paul: An Outline of his Theology*, tr. J. R. de Witt (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), p.226.

Духа в них скорее подразумевается, они всегда подчеркивают всевластие и независимую волю Бога (например, в Иак. 1:18; 1 Пет. 1:3, 23). Павел сравнивает христиан с Исааком. Это дети обетования, рожденные силой Духа (Гал. 4:29).

Причина и основа возрождения — это воскресение Христа (1 Пет. 1:3). Подобное рождает подобное. Наше возрождение — последствие воскресения Христа. Оно происходит в союзе с Ним здесь и сейчас и будет завершено при Его пришествии. Он — первый плод воскресения-возрождения последнего времени. Благодаря узам союза в Святом Духе сила будущего века действует в нас уже сейчас (Рим. 8:23).

Итак, структура новозаветной мысли подчеркивает эсхатологическую природу возрождения. Дух, пришедший на Пятидесятницу, — это Дух будущего века. Мире, в который Он вводит верующих, отмечен силами грядущего века (Евр. 6:4–5), как и служение Иисуса: Его чудеса были знаком того, что долгожданный будущий век Мессии и Его Духа уже наступил.

Божественный монергизм

В новозаветных формулировках, касающихся возрождения, акцент делается на всевластное, независимое, монергистское действие Духа. Сама метафора рождения не только подразумевает абсолютно новое начало, но также исключает всякую автономность. Божественный монергизм в этом действии всякий раз подчеркивается противопоставлением: мы рождены не по собственной воле, а по решению Бога (Ин. 1:12); рождены свыше, а не снизу; от Духа, а не от плоти (Ин. 3:3, 5–6); от Бога, а не от человека (1 Ин. 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18); наше рождение — результат решения Бога, а не нас; оно произошло по Его слову, а не благодаря усилиям нашей воли (Иак. 1:18). Главное действующее лицо в нашем рождении — Бог, а не человек, и причина тому в том, что человек — это «плоть».

Иисус, беседуя с Никодимом, просит его не удивляться тому, что он «должен родиться свыше» (Ин. 3:7). Новое рождение необходимо всем: без нового рождения никто не может ни увидеть Божьего царства, ни войти в него (Ин. 3:3, 5). Иисус обращает особое внимание на неспособность человека: пять раз в отрывке Ин. 3:3–10 встречается отрицательная форма глагола *династхай*, означающего 'мочь, иметь силу'. Поскольку человек — плоть, он может родить только такую же плоть. Он не мо-

жет родить дух или что-либо духовное. Это может сделать только Божий Дух (Ин. 3:6). Поскольку царство Бога — это царство Духа, в него не может войти плоть.

Принято считать, что Иоанн и Павел употребляют слово «плоть» (*саркс*) в несколько разных значениях. У Павла *саркс* — это человеческая природа, ослабленная грехом. Но поскольку Иоанн говорит, что вечный Логос стал *саркс* (Ин. 1:14), скорее всего, употребляя это слово, он имеет в виду слабость и тленность человеческой природы, а не ее греховность. Швейцер в своем комментарии высказывает точку зрения многих: «Смысловой оттенок чего-либо греховного или подталкивающего ко греху полностью отсутствует»⁹⁰. Иоанн этим словом подчеркивает отделенность человека от Бога и его отличие от Бога, обладающего неистощимой духовной энергией.

Такое использование *саркс* не отрицает, что человеческая греховность является главной причиной отсутствия в человеке Духа, просто Иоанн делает акцент на результат, а не на причину. Словом *саркс* он описывает человека, который отделен от Бога. Мы, будучи плотью, нуждаемся в новом рождении, потому что лишены жизни и энергии мира Духа. Если мы хотим принадлежать к царству, или семье, Духа, нам нужно «родиться свыше» от Духа. Только так мы сможем поклоняться в Духе (Ин. 4:23–24).

Будучи плотью, люди не могут ни увидеть Божьего Царства (то есть ощутить его, Ин. 3:36; 8:51), ни войти в него (Ин. 3:3, 5). Быть плотью — значит быть слепым и невосприимчивым к реальности существования Божьего царства, где правит Дух, не понимать и не принимать природу духовной действительности (ср. 1 Кор. 2:14).

Беседа Иисуса с Никодимом — яркий тому пример. Никодим спрашивает, как может произойти новое рождение. Он не может понять, о чем Иисус говорит. «Тайна Божьего царства» остается окутанной мраком для человека, пришедшего «ночью» (Ин. 3:2). Ему по-прежнему нужно выйти из духовной тьмы, в которой находятся все те, кто не пережил рождение от Духа (ср. 3:2, 19–21).

⁹⁰ E. Schweitzer, in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel and G. Friedrich, tr. G. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971), vol. 7, p. 138. См. также работу современного автора, который разделяет старую точку зрения на употребление Иоанном слова *саркс*: John Murray, *Collected Writings* (Edinburgh: Banner of Truth, 1967), p. 64.

Иисус идет еще дальше. Человек не только духовно слеп, но еще и духовно бессилён войти в царство: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3:5). Оставив на потом таинственную фразу «от воды и Духа», обратим внимание на главное: здесь явно идет речь о неспособности человека. Хотя во Христе царство пришло, человек не может войти в него «по воле плоти» (ср. 3:3: не может увидеть, *у дюнатай идейн*; и 3:5: не может войти, *у дюнатай эйселтхейн*). Никто не может прийти к Христу (то есть поверить в Него), если его не привлечет (всевластно) Отец (Ин. 6:44–45).

Как мы видим, Иоанн считает возрождение *sine qua non* вечной жизни, ее необходимым условием. Оно может произойти только свыше. Мы не можем самостоятельно привести себя в царство, так же как не можем зачать самих себя и родить самих себя. Что же тогда делает Дух, чтобы возродить нас?

Аспекты возрождения

Что такое возрождение? Действие Духа по нашему полному обновлению включает в себя несколько составляющих.

Во-первых, Дух просвещает разум: раньше человек не замечал царство Божье, теперь же он ясно его видит.

Иоанн называет это «помазанием», которое дало получившим его христианам познание истины (1 Ин. 2:20). Они не нуждаются, чтобы кто-то их учил (1 Ин. 2:27). Теперь, во Христе, у всех верующих есть Его помазание Духом, все они имеют познание Господа без человеческого посредничества, в отличие от ветхозаветного познания Бога, которое передавалось через пророков, священников и царей. Именно в этом состояла суть обещания о новом завете (Иер. 31:33).

Это не значит, что возрожденный человек понимает все в момент возрождения, точно так же как прозревший слепой не видит все сразу и одновременно. Когда он обретает зрение, он видит только то, на что смотрит, а затем увиденное помещается в более широкий контекст. То же самое происходит и с теми, кто рождается свыше и у кого духовно просвещается разум. Этим отчасти объясняется тот факт, что сознание, появляющееся в результате возрождения, у разных людей разное⁹¹.

⁹¹ Арчибалд Александер дает весьма осторожные, но точные комментарии по данному вопросу в *Thoughts on Religious Experience* (1844; 3rd ed., repr. London: Banner of Truth, 1967), p. 64.

Во-вторых, возрождение включает в себя освобождение воли, по природе подверженной греху, от рабства. Человек не способен войти в Божье царство без возрождения. Следовательно, главной составляющей возрождения должно быть такое воздействие Духа на волю человека, после которого она смогла бы ориентироваться на царство. До возрождения человек не *хотел* идти к свету (Ин. 3:5, 20). Теперь он идет к свету, мало того, он не может не идти.

В-третьих, возрождение включает в себя очищение. Скорее всего, сложная для понимания фраза «родиться от воды» (3:5) означает именно очищение. В истории церкви это выражение понималось по-разному: некоторые считали, что оно означает крещение (а значит, возрождение происходит через крещение), другие полагали, что под ним имеется в виду естественное рождение, как в Ин. 1:12, поскольку в древней литературе вода, дождь и роса метафорически обозначали мужское семя (в этом случае Иисус просто подчеркнул, что необходимо родиться дважды).

Однако Иисус в Своем учении упоминает воду, имея в виду обещание о новом завете, которое содержится в Иез. 36:25–27: «И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас...» Далее в этом отрывке Иисус говорит только об одном рождении — о рождении свыше (3:3, 6–7). «Вода и Дух», вероятно, указывают на двойственное действие Духа в возрождении: Он одновременно дает новую жизнь и очищает сердце⁹².

Так или иначе, об очищении, происходящем при возрождении, говорится в Тит. 3:5 и, возможно также, в 1 Кор. 6:11: «...но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа». Здесь слова «омылись» и «освятились» тождественны возрождению. Возрождение обновляет и очищает желания своей «изгоняющей силой нового устремления», как говорил Томас Чалмерс (1780–1847). Дух порождает дух (Ин. 3:6), то есть Он пробуждает жажду новой эпохи и ее проявлений. Как это прекрасно выразил Иезекииль, те, в ком Дух совершит обновление, будут совершать и выполнять волю Господа (Иез. 36:27).

⁹² Эта точка зрения подробно объясняется в Linda L. Belleville, “Born of Water and Spirit”: John 3:5’, *Trinity Journal* 1 (1980), pp. 125–141, но в общем виде она была высказана уже довольно давно.

Сила Духа оказывает свое преобразующее действие на все человеческое естество. Человек возрождается во всей полноте. Потому что возрождение — это исполнение Божьего обещания дать нам новое сердце (Иез. 36:26; ср. Иер. 31:33), а это означает, что Дух действует и вглубь, и вширь: Он достигает самых глубин души человека и затрагивает все ее части.

Следовательно, возрождение точно так же, как и испорченность, касается всех частей человеческого естества. На основании таких стихов, как Иер. 17:9 («лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено»), богословы говорят о полной испорченности. При этом они не имеют в виду, что человек плох настолько, насколько это возможно — они утверждают, что грехом осквернены все части его естества. Возрождение обращает эту испорченность вспять. Оно так же касается всего, что есть в человеке: в его жизни не остается ни одной области, не затронутой обновляющим и очищающим действием Духа, хотя возрожденный человек еще не настолько святой, насколько мог бы быть. И так же, как полная испорченность приводит к нравственному и даже физическому упадку, полное возрождение приводит не только к нравственному, но и к физическому обновлению, к возрождению человека во всей полноте в воскресении (Фил. 3:21; 1 Кор. 15:42–44). Мы одеваемся в нового человека, который постоянно обновляется Духом (Кол. 3:10) и в итоге будет воскрешен и прославлен Его силой.

Богословы в прошлом называли эту радикальную перемену «физической». Хотя сегодня это выражение кажется не вполне удачным, оно подчеркивает, что возрождение — это не просто интеллектуальная перемена, это преобразование падшей природы (*фюзис*). Оно затрагивает глубины человеческого естества. Это дар нового сердца⁹³.

Всевластие и независимость Духа

Каким образом Дух осуществляет новое рождение? Он действует и таинственно, и всевластно. Иисус сравнивает Его дей-

⁹³ Подобные выражения встречаются у европейских богословов XVII столетия, таких как Питер ван Мастрихт, а также у таких англоязычных авторов, как Джон Оуэн. Хотя более поздние реформатские богословы по понятным причинам относились к подобным выражениям с большой осторожностью, главной причиной их употребления было желание подчеркнуть коренную перемену, производимую Духом в человеке на всех уровнях, а не только на уровне разума и воли.

ствие с ветром, возможно, пользуясь словами Екклесиаста 11:5: «Как ты не знаешь путей ветра и того, как образуются кости во чреве беременной, так не можешь знать дело Бога, Который делает все». Мы слышим звук ветра, когда он встречается на своем пути различные преграды, но мы не знаем, откуда он приходит и куда идет. Действие Духа становится очевидным по внешним признакам. Поэтому, в некотором смысле, мы не можем проникнуть в Божье действие в возрождении. Мы лишь можем наблюдать непосредственные проявления. Мы слышим «звук» Его дуновения, выраженный в вере и покаянии. Те, кто раньше не желали верить в Христа, теперь делают это по собственной воле.

Авторам классических протестантских определений возрождения было важно показать, что при возрождении личность человека не подавляется (мы не испытываем на себе давления извне), а монергизм божественного действия сохраняется (мы духовно «мертвы» и не можем оживить себя усилием своей собственной воли). Поэтому они говорили о том, что Бог просвещает разум людей

...спасительным духовным светом... чтобы они могли постичь дела Божии. Он забирает у них сердца каменные и дает им сердца плотяные. Он обновляет их волю, предрасполагая ее к добру Своей всемогущей силой. Он действительно привлекает их к Иисусу Христу, *но так, что они приходят к Нему по своей воле, поскольку по благодати Божией желают этого* (курсив мой — Примеч. авт.)⁹⁴.

И здесь возникает сложный вопрос: как человек, который по природе противится Богу, затем добровольно приходит к Нему? На самом деле это лишь частный вопрос более широкой проблемы взаимодействия Бога и человека. Точно так же непонятно, как взаимосвязано человеческое и божественное в провидении и в богодухновенности Писания. Чаще всего, пытаясь ответить на этот вопрос, люди ошибочно разделяют поле деятельности между Духом и человеком (это действие главным образом совершает Дух и в меньшей мере человек? Или в той же мере Дух и человек?). Для нас естественно считать, что если Дух действует в одностороннем порядке, монергестично, то Он подавляет волю человека. Мы не в состоянии понять основопо-

⁹⁴ *Westminster Confession of Faith* (London, 1647), X.i.; cp. IX.4.

лагающий библейский принцип, суть которого в том, что Дух и человек действуют в одной сфере — в человеческой жизни — одновременно. Но добровольное обращение ко Христу в вере обусловлено всевластным влечением Духа. Именно благодаря тому, что Дух действует в нас, мы можем добровольно откликнуться на призыв Божий. Тот факт, что Бог действует всевластно и независимо, не означает, что человеку не надо ничего делать. Напротив, действие Божье является основой действия человека, первое делает возможным последнее.

Согласно Писанию, воздействие Духа на разум, волю и чувства человека не происходит независимо от самого человека. Возрождение человека — не абстрактное событие. Напротив, человек — это целостное мыслящее, желающее, чувствующее существо. Соответственно, и Дух воздействует на разум, волю и эмоции. Следовательно, возрождение не происходит в вакууме, хотя оно и представлено у Иоанна как всевластное, одностороннее действие Бога. Оно осуществляется через данные Богом средства и затрагивает всего человека. Через слово Евангелия Дух обращается к разуму, а свидетельство христиан, их любовь и забота воздействуют на чувства. Все это подталкивает человека к вере. В каком-то смысле можно утверждать, что сам человек начинает мыслить по-новому (покаяние) и обращается ко Христу (вера). Он делает это, несмотря на то, что не был на это способен. И он делает это благодаря обновляющему воздействию Духа.

Итак, мы видим, что всевластие Духа в возрождении не умаляет роль веры в спасение, роль веры остается ключевой, потому что именно она рождается, когда звучит слово (Рим. 10:14).

Авторы Нового Завета подчеркивают эту мысль, когда пишут, что само возрождение происходит благодаря Божьему слову (например, 1 Пет. 1:23; Иак 1:18; Ин. 15:3 — во всех текстах сказано, что слово является средством возрождения). Божье слово воздействует на наше сознание, вызывая у нас отклик. Оно не действует в обход нашего осознанного ответа.

Но как можно одновременно утверждать, что возрождение происходит через слово и что Дух действует всевластно, являясь инициатором веры? Разве первое утверждение не исключает второе?

Поскольку акцент на монергизм Бога был главной чертой августинианского богословия, неудивительно, что эта проблема беспокоила многих богословов-августинианцев. Американ-

ский богослов девятнадцатого века Уильям Шедд, например, утверждает, что под «словом» имеется в виду «эпоха благодати»⁹⁵. Другие считают, что «слово» — это сам Христос, Своей властью вызывающий рост семя новой жизни, посаженное Духом.

Обычно это затруднение разрешают, утверждая, что возрождение имеет два измерения, подсознательный и сознательный уровни. Так Бенджамин Уорфилд отмечает:

В основе всего лежит действие, которое видит только Бог и которое ничем не опосредованно. Это непосредственный творческий акт Духа — новое рождение. Это новое рождение проявляется в сознании человека, когда он под воздействием Духа откликается на призыв Слова. Таким образом, осознание нового рождения происходит посредством Слова⁹⁶.

Однако, судя по всему, авторы Нового Завета не считали, что мы лишим Бога всевластия, если будем думать, что слово является средством возрождения, а Дух — его действенной причиной. Они употребляли предлог *эк*, когда говорили о Боге как об источнике возрождения (например, Ин. 3:5; 1 Ин. 3:9; 5:1), и предлог *диа*, когда речь шла о средстве его осуществления (например, Ин. 15:3; 1 Кор. 4:15; 1 Пет. 1:23).

Поскольку действие Духа в возрождении включает в себя преобразование всех сфер человеческого естества, в том числе и познавательные способности и эмоции, можно говорить, что внутреннее просвещение Духом сопровождается внешним откровением слова (и наоборот). Поскольку вера включает в себя знания, она обычно возникает, когда человек слышит проповедь евангельского учения, содержащегося в Писании. Возрождение и вера, которая при этом рождается, имеют место не благодаря Божьему всевластию, никак не связанному с откровением, а благодаря проповеди слова и свидетельству Божьего народа (ср. Рим. 10:1–15). Тот факт, что они являются средствами возрождения, не означает, что действие Духа не всевластно и не независимо. Слово и Дух — это одно целое.

⁹⁵ W. G. T. Shedd, *Dogmatics* (New York: 1888), vol. 1, pp. 509, n. 1.

⁹⁶ B. B. Warfield, *Biblical Doctrines* (New York: Oxford University Press, 1929; repr. Edinburgh: Banner of Truth, 1988), p. 457; ср. C. Hodge, *Systematic Theology* (3 vols., 1872–73; repr. London: James Clark, 1960), vol. 2, pp. 702–703.

Возрождение человека аналогично окончательному возрождению вселенной. Будущее возрождение и воскресение произойдет силой Святого Духа (Рим. 8:11). В этих событиях Бог проявит Свое абсолютное всевластие и независимость. Но в то же время возрождение вселенной совершится Божьим словом: сам Господь сойдет с неба, с громким повелением, и мертвые во Христе воскреснут (1 Фес. 4:16). Он скажет, как когда-то сказал у могилы Лазаря: «Выйди!» (Ин. 11:43). Тогда, как и сейчас при возрождении, использование слова как средства не будет ограничивать всевластие возрождающего действия Духа.

Вера как дар

Новый Завет учит, что вера — это плод служения Духа и дар от Бога, и этот принцип еще раз доказывает предыдущую мысль. Он также на первый взгляд кажется противоречивым, поскольку совмещает действие Духа и отклик человека. Павел помогает понять, как это возможно, проводя аналогию между верой и страданиями: «Потому что вам дано ради Христа не только веровать в Него, но и страдать за Него» (Фил. 1:29). Страдание в жизни христианина — это такой же дар благодати, как и вера. Но мы не получаем его как что-то готовое. Страдаем мы сами, не Бог. Но в то же время наши страдания — это Его дар. Точно так же вера — это не готовый продукт, который нам вручают. Это результат жизнедеятельности всего человека, которого Дух направляет ко Христу. Бог не верит за нас или в нас. Верим мы. Но верим мы лишь по Божьей благодати. Его дар одновременно является и нашим действием.

Классический текст на эту тему — Еф. 2:8: «Ибо благодатью вы спасены через веру, и это не от вас, Божий дар». Здесь есть известная экзегетическая проблема: к чему относится слово «это» и, соответственно, в чем заключается дар?

При беглом прочтении создается впечатление, что Божий дар — это вера (слово «вера» — ближайший антецедент). Но слово «это» (*тутю*) среднего рода, а оба присутствующих антецедента — женского (*харис*, 'благодать', и *пистис*, 'вера'), равно как и «спасение» (*сотериа*), которое может считаться подразумеваемым антецедентом: «и это (то есть спасение) не от вас».

Давно принято считать, что в языках, где грамматический род существительного отличается от рода обозначаемого предмета, род местоимения может согласовываться с родом обо-

значаемого предмета, а не с родом обозначающего их слова⁹⁷. В данном случае антецедентом может быть и *пустис*, и *харис*, поскольку обозначаемые ими явления не имеют пола.

Скорее всего, слово «это» в Еф. 2:8 указывает на веру (*пустис*). В пользу такой точки зрения выдвигаются три аргумента. Во-первых, это ближайший, а значит, и самый естественный, антецедент. Во-вторых, если предположить, что слово «это» указывает на благодать, тогда Павел допускает несвойственную для него тавтологию (хотя она все же иногда встречается, судя по Рим. 3:24 и 5:15). Благодать *по определению* — дар от Бога. В-третьих, утверждение о том, что вера является даром от Бога, полностью соответствует ходу мыслей Павла, который можно представить следующим образом.

Бог нас оживил — *благодатью* вы спасены (2:5).

Бог нас воскресил — чтобы явить Свою *благодать* (2:6–7).

Воистину, *благодатью* вы спасены (2:8)!

Но эта благодать побуждает нас действовать, а не действует вопреки нам

(спасение дается *по вере*, то есть оно требует от нас сознательного отклика).

Однако наличие у нас сознательной веры не означает, что *благодать* не работает.

Ведь даже способности верить мы не имеем.

Вера — это (тоже) дар от Бога.

Итак, спасение *по благодати* — это также и спасение по вере.

Но, как мы уже выяснили, это спасение, хотя и принимается через наше действие (вера), тем не менее «не от дел».

Оно включает наше действие, но не дает основания хвалиться (2:9).

Посему:

Спасение — это не наш труд;

наоборот, мы — продукт труда Бога (2:10).

Даже если предположить, что слово «это» означает ‘спасение по вере’ (так считал Кальвин и другие), все равно по смыслу

⁹⁷ Ср. Abraham Kuiper, *The Work of the Holy Spirit*, tr. H. De Vries (New York: Funk & Wagnalls, 1900), p. 412; Robert E. Countess, ‘Thank God for the Genitive’, *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 12 (1969), pp. 117–122.

получается, что вера — дар благодати. В любом случае из Еф. 6:23 очевидно, что Павел считает веру даром Бога, потому что он молится о «вере от Бога Отца и Господа Иисуса Христа». Какой смысл просить у Отца и Сына веру, если они ее не дают? Петр считает так же, потому что, обращаясь к верующим, называет их «*принявшими с нами равно драгоценную веру*» (2 Пет. 1:1). Скорее всего, он имеет в виду содержание веры (*fides quae creditur*, 'вера, в которую веруют'), а не акт уверования (*fides qua creditur*, 'вера, которой веруют'). Более того, в Новом Завете покаяние, от которого вера неотделима, считается даром (Деян. 5:31; 11:18; 2 Тим. 2:25). Поэтому неудивительно, что иногда вера рассматривается как дар благодати. В такой формулировке понятно, что Божье всевластие обладает приоритетом (это *sine qua non*, необходимое условие веры), но действие верующего также необходимо и имеет значение.

Кроме того, тот факт, что вера — наше действие (верим мы, а не Бог), не отменяет того, что Дух реализует спасение в жизни человека *по благодати*. Природа веры такова, что через нее мы совершаем действие — принимаем Христа и оправдание в Нем, не добавляя к этому ничего от себя. Ведь, по сути, вера — это доверие другому. Она противоположна упованию на себя и свои силы.

Павел подспудно имеет в виду эту мысль, когда пишет, что спасение обещано по вере, чтобы оно давалось по благодати и чтобы его получение было гарантированным (Рим. 4:16). Вера использует благодать, не превращая спасение в заслугу человека.

Эту идею великолепно сформулировал Уорфилд:

Спасительная сила веры не в ней самой, а во Всемогущем Спасителе, на которого она направлена. Писание нигде не говорит о том, что вера как некий душевный акт несет спасение. Как будто такое состояние ума или отношение сердца является добродетелью само по себе и непременно требует награды от Бога... Спасает не вера, а вера в Иисуса Христа... Строго говоря, спасает даже не вера в Христа. Спасает Христос через веру⁹⁸.

Нас спасает *Христос с помощью веры*. Спасительная сила веры заключается не в самой вере, а в ее объекте. Геррит Беркауэр пишет, правда, в связи с другой темой: «Вера не содержит в

⁹⁸ Warfield, *op. cit.*, p. 504.

себе абсолютно ничего творческого или созидательного. Она целиком и полностью основана на факте обещания»⁹⁹. Верующий принимает участие в спасении на сто процентов, но при этом он все равно спасается по благодати. Гениальность спасения по благодати в том, что в нем есть место действию человека, но от этого менее благодатным оно не становится. Отто Вебер прекрасно сформулировал эту мысль: «Вера, как она понимается в Библии, не в том, чтобы человек был отстранен, а в том, чтобы он участвовал всем своим естеством»¹⁰⁰.

Последствия

После всего сказанного нас не должно удивлять, что действие Духа в возрождении, с одной стороны, и такие действия человека, как вера и покаяние, с другой, это две стороны одной медали — союза с Христом, скрепляемого Духом. Действием Духа мы соединяемся с Христом. Мы участвуем в смерти старого человека и воскресении нового. Во Христе мы умерли для греха и воскресли для новой жизни (Рим. 6:1 и далее). Однако в это же самое время мы сами распинаем свою плоть с ее похотями; мы снимаем с себя старого человека и одеваемся в нового (Еф. 4:22–24; Кол. 3:9–10; Гал. 5:24). Мы совершаем свое спасение благодаря тому, что Бог Дух производит в нас желание и действие по Своему благоволению (Фил. 2:12–13), а также одновременно с этим действием Духа. Поэтому те, кто имеет Духа, и живут по Духу и думают о духовном. Их мысли и чувства сосредоточены на горнем (Рим. 8:5; Кол. 3:1–2). Они начинают испытывать отвращение к старому образу жизни и жаждать новой, измененной жизни (ср. Иез. 36:25–26).

Очень похожая мысль высказывается в 1 Ин. 3:9 и 5:18. Там Иоанн делает поразительное заявление: он пишет, что всякий, рожденный от Духа, не грешит (*гамартуан у пойэй*). Многие комментаторы и переводчики Библии считают, что Иоанн здесь имеет в виду грех как господствующую привычку¹⁰¹. Но

⁹⁹ G. C. Berkouwer, *The Sacraments* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969), p. 147.

¹⁰⁰ Otto Weber, *Foundations of Dogmatics*, tr. D. Guder (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), vol. 2, p. 261.

¹⁰¹ Ср. NIV. J. R. W. Stott, *Commentary on the Epistles of John* (London: Tyndale Press, 1964), pp. 130–136; Raymond E. Brown, *The Epistles of John* (New York: Doubleday, 1982), pp. 407–416.

столь категоричное заявление («христианин не грешит»), вероятно, указывает на полное и бесповоротное избавление от конкретных проявлений господства греха, которое происходит в момент соединения с Христом. Христианин перестает быть рабом конкретных грехов и именно в этих областях становится праведным (ср. 1 Ин. 2:29; 3:10). Так, например, возрожденный Савл хочет общаться с верующими, а не убивать их; Закхей, став новым человеком, больше не отбирает деньги, а наоборот раздает; преображенный филиппийский тюремщик вместо жестокости проявляет заботу о своих узниках; «бесполезный» в прошлой жизни беглец Онисим становится «полезным» и верным слугой апостола Павла.

Рожденный от Духа христианин также изменяет свое отношение к миру. Авторы Нового Завета описывают это по-разному. Например, по Павлу, мы уже «распяты» для мира (Гал. 6:14). По Иоанну, всякий, рожденный от Бога, побеждает мир верой (1 Ин. 5:4). Здесь под словом «мир» имеется в виду мир, бунтующий против Бога, где господствует лукавый (1 Ин. 5:19; ср. Ин. 12:31; 14:30), мир, лежащий во тьме и грехе (Ин. 1:5; 12:46). Человеческие похоти, вожделение глаз, гордость за то, что человек имеет и чего добивается, — все это дух нынешнего мира (1 Ин. 2:16). Рожденный от Бога побеждает его. Павел объясняет эту трансформацию такими категориями: когда верующий посвящает себя Богу, его разум обновляется и он уже не подстраивается под мир и не позволяет миру влиять на него (Рим. 12:1–2). Он перестает жить по-мирски (Еф. 2:2).

Главная причина этих проявлений новой жизни — вера, появившаяся при новом рождении. Всякий верующий в то, что Иисус есть Христос, рожден от Бога (1 Ин. 5:1). Речь идет об одной и той же реальности, она просто рассматривается с двух разных ракурсов: с точки зрения божественного действия и с точки зрения ответной реакции человека.

Подготовка?

Из сказанного выше ясно, что вера и покаяние — это внешние проявления возрождения, совершаемого Духом. Но каким образом они появляются? Ведь сложно представить, чтобы кто-то пришел к вере в Христа как Господа и Спасителя, прежде не осознав, что ему нужен какой-нибудь спаситель, то есть

не поняв, что он должен спастись. Если он не осознает, что ему нужно спасение, он не сможет понять, что такое оправдание по вере. Если это так, можно ли говорить, что Святой Дух готовит человека к оправданию?

Этот вопрос возвращает нас к теме об *ordo salutis*, о которой мы уже говорили. Тогда же мы рассматривали разницу во взглядах на этот вопрос между католиками и протестантами.

Поскольку на богословие церкви существенное влияние оказал Августин, считавший, что крещение является *sine qua non*, необходимым условием возрождения, а оправдание *justum facere*, делает правым или праведным, в Средние века процессу оправдания уделялось очень большое внимание.

Считалось, что «первичное оправдание» человек получал при крещении. Крещение избавляло его от виновности и наказания за вечный грех и за реально совершенные грехи. Но оставался так называемый *fomes peccati* («фитиль» греха, который позднее мог загореться). Чтобы произошло «окончательное оправдание», необходимо было, чтобы на место любви к себе пришла любовь к Богу ради самого Бога. Для этого требовалось, чтобы человек содействовал Божьей освящающей благодати в меру своих сил (*facere quod in se est*, 'делай то, что в твоих силах', как говорил Габриель Биль). Человек постепенно переставал бояться божественного правосудия и начинал все больше уповать на божественную милость, при этом вырабатывая в себе ненависть ко греху, или другими словами, раскаяние.

Но проблема заключалась в том, что люди не могли раскаяться во всем и до конца. Для этого было предусмотрено таинство покаяния. Оно устраняло разрыв между искренним, но недостаточным сожалением (*attritio*) и истинным раскаянием (*contritio*), что в свою очередь рождало веру, действующую любовью (*fides formata caritate*), которая и давала (второе) оправдание.

При таком подходе обладать уверенностью в спасении было практически невозможно. Если кто-то говорил, что уверен в спасении, его считали потенциальным еретиком. Объяснялось это просто: окончательное оправдание могло гарантировать только достаточное раскаяние, но никто не мог быть уверен в том, что раскаялся в достаточной мере. Фактически, весь *ordo salutis* был подготовкой к будущему оправданию. То, что еще не было достигнуто, не могло служить основой полной уверенности.

Реформация перевернула этот *ordo salutis* с ног на голову. Реформаторы на основании Библии провели разграниче-

ние между оправданием и освящением и, точно следуя Павлу, поставили юридическую праведность в основание, а не в конец христианской жизни. Они отвергли римско-католическую идею о том, что покаяние является средством подготовки человека к оправданию.

Однако богословы Реформации и их преемники не имели в виду, что Дух не действует до момента обращения и оправдания. Они считали, основываясь на Ин. 16:8–11, что Святой Дух начал обличать людей о грехе, праведности и суде в день Пятидесятницы и продолжает делать это до настоящего момента. Но обличение — это не покаяние и вера. Оно не располагает человека к оправданию.

Но разве покаяние *не предшествует* вере и оправданию, в каком-то смысле не готовит нас к ним? В популярном учебнике богословия Луи Беркхофа высказывается та же точка зрения: «Вне всяких сомнений, покаяние и осознание греха логически предшествует появлению веры, которая приводит к подчинению Христу в доверии и любви»¹⁰².

Но в Писании вера и покаяние — это неделимые дары Духа. Можно сказать, что евангельский призыв звучит так: «Покайтесь и веруйте» (Мр. 1:15). Но иногда сказано просто: «Покайтесь!» (Мтф. 3:2; Деян. 2:38; 17:30). А иногда: «Веруйте!» (Ин. 3:16; ср. Деян. 16:30–31). Интересно, что в Деян. 17:34 (ср. 17:30), где звучал призыв к покаянию, ответная реакция небольшой группы новообращенных описана как вера!

Таким образом, хотя вера и покаяние обозначают разные элементы действия Духа, целью которого является обратить человека к Христу, они оба настолько важны для обращения, что не могут существовать друг без друга. Следовательно, называя один элемент, автор может иметь в виду сразу два. Слова «вера» или «покаяние» могут использоваться как синекдоха и обозначать одновременно и веру, и покаяние. В вере всегда есть покаяние, в истинном покаянии всегда есть вера. Не бывает возрождения, которое не проявляется и в вере, и в покаянии.

Однако на практике для одних людей важнее покаяние, а для других — вера. Все зависит от того, при каких обстоятельствах произошло возрождение. Если человек обратился, потому

¹⁰² Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1941), p. 492. Систематическое богословие, с. 570. (Однако позиция Луи Беркхофа не так однозначна, см. Систематическое богословие, с. 563. — *Примеч. пер.*)

что глубоко осознал свой грех, тогда на его эмоции будет главным образом влиять покаяние, сопровождающееся печалью о грехе. И наоборот, человек может быть охвачен осознанием благодати и любви Христа в случае, если доминирует элемент веры, который сопровождается пониманием того, что он прощен и принят. Но ни один из элементов не может существовать без другого. В зависимости от того, при каких обстоятельствах происходит обращение, в сознании обращенного одно может преобладать над другим.

Вестминстерское вероисповедание дает богословский ключ к пониманию этого явления: вера «по-разному действует на основании того, что содержит тот или иной его [Писания] отрывок»¹⁰³. Суть в том, что различное действие Духа может сопровождаться разнообразными психологическими или эмоциональными проявлениями. Но истинного обращения ни при каких обстоятельствах не бывает без веры и без покаяния.

«Обращение», которое не заставляет человека печалиться о своем грехе и не вызывает у него желания уничтожить грех в себе, которое лишь принимает слово с радостью и не испытывает при этом никакого иного воздействия Евангелия, скорее всего, как говорил Иисус, не приведет к стойкой вере (ср. Мр. 4:16–17). Равно как и «обращение», которое приносит только печаль о грехе и ничего другого, уничтожит само себя.

Покаяние

Что же включает в себя покаяние, о котором мы говорим? Оно имеет две составляющие.

Во-первых, человек признает, что совершил преступление против Бога и нарушил завет, который Бог заключил со Своим народом (ср. Пс. 50:4, где видно, что, исповедуя свой грех против Бога, Давид признавал, что нарушил завет). Например, Исаия изображает народ как сыновей завета, которые взбунтовались против своего Отца. Неизбежным последствием их бунта становится изгнание в «далекую страну». Это наказание, давно обещанное в Моисеевом завете (ср. Втор. 28:36), изображено в притче Иисуса о блудном сыне (Лк. 15:13).

Люди находятся под судом завета Бога за то, что они не исполнили свои обязанности — не верили и не были послуш-

¹⁰³ *Westminster Confession of Faith* (London, 1647), XIV.ii.

ны (ср. Ам. 4:5–11 с Втор. 28:15). Покаяние — это признание того, что мы нарушили договор, а поэтому находимся в «далекой стране» и отделены от Отца.

Во-вторых, человек отворачивается от греха и обращается к благодатным обещаниям Божьего завета. Покаяние — это возвращение понимания, что человек есть творение Творца, осознание того, что Бог милостив к кающимся верующим (ср. Втор. 30:11 и далее). Нечестие отвергается, принимается праведность.

Такое покаяние производит в человеке Дух, давая ему осознать, кто есть Бог и каков на самом деле грех. Это богоцентричный отклик. Можно сказать, что это начало истинной богоцентричности. Это отвращение от греха и поворот к Богу.

Покаяние так же необходимо для спасения, как и вера. Спасение — это спасение от греха. Оно включает в себя не только прощение. Оно включает и наше освящение. Оно должно отвращать спасенных от греха, а это и есть покаяние. Если человек в своей жизни продолжает постоянно грешить, как и раньше, то о его спасении не может идти речи (ср. Рим. 6:1 и далее). Хотя покаяние так же необходимо для спасения, как и вера, его связь с оправданием иная. Мы принимаем Христа как Спасителя и полагаемся на Него как на Спасителя только верой. Оправдание происходит верой (только!), а не покаянием. Но точно так же, как необходима лодыжка, чтобы поставить ступню на землю, как необходимо сердцебиение, чтобы глаз мог видеть, покаяние необходимо для спасения по вере. Для спасения необходимы и вера, и покаяние, но для человека это совершенно разные действия. В вере человек полагается на Христа. В покаянии он отворачивается от греха. Одно без другого существовать не может.

Мы определили покаяние как обращение от греха к Богу на основании конкретных условий Его завета с нами во Христе. Но в силу того, что это действие людей, обладающих индивидуальным сознанием, их переживания при покаянии могут отличаться. Точно так же разные люди грешат по-разному и осознают свои грехи по-разному. Божья милость — это не просто универсальное лекарство от греха. Она предписывается при конкретной греховности и конкретной виновности. Поэтому каждый человек по-своему переживает этот момент, у каждого своя психология покаяния. Здесь мы снова видим, что Дух не изменяет Своему принципу действия: Он действует по-разному. Герман Бавинк высказал несколько очень интересных мыслей по этому поводу:

Хотя суть покаяния неизменна, в жизни разных людей оно может принимать различную форму. Она зависит от человека, который переживает покаяние, и обстоятельств, в которых покаяние происходит. Путь, по которому идут Божьи дети, один, но разные люди идут по нему по-разному и разное ощущают. Посмотрите, Бог ведет каждого из патриархов особым образом! А как отличается обращение Манассии, Павла и Тимофея! Как не похожи переживания Давидов и Соломонов, Иоаннов и Иаковок! Такие же различия мы обнаруживаем и вне Писания — в жизни отцов церкви, реформаторов и других святых. В тот момент, когда наши глаза начинают видеть богатство духовной жизни, мы избавляемся от привычки судить других по своим мелким стандартам. Некоторые люди знают только один метод. Они считают, что человек действительно покаялся, только если он пережил то же самое, что и они. Но Писание в своем богатстве и широте выходит за эти узкие рамки... Истинность покаяния проверяется не тем, что о нем думает человек, а тем, что о нем говорит Бог. Обстоятельства и переживания могут различаться, но суть покаяния состоит и должна состоять в смерти старого человека и рождении нового¹⁰⁴.

Однако, наряду со всем вышесказанным, мы можем выделить несколько общих признаков, всегда присущих покаянию, которое происходит под воздействием Духа.

Признаки покаяния

При покаянии Дух делает так, что человек изменяет свое отношение к греху, неизбежно начинает его стыдиться и сожалеть о содеянном (Рим. 6:21; ср. Лк. 15:19). Как конкретно измененное отношение проявляется внешне, зависит от того греха, в котором человек раскаивается. Покаяние означает послушание и возвращение назад по тому пути, которым человек шел в своем непослушании. Оно выражается в исполнении конкретных Божьих заповедей (ср. Втор. 30:2). Так, в евангелиях покаяние, к которому был призван богатый юноша, должно было практически проя-

¹⁰⁴ Herman Bavinck, *Our Reasonable Faith*, tr. H. Zylstra (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1956), p. 438.

виться в самоотречении там, где до этого молодой человек проявлял эгоизм; в случае с Закхеем — в возврате всего несправедливо отобранного (ср. Мр. 10:17–31; Лк. 19:8).

Поэтому Павел, описывая покаяние, которое возникает в возрожденном сердце, говорит, что поступающие не по плоти, а по Духу исполняют праведные требования закона (Рим. 8:3–4).

Значит, покаяние не ограничивается однократным действием, а становится образом жизни.

Рождая в нас покаяние, Дух также производит в нас новое отношение к самим себе. Покаяние — это смерть для старого образа жизни и распятие своей плоти. Первоначальное покаяние лишь начинает процесс убивания. Это коренная перемена. Человек соглашается с Божьей оценкой всей действительности, включая самого себя: признает, что Бог праведен, и осуждает себя за свою греховность. Он делает то, что называется «взять крест», «отречься от себя» (не от своей онтологической сущности, а от старого человека, Кол. 3:9; Еф. 4:22) и «распять плоть с ее похотями» (Гал. 5:24). Этот процесс также должен быть постоянным, длиться всю жизнь. Делать это — значит не позволять плоти удовлетворять свои похоти (Рим. 13:14).

К слову стоит заметить, что новое отношение к греху коренным образом меняет восприятие христианином самого себя. С одной стороны, все просто (во Христе я стал новым человеком), а с другой — очень сложно (я еще не обновлен до конца). Таким образом, христианин воспринимает себя как человека, который умер для греха и воскрес к новой жизни. Но, как мы еще увидим, это убивание и оживление характеризует его жизнь на всем ее протяжении.

Однако основополагающая составляющая покаяние — это изменение отношения человека к Богу, которое производит Дух. Ни изменения отношения к себе, ни исполнения закона без этого быть не может. Покаяние основано на правильном понимании Бога. Если бы Он замечал беззакония, то не устоял бы никто; но у Него есть прощение, чтобы Его боялись (Пс. 129:4). В евангельском покаянии, которое является началом и продолжением жизни в Божьем страхе, всегда есть обещание прощения и надежда на прощение. В богословских утверждениях Писания покаяние никогда не тождественно осознанию греховности. Так, например, людей призывают покаяться, потому что «есть еще надежда для Израиля» (Ездр. 10:2). Искреннее покаяние Петра после его отречения от Христа (которое, по-видимому,

намеренно противопоставляется мирской печали и последующей гибели Иуды) происходит благодаря тому, что он помнит, как Господь пообещал: «Я буду молиться за тебя, чтобы твоя вера не ослабела, и чтобы ты, когда обратишься, укрепил своих братьев» (Лк. 22:32, *букв. пер.*; 22:61–62).

В псалме 50 содержится классическое описание действия Духа, рождающего покаяние. Артур Вайзер пишет, что там описаны

...не кратковременные терзания подавленной совести, а ясное знание человека, испытавшего шок от этого знания [то есть от своей греховности] и осознавшего свою ответственность. Это знание, которому чужд самообман, каким бы приятным он ни был, и которое видит все в истинном свете¹⁰⁵.

Поэтому псалом начинается с глубокого анализа греха (50:1–8). Грех описывается в таких категориях, как бунт (*пеша*, ‘преступление’); как искажение (*авон*, ‘беззаконие’); как промах (*хатмат*, ‘грех’); как противление («против тебя, и только тебя согрешил я»); как грязь, которую нужно смыть («окропи меня... омой меня»); как ложь, отсутствие искренности и честности («Ты возлюбил истину [*эмет*] в сердце»). Также в покаянии есть осознание того, что из-за греха мы попадаем под осуждение Божье (50:6) и можем быть изгнаны от Него (50:13). Раскаиваясь, мы понимаем, насколько глубоко сидит в нас грех (50:7): он коренится в нашей природе, присущ нам от утробы матери.

Поэтому истинное покаяние обязательно сопровождается сокрушенным духом (50:19). Это не ощущение эмоционального подъема — это ощущение того, что ты ничего не стоишь, и отсутствие желания оправдывать себя.

Из псалма видно, что покаяние возникает не только благодаря тому, что Дух открывает нам глаза на наше состояние, но еще благодаря надежде на прощение, которую Он в нас вселяет. Псалмопевец взывает к великой милости Господа (50:3). Кающийся вопиет к тому, кто может спасти и кто спасает (50:16).

Кроме этого, если человек по-настоящему раскаялся, он будет с новой силой стремиться к святости: к праведности сердца (50:8–9), к чистой жизни и обновлению (50:12). Теперь ему хочется служить другим и спасти их (50:15), потому что его гор-

¹⁰⁵ Artur Weiser, *The Psalms* (London: SCM Press, 1962), p. 403.

дость сломлена. И наконец, поскольку истинное покаяние всегда происходит по благодати, оно приводит к поклонению и мотивирует его: «Господи! отверзи уста мои, и уста мои возвестят хвалу Твою» (Пс. 50:17).

Давид просит по сути только одного: «Духа Твоего Святого не отними от меня. Возврати мне радость спасения Твоего» (Пс. 50:13–14). Он боится не только за свой царский титул. Давид понимает, что без служения Духа не может быть ни покаяния, ни его плода — радости возвращения на путь чистоты (важно, что используется глагол *шуб*).

Если покаяние — это дар вознесшегося Христа Своему народу (Деян. 5:31), значит, мы его получаем именно через служение Духа. Природа покаяния свидетельствует о широте и многогранности Его служения.

Христос — «Начальник и Спаситель, посланный Богом, чтобы дать Израилю покаяние и прощение грехов» (Деян. 5:31). На вопрос о том, каким образом Бог приводит нас к покаянию, мы отвечаем так: Бог приводит нас к покаянию, открывая себя и Свое слово просвещением Духа. Понимание того, что Бог свят и милостив, — вот единственное основание истинного евангельского покаяния. Бог святой, поэтому нам необходимо раскаиваться. Бог благостив и милостив, поэтому мы можем это сделать.

Таким образом, вера и покаяние как внешние проявления возрождения — это не просто первоцветы христианской жизни. Это плоды служения Духа, которые появляются снова и снова на протяжении всего срока земного существования. Фактически, весь процесс освящения — это доведение нашего возрождения до логического завершения. Постепенно вера и покаяние становятся главной темой жизни в Духе.

Глава 7.

Дух святости

Святой Дух возрождает нас для того, чтобы соединить с Христом через веру. Цель Его действий — уподобить нас Христу (Рим. 8:29). Одним словом, в Новом Завете освящение, или святость, — это христоподобие¹⁰⁶. Оно непосредственно связано с оправданием и в его контексте является развитием семени возрождения и осуществлением союза с Христом.

Человек был создан по Божьему образу, он несет в себе подобие Бога (Быт. 1:26–27). Эта сущность его жизни должна была проявляться во всех сферах его бытия. Но он пал и потерял это высокое положение. Следовательно, спасение и освящение, как следствие спасения, имеют своей целью восстановить в человеке образ Божий.

Согрешив, мы все лишились славы Божьей (Рим. 3:23). Данное утверждение Павла связано с идеей сотворения человека по образу Божьему. В Писании образ и слава — это взаимосвязанные концепции. Человек был создан по образу Божьему для того, чтобы отражать Божью славу, выражать ее и участвовать в ней, быть сотворенной миниатюрой этой славы. Дух Своим действием освящения восстанавливает в людях искаженный грехом образ Божий и преображает их так, что они несут этот образ в славе. Именно это и означает стать «причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1:4).

Однако освящение не превращает нас в сверхлюдей. Мы становимся именно теми, кем должны были быть изначально;

¹⁰⁶ См. P. E. Hughes, *Lefèvre, Poiner of Ecclesiastical Renewal in France* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984), pp. 46f, 192ff.

становимся сначала — в принципе, затем — во всей полноте. Такую перспективу обещает апостол Павел в 1 Кор. 15:49: «И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15:49; ср. 2 Кор. 3:18; 1 Ин. 3:2).

Святость в Ветхом Завете

Об этих лингвистических нюансах важно помнить, рассматривая вопрос о том, какими словами в Писании описывается освящение. И еврейское слово *кадаш*, и греческое слово *хагиадзейн*, обозначающие освящение, выражают идею отделения. Но уже в учении Ветхого Завета понятие «освятить» означает отделить объект для того, чтобы кто-то им владел. Бог отделяет предметы и людей, чтобы владеть ими и распоряжаться по собственному усмотрению. Таким образом, развернутое значение слова «освящение» таково: Бог возвращает себе во владение людей и предметы, которыми раньше владели другие и использовали их для своих целей, а не для славы Бога, с тем, чтобы они отражали Его славу.

В этом заключалась суть освящения в Божьих заветах периода Ветхого Завета. Связи, скрепленные кровью, создают, а лучше сказать, воссоздают или восстанавливают семейные узы между Богом и Его народом. Они воссоздают, восстанавливают распавшуюся Божью семью, чтобы снова появилось семейное сходство, один образ. Особенно отчетливо это видно в завете исхода. Тогда Израиль был принят в Божью семью (Рим. 9:4; ср. Ос. 11:1). Первоначальные отношения между Богом и человеком восстанавливаются по благодати. Израиль становится Божьим сыном, который должен восхвалять Бога и все больше отражать образ Его славы.

Следовательно, действия и повеления Бога в рамках завета свидетельствуют, что взаимоотношения между Богом и людьми были не просто формальными и безэмоциональными. Это были семейные отношения. Цель действий и повелений Бога заключалась в том, чтобы сформировать в народе семейное сходство — набожность или богоподобие. Так же, как суть заветных отношений выражена словами: «Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом» или «Я твой Отец, а ты — Мой сын», суть освящения в Ветхом Завете состоит в исполнении слов: «Я, Господь (ваш Отец) свят, поэтому вы (Мои дети)

должны обладать семейным сходством, нести Мой образ — вы тоже должны быть святы» (ср. Лев. 11:44–45; 19:2; 20:7).

Элементы откровения Божьей святости и те формы, которые должна была принимать человеческая святость, соответствовали младенческой стадии откровения Ветхого Завета. Главной задачей в тот период было отразить образ Божий: быть святыми, потому что Он свят. Освящение в Ветхом Завете — это первые нетвердые шаги усыновленных детей Божьих на пути полного и окончательного отражения Божьей славы. Бог управлял Своей ветхозаветной семьей так же, как родители воспитывают маленьких детей: левитский закон состоял из конкретных правил и указаний на все случаи жизни, содержал множество запретов. Поэтому, с точки зрения авторов Нового Завета, народ, живший под законом Моисея, «ничем не отличается от раба» (Гал. 4:1). Тот завет имел свою славу, но он «теперь не имеет славы по сравнению с превосходной славой» завета, основой которого является свершение Христа и последовавшее за ним новое служение Духа (2 Кор. 3:7–18).

В Ветхом Завете к освящению мотивировали качества самого Бога: Он свят, поэтому и Его народ должен быть свят. Кроме того, Бог сам участвует в этом процессе: Он есть Господь освящающий (Исх. 31:13; ср. Лев. 20:8; 21:8). Метод освящения такой: Бог требует послушания на основании того, что Он уже сделал для народа по благодати. Он избавил Свой народ от рабства, поэтому люди должны преобразаться и соответствовать Его стандартам (Исх. 20:1–2). Интересно, что некоторые исследователи Ветхого Завета придерживаются мнения, что декалог содержит не просто повеления-запреты — он обещает, что в будущем жизнь народа будет соответствовать десяти заповедям.

Так или иначе, десять повелений были записаны на каменных скрижалях. Это были принципы, которые получили конкретное разъяснение и практическое применение в период действия закона Моисея в различных этических, гражданских и церемониальных установлениях.

Святость в Новом Завете

Побудительный мотив, цель и метод освящения в Новом Завете точно такие же, что и в Ветхом, с той лишь разницей, что теперь их содержание определено более полно и христоцентрично.

Цель та же: восстановление образа Божьего (Еф. 4:24; Кол. 3:10). Метод тот же: благодатные действия Бога, открывающие Его качества, являются основой для Его повеления уподобляться Ему в своем сердце и в своей жизни. Но теперь мотив, цель и метод сфокусированы на Иисусе Христе. Не до конца понятное откровение ветхого завета, имевшее фрагментарный характер, становится предельно ясным в новом завете. Спасение — во Христе, который есть *телос* (греч. 'конец', 'цель') завета. Освящение означает восстановление славы-образа Бога через уподобление Иисусу Христу.

В рамках нового завета о послушании говорится по-новому: нужно снять с себя старого человека и одеться в нового (ср. Еф. 4:24; Кол. 3:10). Цель этих действий Павел объясняет при помощи утверждения, охватывающего все наше спасение целиком: «Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями» (Рим. 8:29). Стать похожим на Христа — это цель; освящение — это процесс, состоящий из изменений, ведущих к этой цели. «Я Господь, освящающий вас» превращается в «Я Иисус, который Своим Духом преобразит вас в Свое подобие». «Будьте святы, потому что Я свят» означает «вы принадлежите к Божьей семье. Иисус Христос ваш старший брат. Его Дух обитает в вас и дает способность следовать за Христом. Будьте как Он». Быть святым — значит быть похожим на Христа. Святой Дух, как Дух Христа, осуществляет это преобразование.

Христос освящен за нас

В одном из программных новозаветных заявлений кратко сформулировано основание освящения. В Своей первосвященнической молитве Иисус говорит Отцу: «За них Я освящаю Себя, чтобы и они были истинно освящены» (Ин. 17:19, *букв. перевод*). В ветхом завете первосвященник как представитель народа проходил через длительную процедуру церемониального освящения, чтобы подготовиться к исполнению своих обязанностей в День Искупления. Точно так же Первосвященник, который выше Аарона, должен был освятить себя, чтобы принести настоящую жертву искупления.

Кальвин утверждает, что Христос был назван грешником и принял природу грешника, чтобы прожить точно такую же

жизнь, какую проживает грешник. Проявив послушание во всем, Он сделал то, что должны были сделать мы. Своим послушанием до крестной смерти Он снял с нас виновность за грех. Вся Его жизнь была освящена, или посвящена Богу, для того, чтобы Он смог исполнить это служение.

По сути, в Новом Завете Иисус предстает как инициатор освящения, его вождь (*архэгос*). В первую очередь мы видим, что Он был совершенно святым совершенным человеком. Он умер не за себя, а для того, чтобы Его смерть стала умилоствлением за нас. И жил Он не для себя, а для того, чтобы мы, находясь в союзе с Ним, получили освящение, которое Он совершил, когда был таким же человеком, как мы. Источником нашей святости, которую мы приобретаем через Духа, является святость, которую достиг Христос, пока был в человеческом теле. Он освятил себя за нас, чтобы мы в союзе со Святым стали святы (Евр. 2:10–12), чтобы, став причастниками божественного естества (то есть Его святости) в человеческом теле, мы могли избежать растления похотями этого мира (2 Пет. 1:4).

Мы уже обращали внимание на то, что наш союз с Христом имеет несколько измерений; он существует не только потому, что таково было божественное установление, но и в первую очередь благодаря союзу Сына с нами в нашей человеческой природе. Теперь, когда мы рассматриваем вопрос освящения, мы видим, насколько это важно. Суть освящения в том, чтобы быть похожими на Бога. Но истинное богоподобие в человеческом теле — это подобие Христу. А поскольку подобие Христу — это полное отражение Божьего образа в человеке, то настоящее освящение — это настоящая человечность.

Ресурсы для такого освящения есть только в Христе. Наше освящение — это освящение Христом самого себя в нашей человечности, которое постепенно применяется к нам и реализуется в нас через служение Святого Духа. Именно это имеет в виду Павел, когда говорит, что Христос Иисус стал для нас премудростью от Бога, то есть нашей святостью (ср. 1 Кор. 1:30). Как сказано в Послании евреям, «ибо и освящающий и освящаемые, все — от Единого» (*экс генос*, то есть «от одного», Евр. 2:11). Мы можем освятиться только благодаря тому, что есть у Христа. Святой Дух берет принадлежащее Христу, передает это нам, открывает нам и таким образом делает нас все более и более похожими на Него, от одной степени славы к другой, по мере того, как мы взираем на славу Господа (2 Кор. 3:18).

Таким образом, если мы понимаем, что Христос является инициатором и источником нашего освящения, а Дух совершает его в нас, то мы легко поймем суть второй составляющей освящения.

Причастность к Христу

До момента воплощения систематизированного и четкого представления об освящении не было. Для тех, кто жил в период, когда особое откровение об искуплении имелось лишь в зачаточной форме, не всегда было понятно, почему те или иные элементы ветхозаветного образа жизни являются признаками святости для Господа. В действительности это были размытые образы Христа. Их значение стало понятно, только когда пришел Он сам (в этом смысле Он «конец закона», Рим. 10:4). У закона всегда была одна и та же цель — восстановить образ Божий. Эта святость, созданная Христом, теперь становится нашей — мы получаем ее, когда становимся участниками Христа по благодати через веру.

Когда в Новом Завете высказывается эта мысль, всегда делается особый упор на союз верующего с Христом в ключевых моментах искупления (например, в Гал. 2:20; Кол. 2:6 — 3:17; Рим. 6:1 и далее).

Лучше всего понять, каким образом Дух соединяет верующих с Христом, нам помогает шестая глава Послания римлянам. В этой главе Павел подробно описывает суть освящения: это избавление от греха и возможность служить Господу в праведности. Старым отношениям с грехом положен конец. Христианин «освободился от греха» (Рим. 6:7, 18).

В Рим. 5:12–21 Павел, сравнив искупление Христа с грехом Адама, показал превосходство первого над вторым. В Адаме — все умирают. Во Христе — преступления прощены. Когда увеличился грех, еще больше увеличилась благодать (Рим. 5:20). Чем больше грех, тем большую благодать дает Бог.

Конечно, на этом основании можно прийти (и это часто случается) к неверному и опасному выводу. Так может быть нам продолжать грешить, чтобы благодаря нашему греху Бог мог являть благодать еще в большей мере (Рим. 6:1)?

Павел инстинктивно приходит в ужас о такой мысли: «Никак!» (Рим. 6:2). Все существо любого здравомыслящего христианина протестует против подобной идеи, потому что

она противоречит самой сути Евангелия. Павел уже объяснял, что благодать царствует к вечной жизни *через праведность* (Рим. 5:21). Продолжать грешить означало бы противоречить характеру царствования благодати.

Павел не только показывает свою инстинктивную негативную реакцию на эту идею, но и объясняет значение союза с Христом, в который нас вводит Дух. Он объясняет, почему христиане не грешат и не могут грешить: «Мы умерли для греха. Как же нам жить в нем?» Сама эта идея в корне противоречива.

Важно обратить внимание на то, что Павел, объясняя свое понимание этого вопроса, употребляет дополнительно относительное местоимение «которые» (*гойтинес* [от *гостис*]: *гойтинес апетханомен тэ гамартиа*, 'мы, которые умерли для греха'). Таким образом он указывает на нашу принадлежность к определенной группе, все члены которой обладают одной и той же характерной чертой («мы из тех, которые...») ¹⁰⁷. Чтобы передать все нюансы мысли Павла, это предложение лучше перевести следующим образом: «Мы, принадлежащие к категории тех людей, которые умерли для греха...». Идея Павла заключается в том, что верующие — это *по определению* люди, умершие для греха. А раз так, они не могут грешить как ни в чем не бывало. Грех противоречит их сути. Предположить обратное означает продемонстрировать свое непонимание того, что благодать, дающая прощение, «воцарилась через праведность... Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим. 5:21), то есть через союз с Христом.

Благодаря узам союза, которыми Дух соединяет верующих с Христом, христиане становятся новыми, особыми людьми. Они по определению не могут продолжать жить в грехе, если они умерли для греха. Более того, в рамках этого союза, скрепленного Духом, они вместе с Христом воскресли к новой жизни (Рим. 6:8, 11). Грех является главной характеристикой старой жизни. Поэтому предположить, что христианин может жить в грехе и дальше, означает сделать противоречивое утверждение, которое отрицает сам факт новой жизни во Христе.

Но что именно совершил Дух, чтобы верующие умерли для греха и воскресли для новой жизни? И что из этого следует? Эти вопросы Павел рассматривает ниже. Совершенно закономерно, что свое объяснение того, кем стал верующий, апостол начинает

¹⁰⁷ См. C.F.D. Moule, *Idiom Book of the New Testament* (Cambridge, Cambridge University Press, 1960), pp. 123–125.

с крещения. Все крещенные крестились в смерть Христа. Павел имеет в виду водное крещение, потому что употребляет те же самые слова, что и в Кол. 2:11–12, где однозначно говорится о водном крещении. Оно, очевидно, является видимым знаком того, что произошло крещение Духом. Оно отмечает тот момент, когда человек публично признает, что считает себя частью общины завета, что он стал христианином. В крещении он принимает имя Христа, начинает подчиняться новой власти; он оставляет свое имя и берет имя Христа. Далее Павел подробно разбирает практические последствия этого события.

Если человек был крещен в союз с Христом и это союз отражает его новую сущность, значит, он был крещен в смерть и воскресение Христа. Но, во-первых, если он был крещен в смерть Христа, значит, смерть Христа для него имеет такое же значение, как для самого Христа, и, во-вторых, если он был крещен в воскресение Христа, значит, воскресение для него значит то же, что и для Христа.

Следовательно, главный экзегетический вопрос таков: каково значение смерти и воскресения Христа? Павел отвечает на него следующим образом.

Смерть Христа была смертью для греха: «Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха» (Рим. 6:10). Смерть — расплата за грех (Рим. 6:23). Христос перенес ее, оказавшись под властью греха на кресте. Он подчинил себя господству греха, а затем умер для всех притязаний греха. Грех теперь не имеет на Христа, нашего заместителя, никаких прав. Возмездие в полной мере свершилось, когда Христос умер. Грех не властен над Христом.

Если Христос умер для того, чтобы избавиться от власти греха, следовательно, именно избавление от греха мы получаем, когда благодаря Духу становимся причастными к Его смерти. Во Христе, в союзе с Ним, мы тоже умерли для притязаний греха. Господству греха настал конец. Больше мы ему не подчиняемся.

Воскресение Христа в силе Духа было воскресением для эсхатологической жизни, жизни в Духе (Рим. 1:3–4; 1 Кор. 15:45). Его нынешняя жизнь — это жизнь «для Бога» (Рим. 6:10). Она противопоставляется Его смерти для греха. Если мы находимся с Ним в союзе, значит, мы были созданы как христиане в союзе с Ним через Духа, чтобы жить для Бога (Рим. 6:4б).

Мы умерли для греха и воскресли для жизни с Богом (именно на это указывает крещение), поэтому Павел так категорично отвергает мысль о том, что можно продолжать грешить, чтобы ум-

ножить благодать. Продолжать грешить — значит поступать наперекор излившейся в изобилии благодати, поступать наперекор Духу, соединившему нас с Христом в Его смерти для греха и воскресения для праведности. Продолжать грешить — значит отрицать саму суть нашей христианской жизни, лишая водное крещение, символизирующее крещение Духом, его истинного значения.

Далее Павел делает практический вывод из своей мысли, формулируя самое сложное для толкования высказывание во всем своем рассуждении: «Мы знаем, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено [то есть лишено силы] было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освобожден от греха» (Рим. 6:6–7).

Перед нами богатая мозаичная картина действий Духа. Однако такие словосочетания, как «ветхий человек», «тело греха», «лишено силы» и «освобожден от греха», требуют подробного анализа.

Ветхий человек (*го палайос антропос*). В данном отрывке это словосочетание не обозначает 'я в прежней жизни'. Его значение нужно понимать в контексте Рим. 5:12–21. Оно описывает нашу прошлую жизнь в глобальном смысле, жизнь, связанную с Адамом. «Ветхий человек» противопоставляется «новому человеку», которым я теперь являюсь во Христе. «Ветхий человек» — это все, чем я был в Адаме, прежде чем я соединился с Христом: в плоти, под господством греха, под осуждением закона, приговоренный к смерти.

Но ветхий человек был распят с Христом. С одной стороны, это утверждение верно в том смысле, что Христос представлял нас на кресте, а с другой стороны, «с Христом» (греч. *сюн Христу*) означает экзистенциальный, многогранный, созданный Духом союз. С точки зрения истории искупления, сораспятие произошло на Голгофе, но экзистенциальное значение сораспятия приобретает для нас благодаря действию Духа в нашем возрождении, покаянии и вере. Второй этап сораспятия возможен лишь благодаря объективной историчности первого этапа. Верующий уже не Адамов, а Христов. Как выражается Павел, верующий «сораспаялся Христу»; теперь живет не он, а Христос; но он все же живет — как новый человек во Христе — верой в Божьего Сына, который возлюбил его и отдал себя за него (Гал. 2:20).

Тело греха. Смерть ветхого человека приводит к тому, что «тело греха» «лишается силы». Некоторые комментаторы считают, что «тело греха» означает 'все множество греха'. Но скорее

всего, это выражение стоит понимать как синоним словосочетания «тело смерти», которое Павел использует ниже (Рим. 7:24). Там явно имеется в виду физическое тело. Поэтому и здесь, судя по всему, слово «тело» обозначает физическое тело (к этому понятию Павел возвращается в 7:11). Апостол рассматривает тело как способ, при помощи которого грех осуществляет свое господство и порабощает нас.

Лишено силы. Поскольку во Христе мы стали новыми людьми, наше тело через Духа принадлежит Христу (ср. 1 Кор. 6:15). Наше тело больше не является собственностью греха, а значит, грех больше не может эксплуатировать его для достижения своих целей. Тело как инструмент греха лишилось силы, перестало функционировать. Грех по-прежнему борется с праведностью, но тело больше не помогает ему. Тело верующего теперь на стороне Христа (ср. Рим. 6:12–13; 12:1–2). Поэтому верующие больше не рабы греха.

Освободился от греха. Все вышесказанное должно помочь нам понять, в чем же смысл радикального вывода Павла: «ибо умерший освободился от греха» (Рим. 6:7). В каком смысле верующий освобождается от греха, когда благодаря действию Духа вступает в союз с Христом? Ответ на этот вопрос определяет, как мы понимаем освящение.

Сразу отвергнем те толкования, авторы которых считают, что Павел стоит на позициях перфекционизма. Джон Филлипс в своем переводе-пересказе Библии, который достоин всяких похвал, этот отрывок передает так: «Можно с уверенностью сказать, что мертвый человек невосприимчив ко греху» (видимо, он опирался на самый популярный на тот период комментарий на Римлянам У. Сэнди и Э. Ч. Хэдлама). Но такое толкование невозможно: оно неверно как из экзегетических, так и из практических соображений. Павел точно не считал, что он или знакомые ему христиане невосприимчивы к греху. Он, как и мы, ощущал на себе его силу. Можно с уверенностью сказать, что он был восприимчив к греху!

Другие комментаторы считают, что Павел здесь говорит только об оправдании¹⁰⁸. Да, выражение «освободился от

¹⁰⁸ См., помимо прочих, Robert Haldane, *The Epistle to the Romans* (repr. London: Banner of Truth, 1966), *ad loc.*; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (2 vols., Edinburgh: T. & T. Clark, 1975, 1979), *ad loc.*

греха» (*дедикайотай апо тэс гамартиас*), если рассматривать его без контекста, может буквально быть переведено как «умерший оправдался от греха», то есть освободился от виновности за грех. Но есть три аргумента, которые не позволяют нам считать, что Павел использует это выражение исключительно в юридическом смысле.

Во-первых, в этом же отрывке он объясняет причину, по которой мы больше не рабы греха (Рим. 6:6). Значит, основание нашей свободы от рабства греху именно в этой причине, а не просто в том, что мы уже невиновны. Когда Павел использует слово *дикайоо* в этом предложении, он употребляет его в значении 'освободить от обязательств'. Христианин больше не подотчетен греху.

Во-вторых, ниже в этом же отрывке Павел развивает свою идею дальше и говорит более конкретно, что верующий свободен от греха в том смысле, что он избавлен от его власти: «вы, быв прежде рабами греха...» (Рим. 6:17). Это означает, что больше они не рабы. Далее он добавляет: «Освободившись [*элевтхеротхентес*] же от греха, вы стали рабами праведности» (Рим. 6:18). Здесь он использует стандартный глагол, означающий 'освободиться из плена или рабства'. Поскольку весь отрывок Рим. 6:16–20 посвящен рабству греху и избавлению от него, а не только виновности за грех и прощению, можно не сомневаться, что, с точки зрения Павла, верующий избавлен не только от наказания за грех, но и от греховного рабства.

В-третьих, Павел здесь представляет грех как враждебную силу и фактически персонифицирует его, изображает отдельной личностью (*гэ гамартиа*; ср. 5:12, 20–21; 6:1–2, 6, 10, 12–13, 17–18, 20, 22–23). Он описывает его действия так, чтобы подчеркнуть этот образ: грех представлен как царь, который правит («грех царствовал к смерти», 5:21; «да не царствует грех», 6:12); как командир, использующий наше тело для ведения боевых действий («орудия» [*гопла*] неправдности, 6:13); как хозяин-деспот (грех больше не будет над вами господствовать, 6:14); и как работодатель, который выдает плату («плата за грех — смерть», 6:23)¹⁰⁹.

Таким образом, Павел главным образом пишет о господстве греха, а не о виновности за него. Он потерял свое господство над

¹⁰⁹ В этой связи по-прежнему актуально Anders Nygren, *Romans*, tr. C. S. Rasmussen (Philadelphia: Fortress Press, 1949), особенно pp. 239ff.

жизнью тех, кто был крещен во Христа и кто через Духа стал причастником смерти Христа для греха и Его воскресения к жизни.

Хотя грех больше не имеет на верующего никаких прав, это не означает, что греховная природа человека изменилась. Это также не означает, что грех исчез. Это означает, что отношение христиан к греху характеризуется тем же самым эсхатологическим парадоксом, что и вся их нынешняя жизнь в Духе: с его господством «уже» покончено, но он «все еще» присутствует.

Из-за непонимания этого аспекта нашего союза с Христом из утверждения Павла о том, что через Духа во Христе мы освободились от греха, делаются неверные выводы. Иногда искажается эсхатология (некоторые верующие думают, что уже сейчас должно иметь место то, что в действительности произойдет только в грядущем веке), а иногда возникает странное представление о духовности: считается, что союз с Христом в Духе должен приводить нас к совершенству или как минимум переносить нас из царства плоти в более благополучное царство Духа. Однако такая точка зрения не верна, поскольку, живя в союзе с Христом Духом, христианин одной ногой стоит в веке нынешнем, а второй — в веке грядущем.

У Оскара Кульмана есть хорошая иллюстрация нашей нынешней жизни в Духе. Она актуальна, несмотря на то, что прошло уже больше половины столетия со времени окончания Второй мировой войны. В этой войне день победы наступил лишь через год после решающего момента, определившего исход войны, — дня высадки союзных войск в Европе в 1944 г. Несмотря на то, что исход войны был предрешен, в течение последнего года шли не менее ожесточенные и кровопролитные бои.

Тот же принцип действует и в искупительной истории. Решающий момент искупления — это смерть, воскресение, вознесение Христа и дарование Им Духа. Христос одержал решающую победу над грехом, сатаной и смертью, угнетавшими Его народ. Однако схватки с грехом (и с сатаной, и со смертью) продолжают быть суровыми. Они реальны, они болезненны. Но они коренным образом отличаются от всех сражений с грехом, которые происходили в старой жизни в Адаме, где не было Духа. Война с грехом, которую христианин ведет сейчас, — это операция по освобождению лагеря военнопленных. Победа над грехом — это свершившийся факт. Окончательная победа гарантирована. Но все же еще предстоит пролить кровь. Еще нужно одеваться в Божье всеоружие. Как подчер-

кивает Абрахам Кайпер, христианин по-прежнему «проходит лечение Духа»¹¹⁰. День победы еще не настал.

Правильность такого понимания союза с Христом подтверждается следующим: в Рим. 6:3–10 Павел описывает новые реалии союза с Христом, а в Рим. 6:11–14 дает несколько повелений, которые касаются нашей жизни в переходный период.

Во-первых, надо понять, что во Христе господству греха настал конец, мы умерли для греха (6:11).

Во-вторых, нельзя позволять греху управлять нами, поскольку он уже не имеет над нами власти (6:12).

В-третьих, нельзя позволять своему телу наниматься на службу к греху, прельщаясь сиюминутными удовольствиями, которые он сулит (6:13).

В-четвертых, нужно сознательно отдать себя Господу, потому что мы уже новые, «ожившие из мертвых» люди. Надо предоставить свое тело в распоряжение Господа (6:13).

Повеления благодати — это зеркальное отражение действий Божьей благодати. Модель «возрождение по вере», при помощи которой Дух вводит нас в союз с Христом, продолжает действовать в течение всей нашей жизни. Повеления Евангелия — это продолжение того, что уже совершил для нас сам Бог. Бог освящает человека целиком: тело, душу и дух (1 Фес. 5:23), поэтому сам верующий тоже должен освящаться в теле, душе и духе. Бог производит в верующих желание и действие по Своему благоволению, поэтому они призваны жить в соответствии с тем, что в союзе с Христом они умерли для греха и ожили для Бога, и проявлять послушание и преданность Богу во всем (ср. Фил. 2:12–13).

Этот принцип — ключевой в учении об освящении. Он означает, что, умирая для греха, мы не чувствуем и не переживаем ничего особенного. Джон Мюррей прекрасно выразил эту мысль, показав ее важнейшее практическое значение.

Мы слишком полагаемся на то, что считаем видимым проявлением христианской веры, мы стерли четкое разграничение, которое Писание проводит между верующими и неверующими. В результате мы забыли, что существует призвание свыше от Бога во Христе Ии-

¹¹⁰ Abraham Kuiper, *The Work of the Holy Spirit*, tr. H. De Vries (New York: Funk & Wagnalls, 1900), p. 453.

сусе. Наша этика потеряла свою силу из-за того, что мы уподобились этому миру. Нам неведома сила смерти для греха в смерти Христа и мы не в состоянии вынести неумолимости той свободы, что принесло искупление. «Мы умерли для греха» — это учение о славе содеянного Христом, оно гарантирует возможность христианской этики. Если мы живем в грехе, значит, мы не умерли для него. Если мы не умерли для него, значит, мы не Христовы. Если же мы умерли для греха, мы больше не живем в нем, потому что «мы те, что умерли для греха, как же нам жить в нем?» (Рим. 6:2)¹¹¹.

Высказываясь на другую, не менее интересную тему, Павел пишет о том же самом основании освящения. В Кол. 2:6 — 3:17 он опровергает ложное учение о жизни в Духе.

Если читать между строк, то создается впечатление, что колоссяне как-то по-другому представляли себе жизнь в Духе. Скорее всего, их смущало, что грех по-прежнему присутствует в их жизни. Поэтому еретическое учение об освящении, согласно которому можно достичь духовной полноты, стало у них очень популярно. В чем бы именно ни состояла колосская ересь, ее адепты наверняка считали, что практика мистического аскетизма является средством достижения полноты и совершенства (Кол. 2:16–23). Однако Павел утверждает, что аскетическая жизнь не помогает обуздать угодение плоти.

Что же тогда помогает верующим побеждать грех и освящаться?

Павел основывает свой ответ на том, что всякий крестившийся в Христа, соединен с Ним таким образом, что становится участником Его смерти, погребения, воскресения, вознесения и окончательного прославления. Эта новая жизнь в союзе с Христом — основание для борьбы с постоянно присутствующим грехом, которое закладывает Дух. Утвержденные на нем, верующие должны расстаться с качествами старого человека и приобрести качества нового, поскольку они уже оделись в нового человека, который обновляется в познании по образу Создателя (Кол. 3:10). Реальность союза с Христом в Его смерти для греха

¹¹¹ John Murray, *Principles of Conduct* (London: Tyndale Press and Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1957), p. 205.

⁷ Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (1930; repr. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952), p.300.

и новой жизни для Бога — вот основание для роста в святости. Знание об этом основании дает стимул к новой жизни.

Подражание Христу

Слава Божья — это конечная цель всего существования, в том числе и нашего освящения, а уподобление Христу — это промежуточная цель этого освящения. Мы призваны стать такими, как Он. Соответственно, на нас лежит обязанность уподобляться Ему.

Конечно же, утверждение, что подражание Христу — это основа и сущность христианской жизни, абсолютно небиблейское. Тем не менее, формулируя доктрину об освящении, нельзя обойти стороной тему подражания Христу, поскольку она поднимается в Новом Завете. Ведь цель Духа в освящении — воссоздать в нас подобие Христа, другими словами — сделать так, чтобы мы подражали Ему. Это значит, что мы должны пойти за Иисусом Христом, взять свой крест и отвергнуть себя. Фактически, несение креста и отвержение себя — это практический результат следования за Христом.

Обращаясь к христианам, переносящим страдания, Петр подчеркивает, что Христос оставил Своим ученикам пример для подражания. Термин, который он здесь использует (*гюпограммос*), означает пропись, при помощи которой дети учились писать, подражая почерку учителя (1 Пет. 2:21).

Таким образом, повеления Евангелия надо рассматривать как способ подражать Христу в конкретных делах. Равным образом и жизнь в святой любви, описанной в 1 Кор. 13, — это подражание Христу. Подражание становится возможным благодаря нашему участию в Нем и общению с Ним через Духа. Наставления в Новом Завете придают этому подражанию конкретную форму и направление.

Когда наш Господь препоясался полотенцем, как слуга (Ин. 13:1 и далее), стало очевидно, что Он дает нам пример. Хотя в первую очередь это действие было символом Его искупительного служения, оно было и определенным шаблоном: «Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу. Ибо Я дал вам пример [*гюподейгма*; можно сказать «парадигму»], чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам... Если это знаете, блаженны вы, когда исполняете» (Ин. 13:14–15, 17; ср. с 14:26, где в контексте говорится о роли Духа).

В других новозаветных отрывках также в разных формах излагается принцип подражания Христу. Приведем два очевидных примера. В Фил. 2:1–11 Павел побуждает нас возрастать в христианском единстве. Ключ к этому единству — в смирении. Ум, который нам дан благодаря союзу с Христом и общению с Духом, должен формировать наше отношение к другим людям: мы должны считать других важнее себя. А в Рим. 15:1–7 апостол призывает нас угождать не себе, а искать блага для других. Почему? Ответ Павла прост, но убедителен: Христос не себе угождал (15:3). Практический вывод из этого утверждения абсолютно ясен и в дальнейших объяснениях не нуждается. Делай то, что делал Христос. Подражай Ему, потому что ты принадлежишь Ему и Его Дух живет в тебе.

Однако жизнь в Духе не протекает легко и безмятежно.

Дух против плоти

Самая главная характеристика христианина — он есть человек во Христе. Но верующие не только во Христе, они еще и в мире, испорченном грехом. Хотя они освящены во Христе, в то же самое время, они, например, живут в Коринфе (1 Кор. 1:2). Более того, живя новой жизнью Духа, они остаются во плоти, то есть продолжают такое телесное существование, которое несет на себе отпечаток прошлого и в какой-то мере зависимо от греха. Грех больше не является непреодолимой силой, с его господством покончено, но он еще окончательно и полностью не устранен. Мы еще не стали совершенными (Фил. 3:12; 1 Ин. 3:8–10). Финальная стадия прославления ожидает нас в будущем.

Христианин живет в новой среде и в новые времена. Но его новая жизнь протекает в мире, где господствует старый порядок. И пока это продолжается, верующий будет постоянно испытывать неудобство, участвовать в конфликтах, вести борьбу, в том числе и внутреннюю.

Это война на несколько фронтов: с одной стороны идет борьба с миром и дьяволом, а с другой — наблюдается конфликт плоти (*саркс*) и духа (или Духа) (*пневма*).

Иногда применительно к человеку Писание использует термины «плоть» и «дух» для обозначения двух сфер человеческого бытия: физической и духовной. Но уже в Ветхом Завете мы встречаем примеры, когда они противопоставляются друг другу, а не дополняют друг друга: «И египтяне — люди, а не Бог;

и кони их — плоть, а не дух» (Ис. 31:3). Герхард Вос говорит: «В этом предложении „плоть“ противопоставляется „Духу“ по той единственной причине, что плоть немощна, ей недостает силы, и это может изменить только Божий Дух»¹¹².

В Новом Завете такое противопоставление находит дальнейшее развитие: плоть бесполезна, только Дух приносит пользу (Ин. 6:63). Плоть может породить только еще больше плоти (Ин. 3:6).

На данный момент общепризнано, что в писаниях Павла противопоставление плоти и духа (или Духа) выходит за рамки борьбы разных начал в отдельном человеке. Жизни во плоти присуща поглощенность собой, самонадеянность и потакание своим желанием, привязанность к церемониям и ритуалам вместо внутренней духовной жизни, к тени, а не к самой реальности, воплощенной во Христе (Гал. 3:3; 5:19–21).

Такое состояние человека является лишь естественным следствием того, что он дышит духовно грязной атмосферой, которая существует вокруг него. Плоть — это весь мир. Плоть — это Адам и нынешний разрушенный миропорядок. Состояние во плоти противопоставляется состоянию в Духе. Библия явным образом противопоставляет жизнь в Адаме и жизнь во Христе, принадлежность нынешнему злему веку и принадлежность будущему эсхатологическому веку, который уже стал реальностью благодаря победе Христа и дару Духа (Рим. 5:12 — 8:27).

До вступления в союз с Христом те, кто в Адаме, находятся «во плоти» и живут «по плоти». Но теперь, во Христе, они «в Духе» и живут «по Духу». Павел подчеркивает, что христиане не во плоти (*эн сарки*), а в Духе (*эн пневмати*) (Рим. 8:9). Плоть и Дух — полная, абсолютная противоположность. В 1 Кор. 3:1–3 Павел подчеркивает, что «плотский» христианин — это немыслимое противоречие, поскольку, если в тебе обитает Дух, значит, ты «духовный» по определению.

Тот факт, что Павел использует эти понятия «плоть» и «Дух», говорит о том, что не все так однозначно. Хотя плоть была «распята вместе с Христом» (Гал. 2:19), она продолжает угрожать жизни в Духе; она «желает противного Духу» (Гал. 5:17). Поэтому ни в коем случае нельзя позволять разуму думать о том, как угодить плоти (Рим. 13:14; Гал. 5:16).

¹¹² Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (1930; repr. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952), p. 300.

Таким образом, мы живем в Духе, когда вокруг еще не наступил новый миропорядок окончательного воскресения. Вернее будет сказать, что жизнь *ката пневма* проходит в рамках жизни *ката сарка*. Христианин является частью миропорядка окончательного воскресения, но живет в нынешнем миропорядке. Даже новая жизнь в Христе, в Духе, ограничена телом и разумом, над которыми долгое время господствовала плоть.

Это противостояние отчетливо видно при сравнении двух отрывков, написанных одним и тем же человеком — апостолом Павлом.

Гал. 2:19–20

Я сораспялся Христу,
и уже не я живу,
но
живет во мне Христос.

Рим. 7:17 и далее

А потому уже не я делаю то,
но
живущий во мне грех...

Ибо знаю, что не живет во мне,
то есть в плоти моей греховной,
доброе.

Если же делаю то, чего не хочу,
уже не я делаю то,
но
живущий во мне грех.

Эту дихотомию нынешнего положения христианина понять очень непросто. Конфликт разных начал, плоти и Духа, оказывает влияние на самое основание жизни верующего. Благодаря вере в его сердце живет Христос (3:17). Но грех тоже живет у него внутри. Да, силы, противостоящие друг другу внутри нас, не равны. Благодать царствует через праведность! Мы не «в» плоти, а «в» Духе. Но именно по этой причине борьба оказывается еще более болезненной и ожесточенной.

Освящение провоцирует глобальный внутренний конфликт, и этот факт нельзя недооценивать. Иначе мы либо начнем скатываться к перфекционизму (плоть не имеет во мне никакой силы), либо придем к неверному пониманию спасения (непониманию того, что в нас Духом обитает Господь Иисус Христос как надежда славы).

Классический отрывок на эту тему — учение Павла в Рим. 7:13–25. Для экзегетов он стал настоящим полем брани.

Кто такой бедный человек?

Многие известные богословы считали, что в этом отрывке описывается христианская жизнь апостола Павла. Так думал Афанасий. С ним в конце концов согласился Августин. Это же мнение разделял Кальвин. Но сегодня эта точка зрения намного менее популярна. Ее подвергли критике многие знаменитые библеисты. Начиная с 30-х годов прошлого столетия, благодаря публикации монографии Вернера Кюммеля «Седьмая глава Римлянам и обращение Павла», в новозаветной исследовательской традиции господствует точка зрения, которую высказывали восточные отцы, а позднее — Арминий. Согласно ей, Павел здесь не описывает то, что он переживает в своей христианской жизни. Он вообще не описывает свой опыт, по крайней мере, в строго историческом смысле слова. Можно прочитать его слова следующим образом: он говорит от лица иудея, живущего под законом, но пишет об этом с точки зрения нового человека во Христе. Его слово «я» в Рим. 7, строго говоря, является риторическим приемом.

Итак, Римлянам 7 можно читать не только как автобиографический рассказ Павла, но и как описание истории искупления. Последнее прочтение убедительно представлено в литературе в разных вариантах¹¹³. Его суть состоит в том, что Павел дает богословское описание человека, живущего еще в эпоху ветхого завета и пока не имеющего свободы от закона, которая дается благодаря соделанному Христом и действию Духа. Поэтому в седьмой главе Римлянам нет упоминаний о Духе, в то время как в восьмой их множество.

У нас нет возможности всесторонне рассмотреть данный вопрос. Более того, экскурс в историю данной полемики отвлечет нас от главной темы, которую Павел рассматривает в седьмой главе, от природы и роли закона. Тем не менее стоит объяснить, почему классический подход, согласно которому в данном отрывке описываются переживания верующего, некоторые по-прежнему разделяют¹¹⁴.

¹¹³ Наиболее убедительно этот взгляд представлен в сжатом виде в Н. N. Ridderbos, *Paul: An Outline of his Theology* (1966), tr. J. R. de Witt (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), а более детально он обосновывается в работе того же автора *Aan de Romeinen* (Kampen: Kok, 1959).

¹¹⁴ Сюда входят (в хронологическом порядке) комментарии следующих авторов: John Murray, C. E. B. Cranfield, James D. G. Dunn.

Поверить в то, что Павел здесь просто рассуждает о теории истории искупления и не делится личным опытом, достаточно сложно, поскольку этот отрывок весьма эмоционально насыщен. Получается, что Павел говорит о «я», которое на самом деле не существует. Более того, если здесь описывается человек под законом (иудей ветхого завета), которому еще предстоит освободиться от закона, тогда все сказанное в Рим. 7:14–25 — это выдумка, риторический прием, а не описание личных переживаний. Но это маловероятно, так как описания Павла в седьмой главе очень интимны, особенно по сравнению с предыдущими главами.

Кроме того, во всем отрывке фигурирует одно и то же подлежащее «я». Причем оно употребляется и там, где используется прошедшее время (в 7:6–13), и там, где используется настоящее (неоднократно в 7:14–25). Оно делает описание очень эмоциональным и само по себе играет важную роль. Местоимение «я» используется так часто, что невозможно не признать, что Павел говорит о себе, хотя, конечно, такое толкование и создает определенные трудности в интерпретации деталей. Хотя можно предположить, что в этот момент Павел описывает состояние человека до того, как он стал христианином, резкий переход к повествованию в настоящем времени противоречит такому предположению.

С другой стороны, некоторые варианты классического августинианского толкования данного отрывка хорошо сочетаются с основной идеей этих глав Послания римлянам. Павел объясняет, что значит быть не в Адаме, а в Христе. В шестой главе он утверждал, что верующий освободился от господства греха, но еще не освободился от его присутствия. Следовательно, верующий по-прежнему борется с ним в смертельной схватке. Могущественное избавление по благодати приводит к ожесточенной борьбе в Духе.

Структура седьмой главы такая же. Верующий умер для закона телом Христа (7:4). Закон больше не осуждает его, он «освободился от закона» (7:6). Но закон как средство выражения Божьей святости не исчез. По его нормам даже лучший верующий далек от совершенства. И пока верующий живет во плоти, в нем остается то, что закон осуждает и что делает его пленником закона. Поэтому верующий не только продолжает бороться с грехом (6:11–14) — порой закон вызывает у него чувство отчаяния. Борьба и отчаяние будут характеризовать жизнь христианина до тех пор, пока воскресение не принесет окончательного избавления.

Такой взгляд на главу 7 подтверждается следующими соображениями относительно конкретных утверждений данной главы.

Во-первых, в Рим. 7:17 Павел пишет, что он и обитающий в нем грех — не одно и то же, однако это не означает, что сам Павел не несет никакой ответственности за грех. Тем не менее он отделяет себя от греха так, как делает любой верующий котрый, хотя и «во Христе», в своем послушании требованиям закона еще не полностью «как Христос».

Во-вторых, Павел в 7:18 признает: что касается плоти — он полностью испорчен (*эн тэ сарки му*). Он как будто намекает, что на его жизнь можно посмотреть и с другой точки зрения — с точки зрения жизни в Духе. Опять же, такой двойной взгляд на жизнь, с библейской точки зрения, может иметь только верующий человек, а также он может быть применим только к верующему.

В-третьих, Павел говорит о том, что Божий закон приносит ему удовольствие (7:2). Может быть, он при этом имеет в виду дух, о котором говорится в Пс. 1:2, хотя не все с этим согласны. Павел служит Божьему закону в своем разуме (7:25). Поскольку ниже он пишет, что разум необращенного человека не подчинен Божьему закону (особенно Рим. 8:7), можно сделать вывод, что речь идет о человеке во Христе.

В-четвертых, утверждение Павла, что Христос в конце концов спасет его от этого тела смерти (7:24), полностью согласуется со всем вышесказанным. Так может думать только христианин.

В-пятых, особенную важность имеет его вывод, сформулированный в 7:25б: «Итак, тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотью — закону греха». Здесь снова мы сталкиваемся с дуалистичностью, которая присутствует только в верующем человеке (*автос эго, тэ дэ сарки*). Очевидно, состояние противоречия никуда не уходит. Павел может описывать себя и одним, и другим: умом он служит Божьему закону, а плотью служит греху. Обратите внимание, что об этой раздвоенности он пишет после того, как в 7:25а выразил свою полную уверенность в избавлении во Христе.

Может ли так говорить верующий ветхого завета? Или хотя бы может ли так быть описан ветхозаветный верующий с точки зрения нового завета? Может. Но почему тогда Павел вдруг начинает постоянно использовать настоящее время и почему он так уверен, что Христос дает избавление?

Павел осознает, что он живет в условиях противоборства двух царств. Он пишет не просто о каком-то внешнем несоот-

ветствии — надо понимать, что между седьмой главой, с одной стороны, и шестой и восьмой, с другой, нет противоречия. *Противоречие присутствует внутри самого Павла*, это видно из шестой и восьмой глав, равно как и из седьмой. Вселенский конфликт затрагивает и наш мир, в Божьей церкви происходит столкновение нынешнего века с веком грядущим. Поле битвы этой войны — душа и тело Павла. Каждая из противоборствующих сторон имеет своих союзников внутри него. Разум Павла обновлен Духом. Он не во плоти, а в Духе. Но он живет в теле (Гал. 2:20), теле смерти. Природа плоти не изменилась. Физическое тело человека, который уже не живет под господством плоти, который уже не «во плоти», осталось прежним. Тем не менее, избавление от всего, что мешает полностью исполнять Божий закон, ему гарантировано. Поэтому Павел может жить невзирая на всю тяжесть своего нынешнего состояния.

Однако в описанной концепции есть несколько слабых моментов. Так, Павел говорит, что он «продан греху» (7:14). Он считает себя «пленником закона греховного», в членах которого действует «иной закон, противоборствующий закону ума» его (7:23); он называет себя «бедным человеком» (7:24). По своей природе он «служит... закону греха» (7:25). Сложно понять, как эти его слова сочетаются с описанием жизни в Духе в других отрывках.

Разве это не означает, что речь не идет о верующем нового завета? Наверняка тут описан неверующий Савл из Тарса или, на худой конец, Савл до схождения на него Духа, и не важно, что некоторые детали дают основание говорить, что «я» — верующий человек, потому что здесь все равно идет речь о ветхозаветном человеке, описанном с точки зрения веры нового завета.

Эти утверждения лишь подчеркивают то чувство внутренне-го противоречия, которое Павел испытывает, будучи человеком, в котором по-прежнему пребывает грех, хотя он уже в Духе, а не под господством плоти. Ведь присутствие в человеке одновременно и Духа Христа, и греха — это не просто парадокс, это настоящее противоречие. Поэтому неудивительно, что, когда осознающий свое положение человек пытается описать свое состояние, его слова звучат как противоречие, а может быть, и являются им.

Поэтому Павел не противоречит *сам себе*, когда в шестой главе говорит об освобождении от греха, а в седьмой главе — о том, что он по-прежнему чувствует себя пленником закона греха. Он лишь описывает противоречивые ощущения человека, который, с одной стороны, уже является новым творением в Христе,

но, с другой стороны, еще совершенным образом и окончательно не обновился и не был избавлен Иисусом Христом от тела смерти. Хотя он и спасен от нынешнего злого века (Гал. 1:4), он все еще находится под его влиянием.

Тем не менее нельзя сказать, что этими своими утверждениями Павел дает исчерпывающее описание христианской жизни. Очевидно, апостола интересует только один ее аспект: он рассуждает о том, как она соотносится со святым и духовным законом Божиим (7:14, 16). Закон показывает, что грех, со всем его ужасным противлением Богу, есть даже в верующем. Грех никуда не исчезает. По-прежнему грех — это бунт против Бога, по-прежнему он стремится поработить верующего.

Павел умер для греха, но еще полностью не избавился от него. Точно так же, он, как человек в Духе, умер для осуждения закона, но еще не в полной мере соответствует его нормам.

Но как умерший для греха и освобожденный от греха (6:2, 7, 18, 22) может говорить о себе, что он «продан греху» и что он «бедный человек»? Эти противоречивые высказывания подчеркивают тот факт, что жизнь христианина не просто парадокс. Жизнь христианина — это реальное противоречие, возникшее в тот момент, когда человеку был дарован Дух. До этого он был рабом греха, и, освободившись, он не избавился от всех последствий своего прошлого, по крайней мере, *пока*. Дворец был разрушен и заново отстроен, но следы прошлого на нем остались. Павел не скрывает, что между плотью и Духом идет война. Она окончится только тогда (ср. Рим. 8:23), когда Христос избавит верующего от тела смерти (7:24).

Поэтому жалобы Павла нужно воспринимать не как крик отчаяния человека, не имеющего Духа, а как плач человека, недовольного самим собой. Он будет плакать всю свою жизнь, и иногда очень горько.

Такое понимание Рим. 7:14–25 не означает, будто Павел считает, что христианин парализован грехом и плотью. Наоборот, задача христианина — предавать смерти неправильные дела плоти (Рим. 8:13 и далее; Кол. 3:4), потому что он пребывает в союзе с Христом, а Дух сыновства обитает в нем и ведет его.

Также не следует думать, что противоборствующие стороны равны. Благодать царствует через праведность в нас и для нас. Поэтому Вестминстерское вероисповедание (как бы выражение «возрожденная часть» ни резало наш слух) подчеркивает, что

...в этой борьбе уцелевшая порочность может на какое-то время возобладать, но возрожденная часть все же побеждает, потому что силы ее постоянно умножаются освящающим Духом Христа. Так святые возрастают в благодати, совершенствуясь в святости в страхе Божьем¹¹⁵.

Подводя итог, можно сказать следующее.

Во-первых, внутри человека война между плотью и Духом ведется на самом деле. Возрастая в святости, христианин всю свою жизнь испытывает так сказать абстинентный синдром. Разрыв с грехозависимостью не упраздняет конфликт с грехом, а наоборот создает его.

Во-вторых, война идет всегда. Но это не означает, что верующий постоянно находится в состоянии боевых действий и постоянно осознает, что он ведет борьбу. Хотя в Рим. 7:14–25 представлена важнейшая составляющая христианской жизни, это все же не единственная точка зрения, с которой верующий может смотреть на себя.

В-третьих, война закончится обязательно. Хотя в настоящем верующий взывает об избавлении от тела смерти, живущий в нем Дух является гарантом этого избавления. В Божьем освящении удивительно то, что главной причиной возникающего конфликта является присутствие в нашем сердце Духа. Внутренне стенают, ожидая усыновления, искупления своего тела те, кто имеет в себе первые плоды Духа (Рим. 8:23).

Дух сам по себе — это первый плод окончательного искупления. Он есть задаток, или залог, или печать, или гарантия того, что произойдет в будущем (Еф. 1:13–14; 4:30). Поэтому верующий больше не должник плоти, чтобы жить *ката сарка*; у него нет не выплаченного ей кредита. Теперь он должник Духа, чтобы жить *ката пневма*, потому что он принадлежит Господу Иисусу Христу. Теперь он вечный должник веры и любви, и с этим долгом он не сможет расплатиться никогда (Рим. 8:12).

Именно таков контекст повелений предавать смерти и оживлять: эти повеления всегда появляются после описания того, что уже совершила искупительная благодать, и соответствуют этим свершениям благодати. Верующие — это новые люди во Христе. Поэтому они должны снимать с себя старое и одеваться в новое

¹¹⁵ *Westminster Confession of Faith* (London, 1647), гл. XIII, iii.

(Рим. 6:11 и далее; Кол. 3:5–14), пока не завершится их усыновление, которого они так ждут и которое будет доведено до конца искуплением тела.

Дух и закон

Как бы мы ни трактовали учение Павла в седьмой главе Послания римлянам, перед нами все равно встает другой более широкий вопрос: как взаимосвязаны служение Духа и закон. Этот вопрос, в свою очередь, является частью одной из фундаментальных тем христианского богословия: каковы отношения между Евангелием и законом, новым заветом и ветхим заветом, Христом и Моисеем, Пятидесятницей и Синаем?

Таким вопросом нас вынуждают задаться события Пятидесятницы. Мы уже заметили, что Пятидесятница и Синай выстроены в антитетический параллелизм. На Синае Моисей поднялся в присутствие Божье, а закон Божий, начертанный на каменных скрижалях, был спущен народу. На Пятидесятницу Иисус вознесся в присутствие Божье, а затем был ниспослан Дух Божий, который записал закон в сердцах людей. Объясняя суть произошедших на Пятидесятницу событий, Петр говорит своим слушателям, что исполнилось пророчество Иоила 2:28–30 и показывает разницу между тем, как исполнялся завет, заключенный на Синае, и тем, как будет исполняться завет, заключенный на Пятидесятницу. С законом, который был отличительной чертой ветхого завета, покончено. Благодаря Духу завет начал исполняться по-новому.

Создается впечатление, что день Пятидесятницы и схождение Духа ознаменовали окончание эпохи Синая — в Новом Завете, на первый взгляд, множество отрывков подтверждают это предположение. Иоанн, например, проводит такую параллель: закон дан через Моисея, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа (Ин. 1:17). Конечно же, этот отрывок, вырванный из контекста, указывает на упразднение закона.

Павла обвиняли именно в том, что он учит упразднению закона (например, Деян. 21:28). Такой вывод можно сделать из многих его высказываний, если не проанализировать их: мы оправдываемся верой, независимо от дел закона (Рим. 3:28); мы не под законом, а под благодатью (Рим. 6:14–15); мы умерли для закона и освободились от него (Рим. 7:4, 6; ср. Гал. 2:19); закон Духа освободил нас от закона греха и смерти (Рим. 8:2). Одним

словом, Христос — конец закона к праведности всякого верующего (Рим. 10:4). То, что когда-то было славным, в эпоху Духа оказывается абсолютно бесславным (2 Кор. 3:10).

Однако более внимательное изучение Нового Завета показывает, что отношения между Духом и законом намного более сложные. Во-первых, с идеей «упразднения» закона всегда сопряжена идея преемственности. Иисус пришел не разрушить закон, а исполнить (Мтф. 5:17–20, ср. 21–48). Кроме того, природа любви — это исполнение закона (Рим. 13:8–10), который сам по себе добрый, святой и духовный (Духовный) (Рим. 7:12–14). Отличительный признак жизни в Духе — это способность живущих по Духу исполнить праведные требования закона (Рим. 8:3–4).

Как же разрешить это кажущееся противоречие? Прекращает ли схождение Духа Христа отношения с законом, который Бог дал на Синае?

В евангельском богословии семнадцатого века было дано такое определение закону, которое стало классическим и позволило найти решение этой дилеммы. Было заявлено, что закон, данный Моисею, имеет три составляющие: гражданскую, церемониальную и нравственную.

В самом Моисеевом законе эти три аспекта были тесно переплетены и неразрывно связаны. Но закон Моисея изначально был дан только как временная форма Божьего закона. В таком статусе он был добавлен к обещанию, данному Аврааму (Гал. 3:17). Изначально заветные отношения Бога и избранного народа не строились на законе. Он выполнял две функции: во-первых, был средством управления конкретным народом, пока не придет обещанный Мессия; во-вторых, показывал, каким образом могут получить искупление те, кто нарушил нравственные требования Бога. Таким образом, в эпоху Моисея нравственные нормы закона Божьего (декалог) указывали на тот факт, что человеку нужен Искупитель; церемониальные нормы давали надежду на искупление; гражданские нормы помогали сохранять для Бога народ, из которого произойдет Искупитель.

Именно об этом пишет Павел: «Для чего же [Моисеев] закон? Он был *добавлен* [к обещанию] по причине преступлений, до времени пришествия семени, к которому относится обетование, [данное в завете с Авраамом]» (Гал. 3:19).

Фактически, закон Моисея поясняет извечный закон Божий и применяет его к человеку в рамках конкретной эпохи, длившейся не вечно, а определенное время. Десять заповедей от-

ражают вечный закон в рамках Моисеева завета. Данный факт объясняет, почему можно провести параллели между декалогом и первыми главами Библии, и связать эти заповеди с изначальным Божьим замыслом для жизни человека¹¹⁶.

Современные исследователи резко критикуют такое деление закона на три части. Но не стоит спешить отвергать эту классическую точку зрения. Конечно, важно понимать, что верующий ветхого завета воспринимал закон Моисея не как лоскутное одеяло, а как бесшовное полотно. Однако это не означает, что ветхозаветный верующий не видел, что в законе есть структурные части. Некоторые представления новозаветных авторов подразумевают наличие в законе трех составных частей. Когда Иисус говорит, что Он пришел не отменить, а исполнить закон, Он имеет в виду деление закона на три составляющие (Мтф. 5:17–20).

И в Еф. 2:14–18 подразумевается подобное деление. Павел пишет о том, что Иисус в Своей плоти отменил закон с его уставами и правилами (ср. ст. 15, современный перевод — *Примеч. пер.*). При этом ниже (в Еф. 6:1) он говорит, что заповедь почитать отца и мать по-прежнему действует, а это означает, что он разграничивает декалог (нравственный закон), который нужно исполнять, и остальные установления Моисея. Автор Послания евреям также пишет о том, что церемониальный закон играл свою особую роль ограниченный период времени.

Уже в самом Ветхом Завете содержатся указания на наличие в законе иерархических структурных частей. Например, только декалог был провозглашен Богом на горе; только декалог был начертан Божьим перстом на каменных скрижалях; только декалог был помещен в ковчег завета. Однако необходимо подчеркнуть, что *только в контексте совершенного Христом* нити, связывавшие эти части закона, развязываются, и скрытое становится явным¹¹⁷. Когда был дан закон, стало очевидно, что декалог связан с многочисленными заповедями закона таким же

¹¹⁶ Понимание грехопадения Адама как нарушение принципов, позднее сформулированных в декалоге, было характерной чертой реформатского богословия семнадцатого столетия. Оно возвращается благодаря современному библейско-богословскому подходу к систематическому богословию у Мургау, *Principles of Conduct*.

¹¹⁷ См. подробное рассмотрение этой идеи в Patrick Fairbairn, *The Revelation of Law in Scripture* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1868), pp. 82–146. Эта книга все еще представляет интерес, хотя частично она и устарела.

образом, как основополагающие принципы связаны с их конкретным применением¹¹⁸. Несмотря на то, что гражданская и церемониальная часть закона устаревает, его нравственная часть остается обязательной для исполнения в эпоху нового завета¹¹⁹.

Однако для правильного понимания закона мы обязаны внести еще одно уточнение, потому что в новом завете статус закона действительно меняется. Иисус не только подтверждает непреходящее значение закона, но и осуществляет ветхозаветное ожидание того, что закон будет усвоен людьми по-новому: посредством действия Духа Бог дает человеку соблюсти требования закона. Павел провозглашает принцип исполнения, а не упразднения:

Как закон, ослабленный плотью [*диа тэс саркос*], был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной [*эн гомокаомати саркос гамартиас*] в жертву за грех и осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти [*ката сарка*], но по духу [*ката пневма*].

(Рим. 8:3–4)

Ветхозаветное повеление «да будут заповеди эти... в сердце твоём» (Втор. 6:6) устанавливало для Божьего народа норму. Но, как сказал Иеремия, «грех Иуды написан железным резцом, алмазным острием *начертан на скрижали сердца их* и на рогах жертвенников их... *Лукаво сердце* более всего и крайне испорчено» (Иер. 17:1, 9). На сердце был написан не закон, а грех, поэтому людям надо было дать обещание о новом завете. «Но вот завет, который я заключу... вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его... ибо все сами будут знать меня» (Иер. 31:33–34). В книге Иезекииля похожие обещания повторяются снова и снова: «И возьму из плоти их сердце каменное, и

¹¹⁸ Прекрасное изложение данного взгляда современным исследователем Ветхого Завета, который из текстологических соображений не соглашается с общепринятым мнением, можно найти в Bruce K. Waltke в W. S. Barker and W. R. Godfrey (eds.), *Theonomy: A Reformed Critique* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1990), pp. 70–73. Другой автор видит в данном взгляде определенную ценность, но все же относится к нему критически, см. Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses* (Brentwood, TN: Wolgemuth & Hyatt, 1991), pp. 99–103.

¹¹⁹ Ср. G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974), pp. 509–510.

дам им сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим, и соблюдали уставы Мои и выполняли их». Они будут исполнены в рамках нового завета: «...и будут моим народом, а я буду их Богом» (это основная фраза, которая в Ветхом Завете выражает отношения завета, Иез. 11:19–20; ср. 36:25–27).

Люди ветхого завета ожидали в первую очередь, что в новом завете возможно будет исполнить все заповеданное, то есть «закон» будет «в сердце». Они надеялись, что Дух Своим служением принесет им именно этот дар. Закон в сердце и присутствие Духа внутри человека — это две составляющие одной новозаветной реальности. Теперь становится понятна загадочная фраза Павла: «Итак, мы уничтожаем закон верою? Никак; но закон утверждаем» (Рим. 3:31). Закон действительно пришел через Моисея, но благодать и истина, на которые он указывал, пришли только во Христе и начали действовать в людях благодаря присутствию Духа внутри них. Следовательно, верующий нового завета принимает нравственный закон совсем не так, как это делал верующий, живший в эпоху Моисея. Он принимает закон во Христе, а Христос исполнил требования закона и заплатил за его нарушение вместо нас. Он принимает закон в силе Духа, и с помощью этой силы исполняет закон. Плод, который производит Дух, — это такая жизнь, в которой нет ничего из того, что запрещено в декалоге. «Если же вы Духом водитесь, то вы не под законом» (Гал. 5:18; ср. Рим. 6:14–15). Что это означает? Быть под законом — значит быть в оппозиции по отношению к закону. Закон выступает «против» тебя, потому что ты грешник. Но во Христе все по-другому. Пребывающих в Нем никто не осуждает. Они поступают по Духу и приносят плод Духа. «Против таких [то есть поступков, являющихся плодами Духа] нет закона» (Гал. 5:23). Служение Духа производит *телос*, конец, цель, закона, а не приводит к осуждению грешника законом. Теперь верующий, выйдя из-под закона, через Духа стал «под-законен» Христу (*энномос Христу*, 1 Кор. 9:21). Благодаря союзу с Христом в Духе святой закон становится законом и самого верующего.

Борьба царств

Действие Духа, которое соединяет нас с Христом, наполняет нашу христианскую жизнь эсхатологическим смыслом. Она протекает в небесных сферах (Еф. 1:3; 2:6). Но в этих небесных сферах разворачивается эсхатологический конфликт, мы стал-

живаемся со злым днем (Еф. 6:12–13). Мы живем в Духе в эпоху, названную «последние дни». А это «времена [кайрой] тяжкие» (2 Тим. 3:1). Дух показывает нам, что с приходом Христа началась война на нескольких фронтах. Вдобавок к войне между плотью и Духом мы начинаем вести борьбу еще на одном фронте.

В синоптических евангелиях публичное служение Иисуса ознаменовало начало конца, наступление войны последнего времени. В повествовании Матфея на это указывает восклицание бесов, живших в гадаринце и узнавших в Иисусе Божьего Сына: «Ты пришел сюда *раньше времени* мучить нас?» (Мтф. 8:29, современный перевод; ср. Лк. 8:31). Христос победил сатану, искушавшего Его в пустыне, — это событие описывается как первый прорыв на вражескую территорию, предзнаменование победы последнего времени. Она была запечатана и гарантирована Его смертью и воскресением (ср. Ин. 12:31; Кол. 2:15; Евр. 2:14–15; 1 Ин. 3:8; Откр. 12:7–12; Рим. 16:20). Но конец еще не настал. Пока что христианская церковь в межвременье: она живет не только в условиях противоборства этого мира и мира грядущего, плоти и Духа — она находится на поле боя Божьего царства и сил тьмы. По словам Иисуса, церковь сталкивается лицом к лицу с вратами ада.

Абрахам Кайпер прекрасно выразил эту мысль.

Если бы мы могли одернуть занавес, чтобы увидеть скрытый духовный мир, то перед нашим духовным взором предстала бы борьба настолько напряженная, настолько ожесточенная и разрушительная, что по сравнению с ней самая жестокая битва на земле показалась бы простой игрой. Не здесь, а там идет настоящая война. Наши земные битвы — лишь ее отголосок¹²⁰.

Поэтому, чтобы твердо стоять во Христе, нам нужно облачиться во всеоружие Божье.

Важно провести параллель между духовной войной и окончанием господства греха. Грех больше *не управляет* нашим телом, но все еще *присутствует* в нем. Точно так же Христос обезоружил и победил дьявола на кресте (Кол. 2:15; Еф. 2:2). Битва церкви и верующего с силами сатаны возможна только потому, что мы освободились от его господства. Вести ее тяжело, потому что грех по-прежнему присутствует в верующем.

¹²⁰ Цитата Кайпера взята из G. C. Berkouwer, *A Half Century of Theology* (1970), tr. L. B. Smedes (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), p. 196.

Итак, борьба плоти и Духа в верующих проходит параллельно с противоборством царства и Царства, потому что они, в отличие от Христа, не могут сказать, что сатана, «князь мира сего... во мне не имеет ничего» (Ин. 14:30). У царства тьмы есть своя пятая колонна — это обитающий в нас грех. Эту «партизанщину» создает наша предрасположенность ко греху. Игнорировать ее присутствие — значит подвергать себя опасности.

Возможно, Павел думал именно об этой проблеме, когда писал 7-ю главу Римлянам — неспроста же она перекликается с первыми главами Бытия. (Вообще говоря, призрак Адама блуждает по всей первой половине Послания римлянам.) Рим. 7:11 апостол использует выражение, взятое из Быт. 3:13 (LXX). В Рим. 5:12–21 Павел пишет, что был в Адаме, прежде чем оказался в Христе. Но если наше понимание Рим. 7:14–25 верно, то есть если там говорится о переживаниях христианина, тогда, в некотором смысле, хотя Павел уже стал новым человеком во Христе, в нем все еще присутствуют остатки Адама¹²¹. Как мы уже убедились, в ком обитает Христос, в том по-прежнему обитает и грех. Поэтому в Рим. 7:21 говорится: «Когда я хочу делать доброе, тогда со мной оказывается злое [*то какон*]». А может, имеется в виду «злой», то есть лукавый?

В Новом Завете описаны многочисленные обличья сатаны. Христианин должен знать о них, чтобы эффективно защититься от врага: сатана — это тот, кто препятствует (1 Фес. 2:18); обвинитель братьев (Откр. 12:10); дьявол (*диаболос*), клеветник (Мтф. 4:1 и далее; Еф. 6:10 и далее; ср. 1 Тим. 3:7, «дьявольская сеть»; 2 Тим. 2:26). Он искушитель (Мтф. 4:3; 1 Фес. 3:5; 1 Кор. 7:5); противник (*антидикос*), который действует против нас и, по словам Петра, хочет поглотить нас (1 Пет. 5:8).

Поэтому главное повеление для нас в этой области освящения следующее: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение» (Мр. 14:38). Тот, кто думает, что он стоит, должен быть осторожным. А тот, кто беспокоится за других, впавших в искушение, должен следить за собой, чтобы, пытаясь помочь им, самому не оказаться втянутым в такой же грех (Гал. 6:1).

Сатана искушал Адама и Еву для того, чтобы сформировать у них искаженное представление о Боге — он хотел, чтобы они усомнились в Его отцовской доброте. То же самое он делает и

¹²¹ См. R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty* (1964; repr. Grand Rapids, MI: Eerdmans: Baker Book House, 1976), p. 113.

сейчас, ведя войну против избранных Божьих. Он знает, что ему не разрушить их отношений с Богом. Поэтому он, как может, пытается лишить эти отношения радости, превратить их из общения детей с Отцом в рабскую зависимость людей от Бога. Именно от такого искушения нас защищает всеоружие Божье. Сам Христос был облачен в него (Ис. 59:16–17), значит, оно защитит и нас, потому что, облакаясь в него, мы можем использовать весь арсенал союза с Христом.

Смерть и воскресение «внешнего человека»

Эсхатологический парадокс, в который верующий попадает в результате союза с Христом, основанном на действии Духа, проявляется еще на одном уровне. Смерть для греха и воскресение к новой жизни в Христе сопровождаются смертью и воскресением того, что Павел называет внешним человеком (*го эксо гэмон антропос*, 2 Кор. 4:16). Этот процесс будет завершен после физической смерти и воскресения.

Об этом новом измерении Павел говорит в своем программном богословском утверждении: я хочу «познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть воскресения мертвых» (Фил. 3:10–11).

Утверждение Павла необычно по нескольким причинам. Во-первых, Павел не только формулирует свою точку зрения, но и критикует перфекционизм, угрожавший вере христиан в Филиппах (3:12 и далее).

Во-вторых, интересно, что он упоминает познание силы воскресения Христа до того, как говорит об участии в Его страданиях и уподоблении Ему в смерти, ведущем к воскресению. В этом хиазме — воскресение-смерть и смерть-воскресение — Павел показывает, что Духом он объединен не только с воскресшим Христом, чтобы жить обновленной жизнью, но еще и с распятым Христом, чтобы участвовать в Его смерти. Таким образом, жизнь верующего — то есть процесс внешнего и внутреннего преобразования — соответствует жизни Христа в том смысле, что в ней есть как смерть, так и воскресение. Этот процесс достигнет своего апогея в воскресении тела, когда оно изменится и станет подобным славному телу самого Христа (Фил. 3:11, 21).

Описывая этот аспект служения Духа, соединяющего нас с Христом, Кальвин говорит, что Дух производит двойное действие: Он предаёт смерти (*mortificatio*) и оживляет (*vivificatio*).

Психологически освящение включает в себя смерть для греха, отказ от него и посвящение себя Богу для новой жизни. А физически освящение (поскольку оно охватывает всю нашу сущность)¹²² включает в себя умерщвляющее несение креста, которое состоит в перенесении всевозможных испытаний и гонений, а также оживление, ожидающее нас при воскресении¹²³.

Именно в этом смысле христиане в Фессалониках, много страдавшие, были примером (*тлюос*, 1 Фес. 1:7) для других верующих. Видя их жизнь, все понимали, в чем заключается смысл союза с Христом в Его страданиях. Цель предания смерти и оживления состоит в том, чтобы привести нас в общение с Христом. Таким образом Бог через Духа уподобляет Свой народ образу Своего Сына (Рим. 8:29). Всё силой Духа содействует именно этому благу (Рим. 8:28)¹²⁴.

В трех важных отрывках Второго послания коринфянам Павел уточняет действие этого принципа.

1) «И действительно, Его распяли слабым, но Он живет силой Бога. И мы слабы вместе с Ним, но силой Бога будем жить вместе с Ним для вас» (2 Кор. 13:4, современный перевод).

Коринфские «суперапостолы» с презрением относились к «слабости» Павла («в личном присутствии слаб», 2 Кор. 10:10). Павел убеждает их, что именно слабость помогает людям увидеть в нем Христа. Божья сила не обязательно устраняет слабость. Наоборот, сила Его спасения проявилась в слабости креста (ср. 1 Кор. 1:25 и далее).

Вчитавшись в слова Павла, мы увидим, что он высказывает очень глубокую мысль. Он не говорит, что сами по себе мы слабые, а во Христе — сильные, хотя так оно и есть. Об этом он свидетельствует в других отрывках (2 Кор. 12:10; ср. Фил. 4:13). В анном случае он смотрит на свое состояние под другим углом: поскольку Дух соединяет его с Христом распятым и воскресшим, то он одновременно и слаб во Христе, и силен в Нем. Павел не пишет о том, что собственную слабость компенсирует силой Христа благодаря

¹²² См. *Westminster Confession of Faith* (1647), гл. XIII.

¹²³ «Наставление», III.8.

¹²⁴ Различные исследователи Нового Завета утверждают, что Дух является действующим лицом в Рим 8:28. Ср. M. Black, 'The Interpretation of Romans 8:28' в *Neotestamentica et Patristica* (Leiden: Brill, 1962), pp. 166ff. Независимо от того, является ли такое толкование экзегетически верным, общий принцип, согласно которому Дух исполняет замыслы Троицы, означает, что Он действует в мире от лица Бога.

действию Духа. Он говорит, что его слабость есть прямое следствие союза со слабым распятым Христом. Свою слабость Павел не рассматривает как стимул стремиться к союзу с Христом, чтобы стать сильным; она для него является прямым следствием, результатом, плодом этого самого союза в Духе.

Итак, путь освящения — быть сильным и слабым во Христе. Так мы уподобляемся Христу, так в нас воссоздается образ славы Божьей.

2) Рассуждения Павла во 2 Кор. 13:4 — это продолжение его мыслей, высказанных во 2 Кор. 4:7–12.

В этом отрывке он снова защищает свое апостольство, объясняя, что собой представляет настоящее служение во Христе. Его слова имеют две особенности. Во-первых, он многократно повторяет имя Иисус без всякого титула, что весьма нехарактерно для него (4:10–11). Таким образом он хочет подчеркнуть, что наш Господь стал человеком, как мы. Во-вторых, он несколько раз противопоставляет жизнь и смерть:

Мы носим *смерть* Иисуса,
чтобы открыть *жизнь* Иисуса.

Мы, *живые*,
предаемся на *смерть*.

Его *жизнь* является в нашем теле,
подверженном *смерти*.

Смерть действует в нас,
жизнь действует в вас.

В этих словах выражена вся суть христианской жизни: Духом мы соединены с Христом в Его смерти и воскресении. Христос пришел, чтобы умереть и ожить — этой цели подчинилось все Его существование. Эту же цель в нас воплощает Дух, что и обуславливает форму нашей жизни. Освящение — это действие, которым Дух проводит всего человека через смерть к жизни в союзе с Христом.

Говоря об освящении, Павел утверждает, что мы предаемся на смерть, умираем внешне, чтобы в нас мог проявиться Христос, то есть Его жизнь. Мы носим в своем теле смерть Иисуса, чтобы в нем проявилась Его жизнь. Уподобиться воскресшему Христу можно только уподобившись распятому Христу.

Последствия союза с Христом он описывает следующим образом: «Смерть (то есть проявление союза с умершим Христом)

действует в нас». Пшеничное зерно должно упасть в землю и умереть, чтобы принести плод (Ин. 12:24). В результате, жизнь (то есть проявление союза с воскресшим Христом) действует в других, для их спасения.

3) Действие этого принципа Павел уже наглядно описал в 2 Кор. 1:5. Он объяснил, что в союзе с Христом, который возникает благодаря помазанию Духа, страдания Христа растекаются по нашей жизни.

Эти слова напоминают нам о первосвященнике из Пс. 132. Аарон был помазан на служение Богу. Масло помазания растеклось по всему его телу. Верующие, будучи Телом Христа, участвуют в помазании своего Первосвященника на мессианское служение. Точно так же, говорит Павел, в союзе с Христом посредством Духа страдания Христа перетекают в нашу жизнь. Мы не оправдываемся этими страданиями, они не искупают нас. Их цель — сделать нас похожими на Христа. Таким образом, постепенно заполняется один из пробелов в нашем уподоблении Христу, а именно в уподоблении Его страданиям (ср. Кол. 1:24).

Этот принцип является следствием другого принципа, который Павел сформулировал в Рим. 8:29. Цель Бога — уподобить нас образу Своего Сына, создать семейное сходство. Чтобы добиться ее, Он использует тот же метод, который использовал в жизни Христа, освятившего себя за нас. Чтобы войти в славу, Христу нужно было умереть и воскреснуть. То же самое должно произойти и с нами, чтобы и мы в конце концов уподобились славному образу Бога, когдаждемся усыновления, искупления своего тела, увидим славу Христа собственными глазами и будем ее отражать в совершенстве. Поэтому, как говорит Петр, христиане радуются, участвуя в страданиях Христа, чтобы испытать восторг, когда откроется Его слава. Таким образом они доказывают, что «Дух славы, Дух Божий почивает на них» (1 Пет. 4:13–14).

Итак, союз с Христом в Его смерти и воскресении — это генеральный план действия Духа в освящении, это основа христианской жизни. Верующие соединяются с Христом в Его смерти (Рим. 6:5), погружаются в Него и точно так же участвуют в Его воскресении. В некоторой мере этот план реализуется уже сейчас внутри и снаружи человека. А однажды, в конце истории, он осуществится во всей полноте.

Глава 8.

Общение Духа

Общение с Христом в Духе становится возможным и реальным благодаря нашему союзу с Христом, осуществляемому Духом. Верующий, который крестится в Христа, крестится в Его воскресение и в Его смерть, в Его новую жизнь и в Его смерть для греха. Он снимает с себя дела ветхого человека и облекается в дела нового. Для него начинается жизнь в Духе.

Таким образом, вся христианская жизнь, глубинным основанием которой является любовь Отца и благодать Христа, характеризуется тем, что Павел назвал *койнония* (греч. 'общность', 'участие', 'общение') Святого Духа (2 Кор. 13:13; ср. Фил. 2:1). Апостол в этой фразе употребляет родительный падеж (общение Святого Духа, *ту хагиу пневматос*), что создает некоторую двусмысленность. Что он имеет в виду: общение, созданное Духом, или общение с Духом? Есть убедительные аргументы в защиту и одной, и другой точки зрения. Возможно, Павел намеренно выражается двусмысленно, чтобы указать на оба аспекта общения. Благодаря общению с Духом мы участвуем в создаваемом Духом общении с церковью Христа, в жизни которой воплощаются благословения Евангелия. Первое, как правило, неотделимо от второго.

Образец общения Духа и общения с Духом мы уже видели в жизни и служении Иисуса, человека, имевшего Духа без меры. Иисус был наполнен Духом и поступал по Духу. Новый Завет призывает верующих иметь такое же общение Духа и при этом помещает служение Духа в контекст сложившейся эсхатологической ситуации, а также указывает на определенные роли, которые Дух играет в нашей жизни.

Эсхатологическая ситуация

Присутствие Духа как нашего партнера по общению нередко представляется в Новом Завете как новая эсхатологическая ситуация. Следовательно, эти новозаветные представления сразу же возвращают нас к идее о том, что наша новая жизнь во Христе уже началась, но еще не достигла совершенства.

В эпоху ветхого завета Бог присутствовал в Своем народе Духом; наивысшего воплощения Божье присутствие достигло во Христе, который особым образом был помазан Духом и наделен Его силой; в результате служения Христа верующим был дарован тот же Дух, который стал обитать в них.

Новый Завет представляет присутствие Духа в верующих как личное присутствие, то есть Дух сам обитает в верующих, которые, кстати, рассматриваются в этой связи как физические тела (Рим. 8:11; 1 Кор. 3:16; 6:19). При этом новозаветные авторы имеют в виду нечто большее, чем влияние Бога на человека, они говорят об имманентном присутствии Духа. Однако они никогда не раскрывают природу обитания Духа в человеке. Мы сталкиваемся здесь с тайной, которая встречается нам и в учении о провидении, богодухновенности Писания и боговоплощении. Новый Завет учит нас размышлять о присутствии Духа на основании аналогии между обитанием Христа в верующем и взаимоотношениями внутри Троицы. Как Отец обитает в Сыне Духом, а Сын — в Отце тем же Духом, так присутствие Духа в верующем соединяет его с Христом (Ин. 14:20).

В верующем, в его нынешнем смертном теле, живет Дух (1 Кор. 6:19). В будущем верующий будет воскрешен, то есть будет воскрешено его смертное тело, и оно преобразится, обретя нетление, силу и славу (1 Кор. 15:42–49). Можно даже сказать, что его тело будет «одухотворено», но не в том смысле, что оно превратится в дух, а в том, что оно станет телом, подходящим для жизни в новом мире и приспособленным к царству Духа. Вос пишет: «Дух не только совершает первоначальное воскрешение, но и продолжает быть основой жизни после воскресения, обеспечивая ее и внутренней энергией, и внешней средой»¹²⁵.

В стремлении подчеркнуть личностную сущность Духа, мы можем по ошибке превратить безличный результат действия

¹²⁵ Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (1930; repr. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952), p. 165.

Духа («внешняя среда») в личностный. Тем самым мы рискуем, под предлогом укрепления учения о личностном Духе, потерять многогранность служения Духа. Личностное и безличное действия Духа, оба представленные в Библии, должны рассматриваться как дополняющие, а не исключаящие друг друга. Между нынешним и будущим присутствием Духа есть одно важное различие: сейчас Он лично обитает в слабых, смертных, стыдящихся самих себя людях, ограниченных физическим телом; в будущем же Он будет не только обитать в них, но и преобразит существование физического тела в целом таким образом, что оно станет духовным (или Духовным) физическим бытием (хотя надо признать, что последнее словосочетание звучит парадоксально). Его жизнь проникнет в нашу жизнь и радикально изменит ее.

Радикальность преобразования нельзя приуменьшать, даже если нами движет здоровое, основанное на Библии желание подчеркнуть преемственность между нынешней и будущей жизнью. Согласно Павлу, нам всеми силами нужно отстаивать принцип преемственности, лежащий в основе учения о телесном воскресении (ср. 1 Кор. 15:12–19). Но преемственность не должна затмить радикальную перемену. Ведь состояние славы несравненно превосходит состояние благодати (ср. Рим. 8:18–23; 2 Кор. 4:17–19; 1 Ин. 3:1–3). Окончательное, всеобъемлющее действие Духа еще ожидает нас в будущем. Однако эсхатологическое действие Духа не ограничивается только будущим. Обитая в верующих, Он вторгается в настоящее, предвосхищая грядущее.

Эсхатологический характер Его присутствия в верующих представлен в Новом Завете при помощи трех метафор, объединяющих Его нынешнее и будущее служение и отражающих реальность и одновременно незавершенность нашего спасения.

1. Залог

Дух — это *аррабон* (2 Кор. 1:22; 5:5; Еф. 1:14). Это слово, заимствованное из семитского языка, обозначает залог или первый взнос. Это гарантия того, что спасение будет оплачено полностью и прославление наступит. Поэтому, хотя сейчас Его действие ограничено и неполно, оно, тем не менее, является частью того же миропорядка, что и окончательное искупление.

Здесь очень важно уловить один нюанс. Библия говорит, что полноту Духа мы испытаем в будущем, а не в настоящем. Но сказать только о том, что сейчас у нас есть Дух, а в будущем мы испытаем Его присутствие в еще большей степени, означает не

полностью раскрыть роль Духа. Точнее эту мысль можно выразить следующим образом: мы получили Духа, который по праву относится к будущему и обитание которого в верующих является предвосхищением будущей реальности. Об этом хорошо, хотя и очень сжато, говорит тот же Вос:

Сфера действия Духа — это будущий век; отсюда Он проецирует себя в настоящее, тем самым становясь в своих эсхатологических действиях пророчеством самого себя¹²⁶.

Павел выражает эту мысль в Рим. 8:9–11, когда говорит, что Дух оживит наши смертные тела. В конечном итоге, Он это делает через воскрешение нашего тела. Но пока это время еще не наступило, Он оживляет тело смерти. В конце концов Он нас избавит не от жизни в теле, а от жизни в теле смерти (ср. Рим. 7:24).

В этом качестве Дух выступает как залог нашего будущего наследства. Присутствие Его как «животворящего Духа» в теле смерти не уменьшает, а наоборот обостряет осознание христианином конфликта, присущего жизни в Духе. Предположение, что полнота Духа смягчает конфликты этой жизни, искажает учение Нового Завета. Более того, как мы увидим при рассмотрении следующей метафоры, присутствие Духа не уменьшает, а скорее, усиливает контраст между настоящим и будущим.

2. Первый плод

Дух — это первый плод эсхатологического искупления: «И мы сами, имея начаток [*анархэ*] Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим. 8:23). Это высказывание замечательно своей невероятной образностью, но еще больше — своим вселенским масштабом. То, что есть сейчас, и то, что еще будет, относится к одному и тому же миропорядку. Верующие *уже* являются Божьими сыновьями (ср. Рим. 8:12–17). С другой стороны, они все еще ожидают усыновления в том смысле, что только при воскресении тела нынешняя реальность проявится полностью и достигнет своего завершения.

В греческих папирусах термином *анархэ* обозначалось свидетельство о рождении свободного гражданина¹²⁷. Принимая

¹²⁶ Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology*, p. 165.

¹²⁷ См. С. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, tr. and ed. J. D. Ernest (Peabody, MA: Hendrickson, 1994), vol. 1, p. 148; H. Balz and G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), vol. 1, p. 116.

во внимание то, что Павел говорит о детях и наследстве, можно предположить, что присутствие Духа в нас — это подтверждение того, что мы законные Божьи дети¹²⁸. Но здесь, скорее всего, слово *απαρχῆ* относится не к юридической лексике, а к сельскохозяйственной. В иудейском мире Павла оно, с одной стороны, обозначало первый плод урожая, а с другой стороны — залог будущего изобилия. Пятидесятница была праздником первых плодов. Слово *απαρχῆ* само по себе хорошо описывает новозаветное присутствие Духа. Иметь Духа — значит не только иметь гарантию окончательного искупления, но и то, или, лучше сказать, Того, кто определяет это окончательное искупление, то есть Духа Христа.

Также не стоит забывать, что здесь идет речь не только об объективной стороне дела, то есть о том, что верующие обретают новый статус. Ранее в Послании римлянам Павел писал о том, что надежда разделить Божью славу доставляет христианам радость (Рим. 5:2). Слово «надежда» здесь означает не смутное желание и сентиментальные чувства, а полную уверенность в том, что в будущем произойдут определенные события. Павел утверждает, что, имея такую надежду, мы не будем посрамлены, потому что «любовь Божья излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5:5). Небеса — это «мир... любви» (Джонатан Эдвардс)¹²⁹. И уже сейчас благодаря Духу на верующих, образно говоря, изливается избыток благ того мира. И хотя это лишь первый плод того, что еще предстоит испытать, тем не менее, это *излияние* Божьей любви. Такой вывод мы делаем на том основании, что в Рим. 5:5 употребляется глагол *ἐκχεο* (ср. его использование в связи с Духом в Деян. 2:17, 18, 33). Мы испытываем богатство Божьей любви в Духе сейчас и будем испытывать в будущем.

Чувство переполненности Божьей любовью испытывали христиане из разных традиций и в разные исторические периоды. Однако важно понимать, что ощущение Божьей любви — это не некое очень общее, мистическое переживание. Павел здесь и во многих других местах весьма определенно описывает эту любовь: она проявилась в конкретных исторических событиях и выразилась в смерти Христа. Смерть Христа определяет ее характер и смысл. Христос умер за грешников, когда они еще

¹²⁸ Ср. W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, tr. W. F. Arndt and F. W. Gingrich, rev. F. W. Gingrich and F. W. Danker (Chicago, IL: University of Chicago, 21979), sub *απαρχῆ*.

¹²⁹ Jonathan Edwards, *Charity and its Fruits* (1852; repr. London: Banner of Truth, 1969), pp. 323ff.

были немощными и жили без Бога — это событие доказывает существование любви и показывает ее меру (Рим. 5:5–8; ср. 1 Ин. 4:9–10). Когда верующий понимает, что на кресте была принесена заместительная жертва, любовь Христа овладевает им и побуждает его к действию (2 Кор. 5:14).

Это также часть служения Духа по прославлению Христа. Когда христианин смотрит на крест как на событие истории искупления, его сознание наполняется ощущением Божьей любви, и он говорит: «Божий Сын... возлюбил меня и отдал себя за меня» (Гал. 2:20). Поэтому христиане испытывают «неизреченную и преславную» радость, которая есть плод Духа (1 Пет. 1:8; Гал. 5:22; ср. 1 Фес. 1:6; Рим. 14:17). Нынешнее ощущение Христа через Духа — это предвкушение будущей полноты. Христиане могут предвкушать ее даже среди страданий и гонений, потому что в них пребывает в Своем двойственном качестве «Дух благодати и славы» (ср. 1 Пет. 1:8; 4:13–14). Поистине, «кто благодать познал, тот славы отблески увидел на земле» (Исаак Уотс).

3. Печать

Христиане не должны огорчать Духа, которым они были запечатлены для дня искупления (Еф. 4:30). В число множества благословений, которые мы получили во Христе, Павел включает и то, что мы отмечены в Нем печатью (*сфрагис*) обещанного Святого Духа (Еф. 1:13; ср. 2 Кор. 1:22).

Печать ставят с разными целями: она может защищать какой-либо объект или быть свидетельством его подлинности до наступления определенного будущего события (у Павла — «для дня искупления»).

В разные исторические периоды богословы много и долго спорили о природе и времени этого запечатления. Уже в послепостольский период печать Духа начали отождествлять с крещением. С тех пор всегда есть люди, которые считают что печать — это само крещение¹³⁰.

Однако изучение примеров использования этого слова в Новом Завете наводит на мысль, что сам Дух является печатью на верующем. Подобным образом, когда идет речь о запечатлении Христа (Ин. 6:27), имеется в виду не Его крещение как таковое, а схождение на Него Духа во время крещения. Обычно в Новом Завете обращение и крещение рассматриваются как два аспек-

¹³⁰ Ср. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (London, Longmans, 1951).

та одного и то же события: они связаны по сути и происходят одновременно. Но хотя они и объединяются в одно целое, между ними всегда проводится различие: означаемое не есть знак, знак всегда можно отделить от означаемого. Вера, рожденная от Духа, является важнейшим звеном, связывающим обращение и крещение, означаемое и его знак (ср. Гал. 3:2–3)¹³¹.

Позднее интереснейшая дискуссия по вопросу печати Духа началась среди английских богословов-пуритан, ориентированных на практическую христианскую жизнь. Взгляд пионера пуританизма Уильяма Перкинса и его последователя Ричарда Сиббса (1577–1635) оказал впоследствии весьма значительное влияние на евангельскую традицию¹³².

Сиббс толковал печать Духа по аналогии с печатями, бывшими в употреблении в его время: на них изображался монарх, и таким образом они «несли его образ». Поэтому, с точки зрения Сиббса, предназначение печати Духа было в том, чтобы снова отпечатать на нашей жизни образ Иисуса Христа.

На вопрос, что означает печать Духа — печать, которую ставит Дух, или сам Дух — это печать — Сиббс отвечал следующее: поскольку запечатление производится Духом, сам Дух не может быть этой печатью. Запечатление, скорее, является неким проявлением присутствия Духа в верующем. В частности, Сиббс понимал его как подтверждающее действие Духа, которое происходит после проявления веры. «Как вера проявляет почтение к Богу, так и Бог воздает честь вере, вознаграждая ее сверх всего прочего печатью и подтверждением». Сиббс признавал, что печать Духа имеет эсхатологический характер и производит «духовный восторг, который есть преддверие неба», так что христианин «оказывается на небесах раньше времени». Это сопровождается тайной внутренней уверенностью, что верующий принадлежит Христу. Это «сладостный поцелуй для души»¹³³.

Здесь нужно сделать два замечания. Во-первых, не только пуритане переживали такой духовный опыт. Он присутствует во многих других христианских традициях, хотя может описываться при помощи другой религиозной риторики.

¹³¹ Развернутое опровержение отождествления запечатления с крещением или конфирмацией можно найти в J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM Press, 1970), pp. 132–134, 160.

¹³² См. *The Works of Richard Sibbes*, ed. A. B. Grosart (6 vols., 1862–64; repr. Edinburgh: Banner of Truth, 1979–1983), vol. 3, pp. 453ff.

¹³³ *Ibid.*, p. 456.

Во-вторых, сами по себе эти переживания ничего не означают. Обычно они истолковываются в рамках определенной системы экзегезы библейского текста. Когда Сиббс, Томас Гудвин и прочие пришли к живой вере и испытали подобные переживания, их богословское толкование этих переживаний было основано на старой традиции перевода Еф. 1:13: «...в котором [то есть в Христе] вы, после того как уверовали (*πιστευσατες*), были запечатлены обещанным святым Духом» (Еф. 1:13; ср. Деян. 19:2).

Переводчики, работавшие над переводом короля Иакова, почитали, что причастие *πιστευσατες*, стоящее в форме аориста, обозначает только прошедшее время. Но на самом деле действие, обозначаемое таким причастием, может предшествовать действию основного глагола, совпадать с ним или следовать за ним. Здесь, в Еф. 1, печать Духа — это «залог, гарантирующий наше наследство». С одной стороны, Дух обитает в каждом верующем, а с другой — благословения в Еф. 1 принадлежат всем тем, кто во Христе, и это означает, что отметка печатью и вера — две составляющие одного и того же события, начала христианской жизни.

Такой вывод подтверждается тем, как Павел использует далее в Еф. 4:30 метафору печати. Он увещевает всех христиан не огорчать Святого Духа, который поставил на них печать для дня искупления. Отметка печатью Духа вряд ли может быть неким переживанием или событием, следующим за обращением, ведь все христиане отмечены ей. Тем более, что Послание ефесянам было циркулярным письмом.

Однако, с другой стороны, нельзя сказать, что печать Духа, то есть Его обитание в верующем, не оказывает никакого влияния на субъективное сознание верующего. Мы уже говорили, что Дух, присутствующий в человеке в качестве *аррабон* и *апархэ*, оказывает соответствующее воздействие на его сознание. То же можно сказать о Его присутствии в качестве *сфаргис*. Поэтому Сиббс и другие были правы, когда говорили, что Дух дает христианам уверенность в том, что они получают свое наследство и что Бог сохранит их через веру (ср. 1 Пет. 1:4–9). Современники Сиббса, которые не были до конца согласны с его толкованием Еф. 1:13, тем не менее признавали, что описанные им переживания имеют место быть. Правда, они считали их, скорее, результатом присутствия Духа, а не Его дополнительным действием¹³⁴.

¹³⁴ Я подробно обсуждаю этот вопрос в *John Owen and the Christian Life* (Edinburgh: Banner of Truth, 1987), pp. 117–121.

Дух усыновления

Из всех описаний Духа в Новом Завете, наверное, самым содержательным является «Дух усыновления». Неспроста среди прочих описаний Духа именно его Кальвин ставит на первое место, хотя оно встречается только один раз¹³⁵. Такое определение означает, что усыновление — величайшее из всех благословений искупления.

Павел красноречиво развивает эту тему в Рим. 8:12–21:

Итак, братия, мы не должники плоти, чтобы жить по плоти; ибо если живете по плоти, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете. Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!» Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии. А если дети, то и наследники, наследники Божии, сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться.

Павел подробно рассматривает многочисленные аспекты нашего усыновления. Прежде всего он говорит об обязанностях, которые обретают усыновленные, водимые Духом. Водительство Духа, о котором здесь идет речь, это не явление воли Бога мистическим образом. Здесь имеется в виду характер христианина, его поведение: Божьи сыновья должны проявлять главную семейную черту — святость. Это значит, что им нужно убивать грех силой обитающего в них Духа (Рим. 8:13).

Дух, которого приняли верующие, — это не дух рабства, а «Дух усыновления». В доказательство этого «мы взываем „Авва, Отче“». Это значит, что христианин общается с Богом так же, как общался сам Иисус. Церковь в своих молитвах даже использует то же самое слово «авва», которое употреблял Иисус (Гал. 4:6; ср. Мр. 14:36).

Часто, читая этот отрывок, мы главным образом обращаем внимание на то, что Павел по-детски называет Бога Отцом. Необычность такого обращения захватывает нас, и мы упускаем из виду главную мысль апостола. Павел в этом отрывке употребляет очень эмоционально выразительный звукоподражательный

¹³⁵ «Наставление», III.1.3.

глагол *крадзейн* ('взывать'). В Септуагинте он обозначает громкий крик и сильные переживания (Иов. 35:12; Пс. 3:5, LXX). Он употребляется в Новом Завете в рассказах о криках гадаринского бесноватого (Мр. 5:5), криках беса, обитавшем в мальчишке, больном эпилепсией (Мр. 9:26), криках слепого Вартимея (Мр. 10:47–48) и крике Иисуса на кресте (Мтф. 27:50). Слово, переведенное как «взывать», обозначает не мирное и спокойное обращение к Богу, а такое обращение, которое произносится в момент сильнейшего эмоционального кризиса.

Как связан этот стих со следующим («сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божьи»), неясно, по этому вопросу идут споры. Лучше всего понимать эти слова про свидетельство Духа как объяснение выражение «Авва, Отче». Как минимум крик «Авва, Отче» иллюстрирует, или даже объясняет, значение того, что Дух свидетельствует нашему духу, что мы Божьи дети и сонаследники Христу.

Логика здесь ясна: благодаря Духу мы познаем, что значит быть сыном; таким же сыном был Иисус, когда жил в человеческом теле. Свидетельство Духа является практическим доказательством нашего усыновления. Мы понимаем, как много наш новый статус в себя включает: мы — Божьи дети, братья Христа (ср. Рим. 8:29), а значит, и наследники вместе с Ним (Рим. 8:17). Все это имеет определенный юридический подтекст. В Ветхом Завете истина устанавливалась при наличии показаний двух свидетелей (Втор. 19:15). А здесь мы видим, что в качестве свидетелей выступает дух верующего и Дух Святой. Но больше всего поражает не столько логический вывод, сколько эмпирическое явление: Дух свидетельствует посредством крика, вырывающегося из уст Божьих детей.

Глагол *суммартюрео*, который использует Павел, может означать либо 'свидетельствовать вместе с кем-то', либо 'свидетельствовать кому-то'. Чарльз Крэнфилд считает, что предположение о совместном свидетельстве Духа и человека несостоятельно, потому что любое свидетельство нашего духа об усыновлении Богом не имеет никакого значения. «Какая разница, о чем свидетельствует наш дух в этом (то есть в подтверждении нашего усыновления Богом) вопросе?» — спрашивает он¹³⁶. Такой вопрос вполне можно задать. Но ответ Крэнфилда («сам по себе дух че-

¹³⁶ С. Е. В. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1975), vol. 1, p. 403.

ловека, конечно же, не имеет никакого права свидетельствовать о том, что мы усыновлены Богом») выдает, что автор попал под влияние Барта и поэтому боится приписать человеческому духу способность свидетельствовать о чем бы то ни было.

Как бы удивительно это ни звучало, но дух христианина свидетельствует, что он осознает свое усыновление. Об этом недвусмысленно сказано в других отрывках Нового Завета (например, 1 Ин. 3:1 и далее). Беда в том, что иногда это осознание слабеет. Бывает, что Божьи дети начинают сомневаться в том, что их положение изменилось по благодати. Однако Павел утверждает, что даже в самые тяжелые минуты Дух является одним из свидетелей, подтверждающих усыновление. Доказать это легко: Божий сын может быть сломлен психологически, мучим страхами и сомнениями, но в беде он все равно кричит: «Отче!». Точно так же и ребенок, который упал и поранился, инстинктивно кричит: «Папа, помоги!». Уверенность в спасении — это не привилегия тех, кто достиг высшей степени освящения. Это право, данное от рождения даже самому слабому верующему. И в этом его слава.

Можно привести несколько аргументов, подтверждающих такое толкование. Во-первых, в ближайшем контексте Павел употребляет и другие слова, со словом *сын*, 'вместе' (наследники вместе с Христом, с Ним вместе страдаем, с Ним вместе прославиться, Рим. 8:17). Во-вторых, в Гал. 4:1–7, отрывке, который был написан раньше и который выражает ту же мысль, апостол пишет, что «Авва, Отче» взывает Дух, а не верующий (Гал. 4:6), в то время как в Рим. 8:16 он говорит, что взывает верующий. Согласовать эти два отрывка можно следующим образом: в крике «Авва, Отче» Павел видит проявление совместного свидетельства верующего и Духа. Крик один, но у него два источника: сознание верующего и служение Духа. Таким образом, Дух вместе с нашим собственным духом свидетельствует, что мы Божьи дети, в тот момент, когда мы кричим: «Авва, Отче». Точно так же, как никто не может сказать «Иисус — Господь», кроме как Духом (1 Кор. 12:3), никто не может сказать и «Авва, Отче», кроме как тем же Духом. Эту мысль прекрасно удалось выразить Бенджамину Уорфилду. О служении Духа он пишет так: «Хотя оно имеет иной источник, тем не менее проходит в одном русле со свидетельством нашего собственного сознания»¹³⁷.

¹³⁷ В. В. Warfield, *Faith and Life* (1916; repr. Edinburgh: Banner of Truth, 1974), p. 184.

Такое описание служения Духа снова подчеркивает, что оно все еще ограничено эсхатологически. Дух свидетельствует в крике, и этот крик раздается вместе со стонами всего творения и христиан в ожидании «свободы славы детей Божьих». Это крик того, кто уже познал усыновление, но дожидается его полного завершения в «усыновлении, искуплении тела нашего», которое еще не произошло (Рим. 8:23). Только тогда целиком исполнится эсхатологическое заветное обещание, в начальной стадии которого мы пребываем сейчас: «И буду ему Богом, и он будет Мне сыном» (Откр. 21:7). Итак, крик «Авва, Отче» — это основной инстинкт всякого, кто Духом был рожден в Божью семью и стал причастником Божьего естества.

Выражение «общение Духа» означает общение с Ним, а значит, и взаимное познание. Надо признать, что эта тема обделена вниманием. Много говорится и было сказано о Его божественности и Его личности, о Его действии в нашей истории искупления, о плодах, которые Он приносит, о природе Его даров, о том, как они функционируют в современной церкви, а вот вопрос общения с Ним и познания Его обсуждается несравненно реже.

Может быть, такое упущение имеет библейское основание? Ведь сам Дух не привлекает внимания к себе. Его даже называют «скромным» лицом Троицы. Его задача — не говорить о себе или привлекать к себе внимание, а прославлять Христа (ср. Ин. 16:13–15). Однако это не значит, что нам вообще не нужно обращать на Него внимания или возрастать в познании Его. Тот факт, что в рамках Божьего искупительного плана Он привлекает внимание не к себе, а к Сыну и Отцу, на самом деле должен подталкивать нас познавать Его больше, стремиться к более близкому общению с Ним, а не наоборот. Его нужно прославлять вместе с Отцом и Сыном.

Главная тема 13–16-й глав Евангелия от Иоанна — учение о Духе и тех благах, которые дарует общение с Ним. Поскольку «основной целью смерти Христа на кресте было дать Святого Духа»¹³⁸, Иисус должен был объяснить Своим последователям, почему и в каком смысле будет лучше, если Он уйдет и придет Дух (Ин. 16:7). Он, исполняя эту Свою обязанность, представлял им Духа как параклета.

¹³⁸ Charles Hodge, *1 and 2 Corinthians* (1857, 1859; repr. in one vol. Edinburgh: Banner of Truth, 1974), p. 689.

Параклет

Иисус обещал ученикам послать другого параклета (*аллос параклетос*, Ин. 14:16). Как мы уже говорили, это означает, что Дух — это параклет такого же рода, что и сам Иисус. Он «еще один, такой же, как Христос».

Дух сопровождал Иисуса на протяжении всего Его служения, а вскоре Он придет к ученикам и будет сопровождать их так же, как Он сопровождал Христа. Он был с ними в Христе, а теперь Он будет в них как Дух Христа (Ин. 14:17).

Разница не в том, что Дух был с учениками, а потом будет в учениках, а в том, что раньше Дух служил в Христе (поэтому сказано «с вами»), а потом Он будет служить как Дух Христа, но в учениках («в вас»). Посредством этого нового способа обитания служение Христа будет продолжаться и развиваться. Как подчеркивает Рэймонд Браун, «практически все, что говорится о Параклете, до этого было сказано в евангелиях об Иисусе»¹³⁹. Оба приходят в мир. Оба посланы Отцом. Иисус — истина; Параклет — это Дух истины. Иисус — Святой Божий; Дух — Святой Дух. Иисус — учитель, как и Параклет. Иисус свидетельствует, и Параклет — свидетель. Мир не признает Иисуса; не признает он и Параклета.

Но самое примечательное: Иисус идет к Отцу, чтобы приготовить место жительства (*монэ*, Ин. 14:2) для учеников, а Параклет приходит от Отца, чтобы приготовить место жительства (*монэ*, Ин. 14:23) для Отца и Сына. Слово *монэ* в Новом Завете используется только в этих двух соседних отрывках. Возможно, это не случайно, и Иоанн намеренно проводит параллель, которую мы отметили выше. Христос, как параклет (1 Ин. 2:1), готовит дом для Своего народа, где живет Отец. Дух, как параклет, готовит дом для Отца и Сына в верующем, который сам по себе, а также как часть церкви, становится «жилищем, в котором Бог обитает Духом» (Еф. 2:22). Дух — это божественная «домохозяйка», которую мир не познал и не признал (Ин. 14:17б), но которая приносит новую жизнь, растит, питает и изменяет жизнь тех, кто входит в Божью семью.

¹³⁹ Raymond E. Brown, *Gospel according to John* (London, Chapman, 1971), p. 1140.

Учитель

Поскольку Дух — это параклет, подобный Христу, Он выполняет функцию учителя. Это Его служение, вне всяких сомнений, имеет огромное значение для учеников в истории искупления, поскольку оно привело к созданию Писания (Ин. 14:26; 16:13). Но у этой функции Духа есть и другое измерение. Ведь когда Дух приходит, Он приносит ученикам Христа просвещение. Дух дает им внутреннее понимание природы их отношений с Христом и отношений Христа с Отцом. «В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во мне, и Я в вас» (Ин. 14:20).

«Тот день» в этом контексте означает не только день воскресения Христа, но и день Пятидесятницы, когда будет дан Дух. Эта новость стала для первых учеников огромным ободрением. Они боялись, что окажутся далеко от Христа, что, когда Он их покинет, их привычной близости придет конец. А тут Он им говорит, что они познают Его больше и лучше будут понимать Его и свои отношения с Ним. В «тот день» они узнают: «Я в Отце Моем, и вы во мне, и Я в вас».

Никакими словами не описать, а тем более не исчерпать, глубину этих отношений. Дух поможет ученикам постичь ту близость, которая есть в обитании Сына в Отце и Отца в Сыне — то, что богословы раньше называли *circumincessio* (лат. 'круговое движение') или *перихорисис* (греч. 'взаимопроникновение'), взаимное обитание лиц Троицы друг в друге, «хоровод», в котором выражается взаимная гармония и любовь между лицами Троицы. Таким образом Дух осуществляет обитание Сына в недрах Отца, лицом к лицу (Ин. 1:1; 18). Тем самым Он являет славу Сына.

Но Дух учит не только этому. От Него ученики узнают, что они «во» Христе и что Христос обитает в них. Они Его не только не «теряют», а наоборот — «приобретают», становятся к Нему еще ближе. В соответствии с этим, союз с Христом фактически становится главной темой всего остального Нового Завета.

Дух-заступник

Дух-параклет также является Духом-заступником, ходатаем. Хотя Дух дается в ответ на молитву (особенно в богословии Луки, например, Лк. 11:13), о Его служении в молитве упоминается нечасто. Но, проанализировав другие новозаветные богословские идеи, можно получить общее представление об этом Его служении.

Молитва — это, с одной стороны, выражение поклонения и благоговения, а с другой — выражение собственной нужды. Никто не может обратиться к Иисусу «Господь» или к Богу — «Отец», кроме как Духом (1 Кор. 12:3; Гал. 4:6). Именно в Духе христиане, как и Иисус, могут радоваться Божиим делам (Лк. 10:21).

Поэтому «молиться в Святом Духе» (Еф. 6:18; Иуд. 20) не означает в состоянии экстаза отключить свой разум. По сути, это то же самое, что «ходить в Духе» в христианской жизни, только по отношению к молитве. А ходить в Духе означает подчиниться слову, которое сказал Бог. Молитва в Духе — это молитва, соответствующая воле Духа и Его целям. Такую молитву Тертуллиан, а вслед за ним и Кальвин называли «правомерной молитвой»: в ней человек обещает себе твердо держаться Божьих обещаний, пока они не исполнятся¹⁴⁰.

С другой стороны, молитва — это выражение собственной слабости и нужды. Мы молимся, потому что осознаем свое бессилие; мы просим Бога, потому что не можем сами осуществить того, чего хотим. Но Павел пишет, что такое служение Духа нужно там, где человек на самом деле пребывает в плачевном положении:

Также и Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными. Испытующий же сердца знает, какая мысль у Духа, потому что Он ходатайствует за святых по воле Божьей (Рим. 8:26–27).

Апостол изображает верующего, который настолько ослабел, что не может облечь свои просьбы в понятную форму. Молитва превращается в стон. Но этот стон есть признак присутствия и служения Духа. И хотя Иоанн Златоуст считал, что «воздыхания неизреченные» — это говорение на языках, а наш современник Эрнст Кэземанн утверждал, что это экстатическая речь в собрании, все же разочарование, боль и невыразимые чувства, о которых пишет Павел, указывают на другое: идет речь о бессвязности, непонятности. Это изображение абсолютной и полной беспомощности верующего, беспомощности настолько крайней, что он даже не в силах связно объяснить, что ему надо.

¹⁴⁰ См. великолепное изложение этого вопроса Кальвином в «Наставление», III.20 (это целый трактат о молитве). Sinclair B. Ferguson, 'Prayer: A Covenant Work', *Banner of Truth Magazine* 137 (1975), pp. 23ff.

Но Дух, даже когда христиане настолько слабы, что не могут сформулировать свои мысли в молитве, претворяет в жизнь желание Отца — взять Своих детей в Свои руки и сделать их полезными для реализации Своих замыслов. Эти невыразимые стоны ходатайства можно сравнить с мычанием и стонами людей, у которых поврежден мозг: они говорят несвязно и непонятно, но их близкие без труда понимают все, что они пытаются сказать.

Таким образом, изучив вопрос, что значит общение с Духом, мы приходим к простому выводу: Его благословения приносят благодать тем, кто нуждается. Бог являет Свою силу через Духа в слабости (2 Кор. 12:9; ср. 1 Кор. 1:25б, 27б). В этом служении Дух действительно предстает как еще один параклет, как Христос.

Глава 9.

Дух и тело

Исследовать служение Духа — все равно что восходить на высокую гору. Когда альпинист покоряет очередную высоту, он видит, что определенный рубеж достигнут, но вершину горы еще предстоит покорить. Так и в жизни человека: возрождение кардинально преобразует его, но если мы остановимся на возрождении, мы не сможем обозреть все величие действия Духа, и станем довольствоваться видом с не самой высокой вершины. Потому что возрождение отдельно взятого человека — это лишь один из аспектов нового творения, которое еще должно совершиться в будущем. Поскольку, как мы уже отметили, основание возрождения каждого человека находится в воскресении Христа, оно тесно связано с процессом обновления целого сообщества людей, которое Дух Христа осуществляет на протяжении всей истории. По этой причине возрождение отдельного человека нужно рассматривать через призму обновления сообщества верующих.

Христос Свою программу сформулировал кратко: «Я создам церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мтф. 16:18). Пока длится эсхатологический конфликт (именно на эту мысль наталкивает нас использование глагола *катисхюо*, 'одолеть'), Христос призывает к себе не просто отдельно взятых людей, а *эклесию*, целое собрание.

Вывод о том, что Христос имеет дело с коллективом людей, подтверждается теми сравнениями и аналогиями, при помощи которых в Новом Завете описаны Его последователи. Они — стадо овец, ветви лозы, друзья жениха, камни в здании храма, новый Израиль. Поэтому хотя все наставления в Новом Завете предназначены для принятия и исполнения каждым отдель-

ным человеком, они, как правило, обращены ко всей церкви и выражаются глаголами во множественном числе. Дух не изолирует людей друг от друга, а наоборот создает новое сообщество.

Павел использует аналогию, которая занимает в его богословской системе центральное место и которой нет больше ни у кого. Он пишет, что церковь Христа — это тело, членами которого мы становимся благодаря служению Духа.

Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, иудеи или эллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом.

(1 Кор. 12:12–13)

Здесь сказано, что вхождение в тело Христа, которое состоит из множества частей, совершается через крещение Духа. Сразу встает два вопроса. Во-первых, что имеет в виду Павел, когда говорит о церкви как о «теле» Христа, в котором не существует социальных и культурных барьеров? Во-вторых, каким образом Дух участвует в крещении в это тело?

Тело Христа

По поводу первого из этих вопросов было сломано немало копий. Некоторые исследователи полагали, что если понять, откуда Павел позаимствовал эту аналогию с телом, тогда станет ясно, что он имеет в виду. Однако вряд ли такая тактика может принести результат. Значение текста нельзя вывести, просто выяснив, откуда происходит термин или чем он мотивирован. Анализ того, откуда в современной Павлу культуре появилась концепция тела, в лучшем случае даст нам набор возможных вариантов.

В латинской литературе человеческое тело иногда служило образом группы людей, тесно связанных друг с другом. Наиболее известный пример — басня Менения Агриппы (около 494 г. до н.э.), которую Ливий упоминает в своей книге «История Рима». Менений Агриппа призывает плебеев не поднимать восстания: он рассказывает басню, в которой разные части тела, позавидовав животу, отказываются его кормить, что приводит к истощению всего тела¹⁴¹.

¹⁴¹ Livy, *History of Rome*, 2.32.

Другие считают, что этот образ — часть мистического обрядового богословия Павла, он очень похож по сути на обряд участия всех христиан в одном разламываемом хлебе, который является одновременно символом тела Христа и единства Его народа. Кроме того, сравнительно недавно при раскопках коринфского Асклепиона археологи обнаружили глиняные слепки различных частей человеческого тела. Есть версия, что по местной традиции их приносили в благодарность за исцеление сыну Аполлона Асклепию, греческому богу-врачевателю¹⁴². Но судя по тому, как Павел использовал аналогию тела в других отрывках, крайне маловероятно, что между этой традицией и телом как аналогией церкви есть какая-то связь.

Самое простое и, наверное, самое лучшее объяснение происхождения этой метафоры следующее: сравнение сообщества людей с телом было естественным и всем понятным. Павел лишь использует его по-своему и в своих собственных целях. В частности, «тело», которое он описывает, уникально, потому что это тело Христа. Он его глава и властелин. Точно так же, как Он является главой всей вселенной (Еф. 1:22), направляя все к осуществлению определенных Им целей, Он также и глава Своей церкви (Кол. 1:18), которой Он управляет по законам Своего царства. Слово «глава» (*кэфале*) здесь указывает не на анатомическую связь, а на отношения. Христос — Господь и властелин и *космоса*, и *екклесии*. Люди присоединяются к церкви, которая есть тело Христа. Это сообщество тех, кто благодаря союзу с Христом по благодати и вере неразрывно связан друг с другом одной жизнью. Они принадлежат друг другу, потому что они принадлежат Христу, своему господину и голове¹⁴³.

Крещение Духом

Какую роль тогда играет Дух в крещении в это тело?

Связь между Духом и крещением упомянута в семи отрыв-

¹⁴² A. E. Hill, 'The Temple of Asclepius: An Alternative Source of Paul's Body Theology?' *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), pp. 297–309; J. Murphy-O'Connor, *St Paul's Corinth: Texts and Archeology* (Delaware: Michael Glazier, 1983), pp. 161–167.

¹⁴³ Для ознакомления с современной дискуссией см. Gosnell L. O. R. Yorke, *The Church as the Body of Christ in the Pauline Corpus: A Re-examination* (Lanham, MD: University Press of America, 1991).

ках Нового Завета. Шесть из них явно указывают на Пятидесятницу, при этом роль Духа практически всегда описывается при помощи одного и того же выражения:

Мтф. 3:11	<i>эн пневмати хагио;</i>
Мр. 1:8	<i>эн пневмати хагио;</i>
Лк. 3:16	<i>эн пневмати хагио;</i>
Ин. 1:33	<i>эн пневмати хагио;</i>
Деян. 1:5	<i>эн пневмати... хагио;</i>
Деян. 11:16	<i>эн пневмати хагио.</i>

В каждом из этих случаев крестит сам Христос. Дух является средством. Седьмой случай употребления следующий:

1 Кор. 12:13 *эн пневмати.*

Каково значение предлога *эн* в этом предложении? Кем в нем является Дух: исполнителем (Дух крестит) или средством исполнения крещения (Духом крестит). Ответ на этот вопрос может помочь разобраться, когда это крещение произошло и что оно в себя включает.

Хотя предлог *эн* образует творительный падеж существительного, которое таким образом может обозначать и того, кто совершает действие, и то, посредством чего совершается действие, совершенно очевидно, что Павел говорит о Духе как о средстве крещения, а не как о совершителе крещения. Во-первых, где бы в Новом Завете ни говорилось о крещении Духом, всегда используется одно и то же выражение, так что везде именно Христос, а не Дух предстает как совершитель крещения: «Он будет крестить...»

В 1 Кор. 12:13 Павел пишет, что тело едино по той причине, что все его члены имеют одного и того же Духа. Они все получили Его в тот момент, когда были присоединены к телу Христа. Получение Духа и присоединение к телу — две стороны одного и того же явления. Следовательно, Павел здесь указывает не на действие, исполнителем которого является Дух, и не на «второе благословение Духа» после покаяния, а на первоначальное принятие Духа, на реку живой воды, из которой верующие пьют, чтобы никогда не жаждать снова (ср. Ин. 4:13–14; 7:37–39).

Таким образом, все верующие крещены Христом в одно тело. Дух является средством этого крещения. Но Христос управляет жизнью этого тела теми средствами, которые Он определил для

развития и роста Своего народа: для этого Он установил проводить крещение, вечерю Господню и проповедовать Слово.

Крещение

Водное крещение — это знак инициации. Такой смысл вкладывался в крещение иудейских прозелитов, хотя до сих пор идут споры о том, действительно ли практика крещения прозелитов существовала до установления крещения в евангелиях¹⁴⁴. Однозначно, знаком инициации было крещение Иоанна: оно знаменовало истинное покаяние, которое человек переживал, когда осознавал, что царство приходит. В свою очередь, крещение, которое Иоанн преподал Иисусу, было публичным знаком того, что Христос начал мессианский век и служение, которое достигнет апогея в крещении креста (ср. Лк. 12:50).

Крещение Духом — это начало жизни в союзе с Христом. Водное крещение служит внешним знаком крещения Духом: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа» (Деян. 2:38). Здесь покаяние, водное крещение, прощение грехов и дар Духа представляют собой связанные элементы одной реальности — вхождения в Христа, и тем самым во имя (то есть в обществе) Отца, Сына и Святого Духа (Мтф. 28:19).

Периодически в истории церкви богословы задавались вопросом: если новый завет в Христе — это духовная (или Духовная) реальность, то совместим ли он с внешними ритуалами и не принижают ли они полноту служения Духа? Так, например, в семнадцатом веке, когда было очень популярно учение о внутреннем свете, Роберт Баркли писал: «Это крещение — чисто духовная вещь... Крещение Иоанна было его прообразом. Оно было предписано не навсегда, а только на некоторое время»¹⁴⁵.

Однако в ранней церкви крещение понималось и совершалось, как написано в Мтф. 28:18–20, при этом водное крещение и крещение Духом четко разграничивалось (Деян. 10:47; ср. 11:16). Баркли и его последователи не смогли здесь рассмотреть богословский фундамент, на котором основан видимый, физический обряд крещения. И крещение, и вечеря Господня функциониру-

¹⁴⁴ См. обсуждение этого вопроса в G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962), pp. 18ff.

¹⁴⁵ Robert Barclay, *The Confession of the Society of Friends*, Proposition xii.

ют точно так же, как знаки (слова), используемые для вербального выражения Евангелия. Христос познается в них и через них. Поэтому крещение и вечеря Господня не теряют своей актуальности в век господства Духа Христа. Напротив, они служат иллюстрацией того, насколько Евангелие необходимо нам, и как людям, и как грешникам. Поэтому великое поручение подразумевает, что крестить людей нужно будет до тех пор, пока будут появляться ученики Христа и пока Он сам будет присутствовать с церковью (Мтф. 28:18–20).

Божий Дух организует внутреннюю связь всех заветных отношений Бога и Его народа. Каждый завет, в который Бог вступал со Своим народом, сопровождался конкретным знаком, закреплявшим обещание завета, выраженное в словах. Это и радуга в завете с Ноем, и обрезание в завете с Авраамом (Быт. 9:8–17; 17:1–4). Они служили символами заветных обещаний, а также видимыми знаками, укреплявшими веру в эти обещания. Хотя слова «знак» и «печать» используются исключительно по отношению к обрезанию (Рим. 4:11), они равным образом описывают и *modus operandi* (лат. 'способ действия') всех знаков завета. Так, например, Ной после грозы мог взглянуть на знак завета и снова обрести уверенность, что Бог помнит Свое заветное обещание (Быт. 9:12–17). Знак действовал как его видимое, физическое подтверждение (печать) словесного обещания.

Сам Иоанн говорил, что главная функция его крещения (дополнительно к тому смыслу, которое крещение имело лично для крещаемых) — подготовить почву для прихода Мессии: «Я... для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю» (Ин. 1:31). Хотя этим словам часто не уделяют должного внимания, наряду со свидетельством об Иисусе, прозвучавшем при Его крещении (Мр. 1:11), и Его собственным утверждением, что крест — это исполнение всего того, что означало Его крещение (Лк. 12:50; Мр. 10:38–39), они подчеркивают, что даже водное крещение Иисуса имело внутренний смысл (было знаком) и служило для Него подтверждением (было печатью). Крещение Христа сопровождалось словом от Отца, объясняющим его значение, и схождение Духа Отца, который был Ему дан, чтобы этот символ обрел практическую реализацию в истинном и окончательном крещении на кресте, где Его кровью будет заключен новый завет, в основе которого лежит дар Духа (Иез. 36:26–27).

В Ветхом Завете описаны два события, которые в Новом Завете рассматриваются как крещение или, по крайней мере,

сравниваются с ним. В обоих случаях это были испытания водой, от которых Божьи избранные были избавлены, но которые обрушивались проклятием на головы остальных. Это история с Ноем и его семьей (1 Пет. 3:18–21), а также история с Моисеем и израильтянами (1 Кор. 10:2)¹⁴⁶.

Настоящее крещение Иисуса на кресте также похоже на испытание водой. В Пс. 68 мы находим такие слова:

Спаси меня, Боже,
Ибо воды дошли до души моей.
Я погряз в глубоком болоте,
И не на чем стать;
Вошел во глубину вод,
И быстрое течение их увлекает меня.

(Пс. 68:2–3)

В Новом Завете этот псалом считается мессианским, его цитирует Иисус (Пс. 68:10 — в Ин. 2:17 и Рим. 15:3; 68:5 — в Ин. 15:25; 68:26 в Деян. 1:20; 68:23–24 — в Рим. 11:9–10). Испытание, символом которого служило водное крещение, в действительности происходит на кресте. Крещение в Иордане было символом, а событие, которое этот символ обозначал, произошло тогда, когда на Христа обрушилась буря Божьего гнева. Он испытывает скорбь и отчаяние, которые едва не убивают Его (Мр. 14:33–34). В этом событии соединяются символы Его обрезания (Лк. 2:21) и Его крещения (ср. Кол. 2:11–15). Христос «отрезан от земли живых» (Ис. 53:8, перевод с англ.). Он был угнетен, подавлен (Ис. 53:7–8), когда на Него были возложены «грехи всех нас» (Ис. 53:5–6, 8, 10).

Благодаря этим Его страданиям мы получаем прощение и спасение через Духа. Христос претерпел заветное проклятие, чтобы благословение, данное Аврааму, могло исполниться в даре Духа для верующих (Гал. 3:13–14).

Новозаветное крещение — это крещение во имя Иисуса, то есть оно свидетельствует нашей вере о том, в чем заключается сущность нашего союза с Христом, с которым мы этой верой соединены. Из этого союза вера черпает все то, что водное крещение символизирует и запечатлевает. Таким образом Дух обращает наше внимание на смысл крещения Иисуса за нас на кресте.

¹⁴⁶ См. M. G. Kline, *By Oath Consigned* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969), pp. 65ff.

Поэтому действие Духа по возрождению и пробуждению веры — это *tertium quid* (лат. ‘третье промежуточное’) между знаком и обозначаемой им реальностью. Такой вывод можно сделать из учения Нового Завета в целом, он же следует из всех новозаветных отрывков, в которых напрямую говорится о крещении.

Лучший пример применения этого принципа — учение Павла в Рим. 6. Апостол призывает всех, кто крестился во Христа Иисуса, считать, что они крестились в Его смерть, погреблись с Ним и были воскрешены к обновленной жизни силой Его воскресения.

Как правило, толкование этого отрывка обусловлено профессиональной принадлежностью толкователя. Кто-то подходит к нему с мистическо-обрядовой точки зрения или близкой к ней, кто-то, занимая противоположную позицию, считает, что Павел в этом отрывке говорит не о водном крещении, а о крещении Духом. *Tertium non datur*; третьего не дано. Но думать, что ритуал, независимо от веры, осуществляет то, что обозначает, — значит упустить суть учения Нового Завета. На самом деле есть *tertium quid*, третий вариант: Павел пишет о служении Святого Духа, которым Он соединяет нас с Христом. При помощи крещения Дух открывает вере смысл союза с Христом и его значение для нас («В тот день узнаете вы, что... вы во Мне, и Я в вас», Ин. 14:20). Итак, можно провести прямую параллель между Его служением в слове и Его служением в этом таинстве. И слово и таинство являются видимыми, объективными знаками. В обоих случаях Дух разъясняет их значение, производя в верующих ту реальность, на которую они указывают.

Многие думают, что крещение — это прежде всего отображение духовного опыта, пережитого при обращении; человек совершает его главным образом для того, чтобы засвидетельствовать о своей вере в Христа. Крещение есть символ нашего отклика на Евангелие при обращении. Но такой взгляд не соответствует Новому Завету и преуменьшает значение просвещающего служения Духа, которое тот совершает в крещении. Кроме того, такой подход не дает человеку осознать все благословения крещения, поскольку человек видит в нем лишь отражение собственной веры-посвящения.

На самом же деле, крещение — это прежде всего знак и печать благодати, Божьего действия во Христе и богатства Его благословений для нас. Оно служит знаком и печатью не веры, а Христа. Именно благодать Христа мы видим в водном креще-

нии. Поэтому вера не запечатлевается непосредственно крещением. Запечатлевается знаком Евангелие Христа, на которое, как на обещание в слове, вера откликается. Таким образом, мы получаем подтверждение Евангелия через действие Духа, при котором знак истолковывается словом, и благодаря этому подтверждению сама вера укрепляется и возрастает.

Итак, в крещении, равно как и в Писании и через Писание, Дух свидетельствует о Христе, берет то, что принадлежит Христу, и являет Его, облаченного в одежды мессианского служения, народу. Слово никогда не возвращается тщетным, но выполняет свое предназначение: некоторых преобразует, а некоторых ожесточает (Ис. 55:11; Мр. 4:10–12). Точно так же таинства крещения и вечери Господней, в зависимости от того, как мы откликнемся на служение Духа, являющего нам благодать Христа, либо преобразуют нас по благодати, либо ожесточают нас к осуждению. Поэтому Павел и предупреждает коринфян о том, чтобы они не думали, что легкомысленное участие в вечере Господней никак не влияет на участвующих. Нет, оно влияет — они пьют в осуждение себе (1 Кор. 11:27–30). Против Духа можно согрешить как отвергая слово Евангелия, так и неверно относясь к символам Евангелия.

Мартин Лютер понимал этот принцип. Часто, когда его одолевали искушения, он говорил себе, что он крещенный человек. Так он напоминал себе о той благодати и той силе в Христе, на которые Дух указывает через крещение. Он боролся с искушением исповеданием веры. Получается, что крещение осуществляет то, что оно обозначает, точно так же, как Божье слово осуществляет то, ради чего Бог его посылает.

Если мы поймем, как Дух использует крещение (равно как и вечерю), то не совершим ошибок, которые допускает мистическо-обрядовое богословие. Во-первых, мы не станем наделять обряд крещения субъективным смыслом и не будем думать, что он является исключительно отображением наших действий, решений и переживаний. Это поможет нам не исказить роль веры, которой верующий отказывается от попыток добиться чего-то самостоятельно и обращается к благодати, принадлежащей ему в Иисусе Христе. Во-вторых, мы не станем наделять символ объективной силой и не будем отождествлять принятие знака с принятием означаемого, иначе служение Духа и вера, которая в знаке видит самого Христа, будут не нужны. Крещение и вечеря Господня действительны потому, что через них действует Дух, точно так же, как Он действует через чтение и слушание Писания.

Вечеря Господня

Крещение и вечеря Господня имеют важные общие черты: они являются знаками и печатями, указывают на Иисуса Христа и Его спасительную благодать. Тем не менее каждое из этих установлений выполняет свою особую функцию и подчеркивает разные аспекты благодати. Крещение совершается в начале христианской жизни однократно как знак союза с Христом. Вечеря же Господня — это знак постоянного общения с Христом, она должна совершаться часто.

О чем же конкретно свидетельствует Дух в вечере Господней?

В центре вечери находятся хлеб, который разламывают, и вино, которое разливают. Хлеб и вино служат символами разламываемого тела Христа и Его пролитой крови. Принимая их, мы становимся причастниками Христа, чье тело было разломано и чья кровь была пролита за нас: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли причастие крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли причастие [*койнония*] тела Христова?» (1 Кор. 10:16).

Символизм вечери, как и символизм крещения, необходимо рассматривать с точки зрения завета. Съесть пасхального ягненка (это символ, исполнением которого вечера является, 1 Кор. 5:7–8) означало причаститься к благословию смерти ягненка, получить защиту от проклятия Божьего суда, который вершил ангел смерти (ср. Исх. 12). Это означало быть в единении с Божьим искупленным и благословленным по завету народом.

То же справедливо и в отношении вечери. Она ставит печать на новом завете, заключенном в крови Христа. Христос, подобно пасхальному ягненку, в Своей смерти претерпел проклятие Божьего суда для того, чтобы разделить с нами благословение Божьего присутствия.

В горнице Иисус подал Своим ученикам новозаветную чашу общения с Богом. Позже, в Гефсиманском саду, из руки Своего Отца Он принял чашу суда и заветного проклятия. Когда Он молил: «Если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мтф. 26:39), Он имел в виду ту чашу Божьего суда, о которой говорили пророки Ветхого Завета (Пс. 74:9; Ис. 51:17, 22; Иер. 25:15, 17; Иез. 23:31–33; Авв. 2:16 — страшно читать такие отрывки). Выпив чашу, Иисус испытал на себе Божье заветное проклятие: Он умер во тьме (Мтф. 27:45; ср. Быт. 15:12) и в голоде, обнаженный, в нищете и жажде (ср. Втор. 28:45–48). На Него об-

рушилось проклятие, и Он стал человеком, висящим на дереве (Гал. 3:13). Он чувствовал, что Бог оставил Его, сломил и вверг в отчаяние (Ис. 53:4–6, 10; Мтф. 27:46).

Позже, после Своего воскресения, Он показал Свои руки и ноги ученикам (Лк. 24:39). Теперь они уже общались с Христом распятым и воскресшим. Они узнали Его, когда преломляли хлеб.

Таким образом, мы видим, как работает Божий завет на самом фундаментальном уровне: Бог принимает проклятие суда на себя, а верующие наоборот верой принимают благословение завета, суть которого в общении с Христом распятым, воскресшим и превознесенным.

Теперь понятно, почему роль Духа в вечере — ключевая. Если мы осознаём ее, тогда с легкостью сможем избежать ошибок как католического (*ex opera operato*, лат. 'действует от действия'), так и современного евангельского (вечеря есть простое воспоминание) понимания вечери. Мы оказываемся в общении с распятым, воскресшим и превознесенным Христом не потому, что церковь проводит ритуал, и не потому, что вспоминаем о произошедшем, а потому что Дух действует. Христос не находится в вине (католический взгляд), но Он и не отстранен от вечери, будто наше воспоминание о Нем — это главное в ней (современный евангельский взгляд). На самом деле Он познается через хлеб и вино *Духом*. В вечере есть настоящее *общение* с Христом. Как при проповеди Слова Он присутствует не в Библии (как в определенном месте) и не благодаря вере, а благодаря служению Духа, точно так же Он присутствует и в вечере, не в хлебе и вине, а силой Духа. В веществе хлеба и вина не содержится тело и кровь Христа, поскольку Он находится по правую руку Отца (Деян. 3:21), но силой Духа мы попадаем в Его присутствие, и Он оказывается посреди нас.

Трудно не согласиться с тем, что Иоанн думает о служении Духа в вечере, когда передает слова Иисуса церкви в Лаодикии: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3:20). Судя по всему, он верил в то, что церковь может общаться с Христом, находясь «в Духе в день Господа» (Откр. 1:10).

Богословы прошлого предпринимали попытки смотреть на вечерю именно так. Исидор Севильский (560–636 гг.), например, подчеркивал, что благодаря действию Святого Духа тело Христа в реальности присутствует для верующих. Дух настолько крепко связывается с телом Христа, что передает *virtus*, силу, ве-

чери тем, кто принимает ее с верой. Ратрамм Корбийский (умер в 868 г.) в знаменитой полемике с Пасхасием Радбертом (умер в 856 г.; некоторые считают, что он внес самый весомый вклад в формирование учения о пресуществлении) о присутствии Христа в вечере Господней точно так же стремился отстаивать идею о том, что Христос реально присутствует Духом.

Наверное, из всех богословов больше всего размышлял над этой тайной Жан Кальвин. Однако, даже когда он пытается как можно четче изложить ее смысл, он все же признает, что вечеря остается тайной:

Хотя и кажется невероятным, что плоть Христа, отделенная от нас столь огромным расстоянием, приходит к нам, становясь нашей пищей, не будем забывать, насколько тайная сила Святого Духа превосходит все наше чувственное восприятие и насколько глупо мерить Его неизмеримость нашими мерками. Поэтому, что неподвластно нашему уму, пусть будет принято верой: Дух воистину соединяет то, что разделено пространством.

Итак, это тайное причащение к Его плоти и крови, посредством которого Христос изливает в нас Свою жизнь, так, будто она проникает до мозга наших костей, это то, о чем Он свидетельствует и что запечатлевает в вечере — не просто демонстрируя бесполезный внешний знак, но являя действенность Духа в исполнении того, что Он обещает. И Он воистину предлагает и показывает реальность, которую [вечеря] обозначает всем, кто сидит на этом духовном пире, хотя пользу от вкушения получают только верующие, принимающие столь великую щедрость с истинной верой и благодарным сердцем¹⁴⁷.

На таком понимании (его называют *виртуализм* [от лат. *virtus*, 'сила'] — учение о силе превознесенной человеческой природы Христа) построено все учение Кальвина о евхаристии. Христос приходит к Своему народу в том самом теле, в которое Он воплотился, в котором был распят, погребен, воскрешен, превознесен и теперь прославлен. Жизнь «вливается в нас из материи его плоти»¹⁴⁸.

¹⁴⁷ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. J. T. McNeil, tr. F. L. Battles (London: SCM Press, and Philadelphia: Westminster, 1961), IV.17.10.

¹⁴⁸ *Ibid.*, IV.17.4.

Слова Кальвина были восприняты неоднозначно даже приверженцами основанной им богословской традиции. В XIX веке такие богословы, как Чарльз Ходж и Роберт Дабни, проповедовавшие богословие Кальвина в Соединенных Штатах Америки, и Уильям Каннингем, одаренный шотландский богослов, относились к такому учению негативно, называя его серьезным заблуждением или чем-то маловразумительным. С другой стороны, большинство других богословов считали эту мысль Кальвина одной из глубочайших по вопросу таинств¹⁴⁹.

Несомненно, реализма в учении Кальвина о вечере Господней намного больше, чем в традиционном евангельском учении, поэтому его точка зрения на этот счет многим представляется чрезмерно материалистической. Но ведь именно так Христос описывает себя в Ин. 6:51–58, и ровно об этом говорится в 1 Кор. 10:16. Может произойти так, что дискомфорт, который мы испытываем читая Кальвина, является симптомом скрытого несогласия со словами самого Писания. Сам Кальвин настаивал на том, что *реально* вкушать и пить Христа — это не то же самое, что есть *плоть* и пить *кровь* Христа.

Высказывая несогласие с Кальвином, многие не замечали, какую роль он отводил Духу и какую силу Ему приписывал. Для Кальвина в основе понимания вечери находится связь между Христом восходящим и Духом сходящим. Дух сходит для того, чтобы вознести нас к общению с Христом (ср. Кол. 3:1–4). Подобным образом, в вечере Дух приходит чтобы, так сказать, заполнить разрыв между Христом на небесах и верующим на земле и дать общение с превознесенным Спасителем.

Но дальше Кальвин спрашивает: а с каким Христом верующий имеет общение за столом? С Христом, облеченным в человеческую природу, в которой Он пострадал, умер, был погребен, воскрес, в которой Он вознесся и теперь пребывает в славе. Нет другого Христа, кроме воплощенного Слова (греч. *логос энсаркос*). Нет другого способа получить благодать, как только в союзе и общении с Ним как с *энсаркос*. Таким образом, в вечере мы общаемся с Христом как с личностью непостижимого ипостасного союза. Мы делаем это *Духовно (духовно)*, то есть благодаря силе Духа.

¹⁴⁹ Например, мерсерсбургский богослов J. W. Nevins, 'The Doctrine of the Reformed Church on the Lords Supper', *The Mercersburg Review* (1850), pp. 421–549. Cf. T. F. Torrance в своем введении к Robert Bruce, *The Mystery of the Lord's Supper* (Edinburgh: James Clark, 1958).

Не следует приписывать Кальвину больше того, что только что было написано. А нам самим не следует верить в меньшее, иначе мы поставим под сомнение реальность *койнонии*, о которой говорит Новый Завет (1 Кор. 10:16), или, что не менее серьезно, придем к отрицанию того факта, что прославленный Христос по-прежнему имеет человеческую природу. Трудность здесь состоит прежде всего не в том, что говорит Кальвин в своем учении о вечере, а в том, что некоторые верующие в своей христологии не дают адекватную оценку тому, что другого Христа нет. Они серьезно не воспринимают слова Писания о том, что Христос воскрес в теле и вознесся в теле. Если же эти слова принять со всей серьезностью, тогда евхаристическое богословие Кальвина не будет шокировать, хотя истина, о которой оно свидетельствует (как признает сам реформатор), по-прежнему останется тайной. Но не будем забывать, что все действия Духа таинственны.

В чем же тогда роль Духа в вечере?

Она хорошо описана в Ин. 16:14. Дух возьмет от того, что принадлежит Христу, и «возвестит» то, что возьмет, Его ученикам. Он возвещает взятое главным образом через апостольское откровение, так что в вечере не открывается ничего, что не было бы открыто в Писании. Но вечера выполняет и специфическую задачу: во-первых, она наглядно представляет и, во-вторых, сосредотачивает внимание на разламываемой плоти и проливающейся крови Христа. Именно в этом суть и главная задача служения Духа — пролить свет на личность и дело Христа. Он не дает нового откровения и не возвещает другого Христа. Роберт Брюс (1554—1631) прекрасно сформулировал эту мысль: хотя в вечере мы не получаем другого или лучшего Христа, по сравнению с тем, которого мы имеем в Слове, мы все же можем получить того же Христа лучше, когда Дух в дополнение к Слову свидетельствует посредством физических знаков¹⁵⁰.

Христианские авторы прошлого, несомненно под влиянием аллегорического толкования Песни песней, при описании отношений между Христом и Его народом использовали образы ухаживания, любви и брака. Они говорили про «поцелуй» Христа, подразумевая тайное служение Духа. Точно так же, как поцелуй, будучи физическим символом или действием, передает (и символизирует) любовь, физические знаки, указывающие на распятого и воскресшего Спасителя, используются Духом, действующим

¹⁵⁰ См. Robert Bruce, *Sermons on the Sacrament* (Edinburgh: Oliphant, 1901), pp. 64, 85.

в сердце, чтобы донести до Христова народа любовь Христа. Дух использует вечерю, которая служит благодатью для веры, для того, чтобы передать мир, радость, любовь и уверенность. Человек может испытать «невыразимую и славную радость» (1 Пет. 1:8), данное Духом предвкушение полноты присутствия Христа, которое верующий ожидает, провозглашая смерть Христа, «доколе Он придет». Тогда возрождающее действие Духа завершится (1 Кор. 11:26). Тогда, когда Дух скажет «Приди!» (Откр. 22:17), явится полнота реальности, выраженная символами, и они, как и здание храма, станут ненужными (Откр. 21:22).

Глава 10.

Дары для служения

Вознесшийся Христос продолжает проявлять любовь к Своему народу через таинства. Крещение отмечает вхождение в общение одного тела, глава которого Христос, а вечера — пребывание в нем. В этих дарах выражается единство, существующее в многообразии Божьего народа (1 Кор. 10:17; Еф. 4:1–7).

Однако в Новом Завете сказано, что вознесшийся Христос укрепляет единство разных членов Своего тела и другим видом даров, также посланных через Духа.

Связь между вознесением Христа и схождением Духа указывает на то, что дар Духа и Его дары служат внешним проявлением победы и воцарения Христа. Павел подчеркивает эту мысль тем, как он цитирует Пс. 67:19 в Еф. 4:7–8: «Взойдя на вершину, Он провел вереницу плененных; Он людям дал дары» (современный перевод). Излияние этих даров Духа ознаменовало падение врагов Христа и начало создания церкви (Мтф. 16:18). Как в случае со строительством скинии (Исх. 31:3), так и в случае со строительством нового Божьего храма дары Духа даются для снаряжения Божьего народа, чтобы он мог являть Божью славу, полноту Христа в Божьем храме (Еф. 4:12, 16). Таким образом Христос украшает Свою невесту, Свое тело.

В наше время о дарах-делах (духовных дарах) спорят так же ожесточенно, как когда-то спорили о дарах-знаках (таинствах).

Предваряя рассмотрение этой дискуссионной темы, отметим два момента.

1) Любой дар Духа существует в первую очередь для того, чтобы сделать возможным служение слова, данное Божьему народу. Ни в одном отрывке Нового Завета нет исчерпывающего перечня всех даров Духа. Но по тем перечням, которые есть (Рим. 12:3–8; 1 Кор. 12:7–11, 28–30; Еф. 4:11; 1 Пет. 4:10–11), до-

статочно ясно видно (см. таблицу ниже), что служение слова, открытого Богом, занимает центральное место среди всех остальных даров; оно лежит в их основе и питает их; они помогают слову выразиться разными способами.

1 Кор. 12:8–11	1 Кор. 12:28	Рим. 12:6–8	Еф. 4:11	1 Пет. 4:11
Слово мудрости	Апостолы	Пророчество	Апостолы	Говорение
Слово знания	Пророки	Служение	Пророки	Служение
Вера	Учителя	Учение	Евангелисты	
Дары исцеления	Чудотворцы	Увещевание	Пастыри учителя	
Чудотворение	Исцеление	Раздавание		
Пророчество	Помощь	Управление		
Различение духов	Управление	Служение милосердия		
Говорение на языках	Языки			
Истолкование языков				

Хотя как-то скомбинировать эти перечни трудно, а возможно, даже неразумно это делать, все же в каждом из них, очевидно, присутствует одна и та же структура: слово откровения через апостола и пророка является основанием (Еф. 2:20), а все остальное подчинено ему и проистекает из него. Поэтому, приходит ли Божье слово откровения непосредственно через апостола или пророка или же опосредованно через толкование Писания (ср. 1 Тим. 4:13; 2 Тим. 3:16 — 4:5), оно занимает главенствующее положение в церкви и имеет канонический статус. Дух, дающий слово, использует его для того, чтобы научить Божий народ использовать конкретные дары, которые каждый получил (Еф. 4:11–16).

Этот принцип имеет огромное практическое значение для жизни церкви. Его непонимание лишает нас возможности сбалансированно воспринимать Писание.

2) Во-вторых, Новый Завет подчеркивает, что духовные дары должны обязательно сопровождаться любовью (эта мысль неявно присутствует в Рим. 12:3–8, более явно в 1 Пет. 4:10–11, и является главной в 1 Кор. 13 и Еф. 4:16), то есть тело создается только тогда, когда дары используются с любовью. *Плод Духа* («любовь», Гал. 5:22) необходимо отличать от *даров Духа*, но плод всегда должен присутствовать при использовании даров. Потому что без любви и смирения, которое ее сопровождает

(Рим. 12:3; 1 Кор. 4:7), дары Духа не достигают своей цели (1 Кор. 13:1–3). Они даны Духом Христа, чтобы снабдить верующих инструментами для служения друг другу в теле Христа и таким образом продемонстрировать единство церкви в ее многообразии, и наоборот. Для этого любовь абсолютно необходима.

Здесь важно отметить два принципа. Во-первых, духовные дары в большей степени указывают на благодатность их дающего, чем доказывают благодатное состояние их получающего. Из Нового Завета мы знаем, что человек может испытывать на себе воздействие духовных сил и сам проявлять их, но не иметь благодати и спасения (например, Мф. 7:22). Автор Послания евреям говорит, что можно испытать силы грядущего века и при этом не быть спасенным (Евр. 6:5, 9). Во-вторых, дары даются людям для того, чтобы они могли служить другим. Если человек обладает ими, значит, он, с одной стороны, зависим от Христа, а с другой — служит другим, поскольку дары Духа по сути даются человеку для назидания других, а не для него самого.

Проигнорировать эти важнейшие принципы использования духовных даров означает обречь церковь на духовную, а возможно, и моральную катастрофу.

Дать точное определение всех даров, упомянутых в Новом Завете, не представляется возможным. Более или менее точно можно описать дары тех людей, чье служение было связано со словом Божьего откровения, — апостол, пророк, евангелист, пастор и учитель — хотя и по этому вопросу идут споры.

Апостолы в данных перечнях — это те люди, которые были назначены самим Христом и получили от Духа дар свидетельствовать о Его воскресении (Ин. 15:26–27; 20:1–3; 1 Кор. 9:1–2). Некоторые другие верующие, названные в Новом Завете апостолами, судя по всему, были не свидетелями воскресения Христа, а посланниками церковью (в Деян. 14:14, вероятно, используется это слово именно в таком смысле).

Служение пророков также было предназначено для формирования основания церкви. Церковь утверждена «на основании апостолов и пророков, имея самого Иисуса Христа краеугольным камнем» (Еф. 2:20). Обычно считается, что «пророки», о которых здесь идет речь, — это особая группа людей в ранней церкви, которые, будучи современниками апостолов, получили дар говорить слово Божьего откровения. Однако некоторые утверждают, что Павел здесь использует гендиадис и его слова означают «апостолы, которые являются пророками».

Последнюю точку зрения отстаивает Уэйн Грудем в своей знаменитой книге «Дар пророчества в Новом Завете и сегодня»¹⁵¹. Как мы увидим позднее, к такому выводу он приходит на основании тезиса о том, что в Новом Завете есть два разных «уровня» пророчества, поэтому в сегодняшней церкви по-прежнему может быть пророчество, которое не является откровением и которое не подвергает сомнению учение о завершенности и достаточности Писания. Тем не менее очевидно, что Павел проводит различие между пророками и апостолами (Еф. 4:11; ср. 1 Кор. 12:28), а значит, такое прочтение текста натянуто и неестественно. В перечнях даров, где присутствует иерархичность, пророки стоят к апостолам ближе, чем евангелисты, при том что последние нередко действовали как уполномоченные апостолов¹⁵². Значит, служение пророков состояло в получении и передаче откровения от Бога.

«Пастыри и учителя»: хотя иногда утверждают, что это две разные роли, большинство современных комментаторов считает, что это гендиадис, при помощи которого описываются две функции одного человека. Однако нельзя утверждать, что в Рим. 12:7–8, где говорится о дарах служения, учения и начальствования, идет речь о дарах пастора и учителя. Мы точно знаем, что дары, необходимые для совершения этих служений, имелись не только у тех, кто получил со стороны церкви формальное признание.

¹⁵¹ Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Westchester, IL: Crossway, 1988), pp. 45–63.

¹⁵² Уэйн Грудем и его коллега Дональд Карсон не согласны с тем, что Еф. 2:20 — это ключевой отрывок в данной дискуссии. Карсон сурово, если не сказать язвительно, критикует Ричарда Гэффина, который излагает эту точку зрения. Он говорит: «Считать этот стих ключевым для понимания дара пророчества в Новом Завете, как это делает Гэффин, все равно, что на основании Тит 1:12 («Из них же самих один стихотворец (букв. «пророк». — *Примеч. пер.*) сказал: „Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые“») делать вывод, что пророки в Новом Завете были языческими поэтами с Крита» (D. A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12–14* [Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987], p. 97). Это неудачная критика. Считать Тит 1:12 ключевым стихом — нелепо *prima facie*. Если же Еф. 2:20 имеет в виду два разных служения, как утверждают многие комментаторы, тогда неизбежное и необходимое заключение состоит в том, что этот отрывок является ключевым, так как в нем эти два служения явно названы основополагающими. Утверждать, что слово «пророк» здесь используется в необычном для него смысле, как это делает Карсон, ошибочно, в связи с тем какое преимущество постоянно отдается пророчеству по сравнению с важным, но не основополагающим служением пастырей и учителей (ср. Рим 12:6–8; 1 Кор 12:28; Еф. 4:11), а также евангелистов.

Под даром исцелений (весьма примечательно, что в 1 Кор. 12:9, 30 используется множественное число), вероятно, имеются в виду те конкретные исцеления, которые описаны в Деяниях апостолов (например, Деян. 3:6–8; 5:16; 8:6–7; 14:9; 28:9). Однозначно утверждать, что такое *логос* мудрости и знания, трудно. Наверное, естественнее всего объяснить эти дары так: *логос* мудрости — это практическое понимание того, как действует Бог; *логос* знания — это понимание откровения Бога во Христе. Хотя важно не забывать, что ранее в Первом послании коринфянам Павел назвал Христа Божьей мудростью, поэтому между *логосом* мудрости и *логосом* знания нельзя провести четкого разделения.

Поскольку, как мы знаем, позже понятие служения в церкви стало профессиональным и централизованным, интересно обратить внимание, что в Новом Завете различия между дарами, которыми, судя по всему, обладали разные люди, очень тонкие: например, мудрость отличается от знания, учение отличается от увещевания. Предполагалось, что дарами обладают все члены тела. И возможность использовать эти дары воспринималась как должное. Проявления Духа к общей пользе (1 Кор. 12:7) в служениях слова были широко распространены среди Божьего народа. В Новом Завете служение было всегда харизматическим в первоначальном значении этого слова.

В Новом Завете нет подробного анализа ни самих духовных даров, ни их связи со способностями или характером обладающего ими человека. Можно уверенно сказать, что связь эта сложная. Но поскольку, как мы знаем, Дух давал Писание таким образом, что оно было написано одновременно и Богом, и человеком, скорее всего, раздавая дары, необходимые для этого дела, Дух учитывал характеристики и способности людей.

Труднее всего проанализировать природу говорения на языках и природу пророчества. Трудность заключается в том, что история этих даров парадоксальна: с одной стороны, после окончания апостольской эры они, казалось бы, стали встречаться все реже, а с другой — в последние сто лет несоизмеримо часто раздаются заявления о том, что эти дары снова появились или продолжают существовать. Были предприняты попытки доказать, что дары говорения на языках и пророчествования всегда присутствовали в церковной истории, однако скудость свидетельств их проявления лишь подчеркивает тот факт, что в христианском мейнстриме они не встречались.

Сегодня слишком многие утверждают, что эти дары появились снова, поэтому оценить связь новозаветного феномена с современным стало еще сложнее. Также трудно разобраться в различных толкованиях его значения. Те богословы, которые считают, что Дух начал снова давать дары говорения языками и пророчествования, как правило, приходят к одному из двух заключений: *либо* большинство христиан со второго по двадцатое столетие не имели должной веры, *либо* возвращение этих даров знаменует наступление последних дней. Первое предположение звучит сомнительно потому, что не согласуется с библейским свидетельством: например, способность говорить на языках появилась внезапно и по всевластному Божьему изволению. (Почему она не появлялась таким же образом в течение всех этих столетий?) Второе предположение также не лишено изъянов: оно основано на конкретных эсхатологических представлениях.

В связи с этим мы рассмотрим два вопроса. Во-первых, поговорим о природе говорения на языках и пророчествований в том виде, в котором они присутствовали в период Нового Завета, а во-вторых, порассуждаем о том, продолжают ли они или уже прекратились.

Языки

В Новом Завете описаны четыре ситуации, в которых люди, благодаря схождению Духа, говорили на языках: в День Пятидесятницы (Деян. 2:4, 11), в доме Корнилия (Деян. 10:16), на языках говорили «ученики» из Эфеса, которые приняли только крещение Иоанна (Деян. 19:6), и верующие коринфской церкви (1 Кор. 12, 14 в разных стихах).

Природа говорения на языках обсуждается постоянно, но подробности этого обсуждения в данной книге описать не представляется возможным¹⁵³. Эта тема заставляет нас задаться хоть

¹⁵³ Вот некоторые примеры исследований в данной области: Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), pp. 652–698; A. Bittlinger, *Gifts and Graces: A Commentary on 1 Corinthians 12–14* (London: Hodder & Stoughton, 1967); Gunther Bornkamm, *Early Christian Experience*, tr. Paul L. Hammer (London: SCM Press, 1969); A. A. Hoekema, *What About Tongues Speaking?* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1967); Carson, *op. cit.*; O. P. Robertson, *God's Final Word* (Edinburgh: Banner of Truth, 1994); W. J. Samarin, *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism* (New York: Macmillan, 1972).

и трудными, но чрезвычайно интересными вопросами. Почему дар говорения на языках, в отличие от других, встречается исключительно в Новом Завете, почему о нем ничего не сказано в Ветхом (где тоже есть пророчество, чудеса, исцеления и другие дары)? Почему только в одном новозаветном письме это явление описано более или менее четко? Идет ли речь об одном и том же явлении в каждом случае упоминания этого феномена?

Последний вопрос имеет очень большое значение. Некоторые утверждают, что на самом деле на Пятидесятницу чудо состояло в том, что люди слышали свой язык (Деян. 2:6, 8, 11) и что эти «языки» были разновидностью экстатической речи, а не определенным реально существовавшим языком. Но такое прочтение плохо согласуется с текстом Деян. 2:1–13, где описывается, что присутствовавшие не только слышали звучание своих родных наречий, но и говорили на них.

Сложно отрицать, что люди в доме Корнилия и «ученики» в Эфесе были участниками того же самого явления, что имело место на Пятидесятницу. Однако не все комментаторы согласны с тем, что этот же феномен описывает Павел в Первом послании коринфянам. Несомненно, *глосса* (ср. Деян. 2:4; 1 Кор. 12 — 14) обычно означает реальный язык. И более того, Павел признает, что говорение на языках требует истолкования или перевода, поскольку говорящий передает связное сообщение. Судя по всему, речь не идет об абсолютно разных дарах Духа.

События на Пятидесятницу отличаются от коринфской ситуации тем, что слышавшие языки в Иерусалиме понимали их, потому что это были их родные наречия (Деян. 2:11). Никакого перевода не требовалось. В Коринфе же, напротив, должен был говорить переводчик. Однако считать, что природа этих явлений была кардинально разной, нет оснований.

Но были ли эти языки реальными *человеческими* языками? Здесь мнения снова разделяются. Некоторые утверждают, что под «языками» имеется в виду ангельский язык, потому что Павел упоминает позже «языки человеческие и *ангельские*» (1 Кор. 13:1). Ангельский язык упоминается в апокрифическом Завете Иова 48:3: там Гемера, одна из дочерей Иова, говорит на ангельском наречии. Однако, возможно, выражение «ангельские языки» (как и целый ряд других выражений в Первом послании коринфянам) Павел использует не потому, что допускает их существование, а потому, что в их существование верили коринфяне. Они вполне могли в них верить, поскольку в

то время в их среде было популярным лжеучение, искажавшее эсхатологические представления христиан. Некоторые из них думали, что воскресение уже произошло, а значит, верующие стали подобны ангелам на небесах. Но представление о том, что языки являются ангельскими языками, не стыкуется с тем, как Павел использует Ис. 28:11–12 в 1 Кор. 14:21. Он объясняет, что язык, который не переведен, — это «знамение не для верующих, а для неверующих» (1 Кор. 14:22). Языки служат в том числе и знаком суда Бога над Его заветным народом. Обращение вспять вавилонского проклятья и заключение нового завета, предназначенного для всех народов, знаменует осуждение заветного народа за то, что он отверг Христа. Другими словами, исправление Вавилона — это осуждение Иерусалима («оскудение их — богатство язычникам», Рим. 11:12). Бог проявляет Свою враждебную настроенность по отношению к заветному народу в том, что начинает использовать другой язык, не язык завета. Вряд ли ангельская речь могла бы быть символом отвержения! Таким образом, исходя из того, как Павел понимает пророчество Исаии, можно предположить с известной долей уверенности, что языки в Коринфе были обыкновенными иностранными языками, требовавшими перевода. Как и в день Пятидесятницы, такое говорение на языках с переводом на понятный язык было равносильно пророчеству (Деян. 2:17–18; 1 Кор. 14:5)¹⁵⁴. Эти два случая говорения на языках хотя и не полностью идентичны, но, несомненно, исполняли в церкви одну и ту же функцию.

Пророчествование

В Ветхом Завете пророк (евр. *наби*) выполнял функцию уст Божьих, через него передавалось Божье откровение. Конечно, это откровение имело разные формы и по-разному доносилось (Евр. 1:1; Деян. 2:17). Однако все эти разнообразные способы объединяло то, что слова Господа становились словами пророков — Его словами на их устах (Втор. 18:18–19; ср. Иер. 1:9). Когда пророки предваряли свои слова священной формулой «так говорит Господь Саваоф», они тем самым утверждали, что являются средством Божьего откровения.

¹⁵⁴ См. Richard B. Gaffin, Jr., *Perspectives on Pentecost* (Phillisburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1979), p. 57.

Пророчество в Новом Завете понималось точно так же. Но поскольку со временем в церкви широко распространилось убеждение, что Писание есть уникальное хранилище законченного Божьего откровения, стало принято считать, что «пророчество» в Новом Завете это своеобразная проповедь. В результате отрывки, в которых упоминались пророчества, стали использоваться для организации жизни современной церкви. Так, написанная Уильямом Перкинсом в конце шестнадцатого века книга «Искусство пророчества» — это учебник по искусству разъяснительной проповеди для семинаристов и служителей. В результате исследований современные ученые пришли к выводу, что пророчество может пониматься как внезапное озарение, открывающее смысл Писания.

В последнее время стала популярна точка зрения, согласно которой в Новом Завете мы находим два уровня пророческого служения: абсолютно непогрешимое пророчествование апостолов и пророчество более низкого уровня, которое является озарением от Бога, но не обязательно непогрешимо в своем выражении. Такой взгляд по большей мере высказывал Уэйн Грудем в нескольких своих публикациях¹⁵⁵.

Грудем указывает на то, что в эллинистическом мире спектр семантических значений термина «пророк» был чрезвычайно широк, и на этом основании утверждает, что необходимо признать подобную широту значений и в Новом Завете. Хотя в эллинистической религии в вопросах вдохновения и истолкования действительно признавались разные «уровни» пророчества¹⁵⁶, все же новозаветная концепция пророчества строится преимущественно не на эллинистическом, а на гебраическом понимании пророчества, подразумевающим, а иногда и прямо выражающим, притязание на богодухновенность, в частности, когда речь идет о будущих событиях.

¹⁵⁵ Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Lanham, MD: University of America Press, 1982); *idem. The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Westchester, IL: Crossway, and Eastbourne: Kingsway, 1988); *idem, Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, and Leicester: Inter-Varsity Press, 1994). Краткое обсуждение содержится в Roy Clements, *Word and Spirit: The Bible and the Gift of Prophecy Today* (Leicester: UCCF, 1986). Graham Houston, *Prophecy Now* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1989; US ed. *Prophecy: A Gift for Today* [Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1989]: в этой книге содержится описание того, каким образом может проявляться пророчество в наше время.

¹⁵⁶ См. Plato, *Timaeus*, 71e-72b; *Phaedrus*, 244a-d.

Грудем считает, что в эпоху нового завета роль богодухновенных пророков выполняют апостолы и что называются они так для того, чтобы их не путали с современными им религиозными пророками. Он убежден, что в Еф. 2:20 выражение «апостолы и пророки», на которых строится церковь, это гендиадис и, следовательно, оно означает «апостольские пророки». Но его рассуждения звучат совсем не убедительно. Хотя верно, что есть много общего между ветхозаветными пророками и новозаветными апостолами, все же, если бы церковь опасалась искаженного понимания термина «пророк», логичнее было бы не употреблять его вовсе, особенно в отношении апостолов.

В своих ранних работах Грудем говорит о двух разных *типах* пророчества. Позднее он уточняет свою мысль и утверждает, что пророчества могут иметь два разных *уровня авторитетности*. Пророчества первого уровня авторитетности непогрешимы, а второго — нет. Поэтому пророчества первого уровня завершились, а второго — могут продолжаться.

Грудем подчеркивает несколько фактов из Деяний апостолов, которые, как он считает, подтверждают его тезис. Его основные (с моей точки зрения) аргументы выглядят так.

1) Лука, описывая, как Агав пророчествовал о грядущем голоде, использует выражение «через Духа» (Деян. 11:28), а это означает, что «Святой Дух и пророк пребывали в вольном общении, и сам человек мог оказывать значительное влияние [на пророчество]». Грудем считает, что такие отрывки, как Рим. 8:37 и 1 Тим. 1:14, описывают аналогичные ситуации¹⁵⁷.

Однако этот аргумент не решает проблему. Учение Грудема о Писании гласит, что служение Духа, благодаря которому пророческие писания являются безошибочными, также обычно не препятствует выражению индивидуальных характеристик и свободным действиям автора-человека. Однако, как он сам признает, уровень авторитетности Писания от этого не понижается, оно по-прежнему остается непогрешимым.

Пророчества, записанные в Новом Завете, подчеркнута имеют похожую форму. Они, как например пророчество Агава, ссылаются на Духа: «Так говорит Дух Святой» (Деян. 21:11). Из-за этого Грудем оказывается в парадоксальной ситуации и тезис его звучит неубедительно: получается, что, когда Агав говорил под общим влиянием Духа («Духом», Деян. 11:28), он предска-

¹⁵⁷ Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, p. 90.

зал будущее точнее, чем когда он говорил (менее точно, с точки зрения Грудема) о судьбе Павла, предваряя свои слова фразой «так говорит Дух Святой» (Деян. 21:11)!

Хотя пророчества Агава не являются основой рассуждений Грудема¹⁵⁸, де факто они имеют для него большое значение, поскольку он считает их новозаветным примером не ложного, но подтвержденного ошибкам пророчества. Проблема тезиса Грудема в том, что отличить подтвержденное ошибкам пророчество от ложного становится практически невозможно. Напрашивается вопрос: насколько ошибочным пророчество должно быть, чтобы оказаться ложным? Ведь если к этому конкретному примеру применить гипотезу о двух уровнях пророчества, то получается, что к пророчествам Агава можно предъявить два рода претензий. Во-первых, он ошибся в деталях, и существенно, с точки зрения самого Грудема. Во-вторых, создается впечатление, что Агав не знал о том, что пророчества бывают первого и второго уровня, хотя Грудем считает, что в эпоху нового завета об этом знали все. Если бы он знал, тогда вместо слов «так говорит Дух Святой» (Деян. 21:11), он должен был сказать что-то вроде: «Мне кажется, Дух подсказывает, что, если Павел пойдет в Иерусалим, с ним вполне может произойти что-то похожее на арест. Но я, конечно, могу ошибаться, особенно в деталях». В описании Луки нет и намека на то, что Агав или Павел делили пророчества на виды.

2) Грудем считает, что его взгляд подтверждает пророчества «учеников» в Эфесе. Они, «без сомнения, отличаются от речи Павла и других апостолов, которые говорили с властью от Бога»¹⁵⁹. Когда Грудем говорит об отличии, он имеет в виду, что пророчества одних отличаются от пророчества других по значительности сказанного, а не присутствием или отсутствием богодухновенности. Пророчества эфесских верующих были относительно несущественными по сравнению с весомыми утверждениями апостолов. Это верно, но не имеет отношения к нашему вопросу. Потому что несущественное и незначительное автоматически не означает менее точное или менее вдохновленное Богом, чем более весомое и более значительное. Несомненно, утверждение «потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Ии-

¹⁵⁸ См. также ссылку на Агава в D. Hill, 'Christian Prophets as Teachers or Instructors in the Church', in J. Panagopoulos (ed.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (*Novum Testamentum Supplement* 45; Leiden: Brill, 1977), p. 24.

¹⁵⁹ Grudem, *op. cit.*, p. 93.

сусе, которого Бог предложил в жертву умилоствления в крови Его через веру» (Рим. 3:23–25) имеет бесконечно бóльшую значимость, чем «приветствуйте Иродиона, сродника моего» (Рим. 16:11). Но даже Грудем на этом основании не станет утверждать, что степень богодухновенности и авторитетности первого, «без сомнения, отличается» от второго. Кроме того, судя по всему, степень участия личности Павла в написании первого и второго отрывков была одинаковой.

3) Согласно этой гипотезе, в Деяниях содержатся пророчества, которым Павел не подчиняется. Он бы так не поступал, если бы считал, что они непогрешимы и наделены властью от Бога. Получается, Павел признавал наличие разных уровней пророчества. В Деян. 21:4 Лука пишет, что в Тире были ученики, которые «Духом говорили Павлу, чтобы он не ходил в Иерусалим». Хотя здесь не говорится о пророчестве прямо, параллель с Деян. 11:28 («Агав, встав, предвозвестил Духом, что по всей вселенной будет великий голод») очевидна. В данном случае мы вынуждены признать, что эти пророчества имеют более низкий статус, иначе нам придется обвинить Павла в неповиновении ясно выраженному повелению Бога.

Однако сам Грудем истолковывает это событие таким образом, что ставит под сомнение собственное утверждение о более низком уровне авторитетности такого пророчества:

Предположим, что некоторые христиане в Тире получили некое «откровение» или знак от Бога о том, какие страдания ждут Павла в Иерусалиме. Вполне естественно, что они совместили свое пророчество (рассказ об этом откровении) со своим собственным (ошибочным) толкованием, и поэтому стали призывать Павла не идти в Иерусалим.

Если говорить кратко, в этом отрывке содержится такой тип пророчества, непосредственные слова которого не воспринимались людьми как Божье повеление: пророки в Тире не говорили «слова Господа» (курсив мой)¹⁶⁰.

Объяснения, данного в первом абзаце, достаточно. Заключение, сделанное во втором абзаце (выделено курсивом), избыточно. Павел понимал разницу между откровением, данным в Духе,

¹⁶⁰ Grudem, *op. cit.*, p. 94.

и толкованием, добавленном верующими (это разница отражена в терминах Грудема «пророчество» и «толкование»). Ясно, что первое он принимал как данное Богом пророчество, а второе отвергал как противоречащее уже открытому ему Божьему плану своей жизни («и вот, ныне я, по влечению Духа, иду в Иерусалим, не зная, что там встретится со мною; только Дух Святой по всем городам свидетельствует, говоря, что узы и скорби ждут меня», Деян. 20:22–23).

Похожая ситуация повторяется в Кесарии, что только подтверждает правильность данного толкования. В Кесарии об опасности, ожидающей Павла, говорят уже не просто ученики из Тира, а говорит сам Агав — человек, предыдущие пророчества которого оказались точными и крайне важными для деятельности церкви (ср. Деян. 11:28–30). Теперь уже все апостолы со слезами умоляют Павла не идти в Иерусалим (обратите внимание на характерное для Луки употребление слова «мы» в Деян. 21:12). Психологическое давление было огромным (Деян. 21:13), но Павел ему не поддался. Он понимал, что само по себе пророчество о событиях, которые с ним произойдут, если он пойдет в Иерусалим, еще не является повелением не идти. В данной ситуации нет никакой необходимости говорить о двух уровнях пророчества. Тем более, что ни текст Нового Завета в общем, ни слова Агава в частности не дают оснований выделять эти уровни. На самом деле речь идет об отличии данного Богом пророчества от ошибочного вывода, сделанного на его основании. Павел противится не пророчеству от Бога, а неверной реакции на него. Неверной, потому что он знает, что ему предначертано пострадать за Евангелие. Неверной, даже если звучат слова: «Мы говорим это Духом».

4) Грудем приводит в поддержку своей теории Деян. 21:10–11: «Агав... войдя к нам, взял пояс Павлов и, связав себе руки и ноги, сказал: „Так говорит Дух Святой: «Мужа, чей этот пояс, так свяжут в Иерусалиме иудеи и предадут в руки язычников»“». Грудем говорит, что в этом «пророчестве есть две незначительные ошибки»¹⁶¹, поскольку, во-первых, связали Павла не иудеи, а, во-вторых, не иудеи отдали Павла в руки язычников. Как показало будущее, связали его римляне (Деян. 21:33; ср. 22:29). Более того, Павел не только не был отдан иудеями в руки римлян, но спасти его от иудеев пришлось именно римлянам (Деян. 22:24).

Здесь возникает несколько вопросов. Во-первых, почему

¹⁶¹ Grudem, *op. cit.*, p. 96.

Грудем считает, что это пророчество указывает на конкретные детали, а не просто призвано предсказать арест Павла? С точки зрения Грудема, «детали» являются важнейшими составляющими данного пророчества. Но если это так, тогда стоит усомниться в надежности пророческих предсказаний Агава. Потому что, если мы предположим, что ранняя церковь, как и Грудем, верила, что пророчества бывают двух уровней, значит, Агав либо понял сказанное ему неверно, либо сообщил то, чего ему не говорили. Непонятно, как Грудем может называть ошибки в деталях, которые считает важными, «незначительными»! Пророк, чье пророчество до этого было точным и серьезно влияло на действия апостолов, теперь запутывается, сбивает с толку окружающих и говорит чуть ли неправду.

Грудем, ссылаясь на отцов церкви Игнатия Антиохийского и Варнаву Александрийского, утверждает, что слова Агава «так говорит Дух Святой» (Деян. 21:11) на самом деле означают «в общем, приблизительно Дух Святой говорит нам вот что»¹⁶². Но это его утверждение звучит неубедительно. Вряд ли сам Агав согласился бы с такой формулировкой, да и Лука, судя по его описанию произошедшего, не сомневался в том, что Агав точно передает слова Духа. Кроме того, отрывки из трудов Игнатия и Варнавы, на которые ссылается Грудем, не дают никакого оснований для подобных утверждений¹⁶³.

Более того, когда Лука передает рассказ Павла о событиях в Деян. 28:17–20, он намеренно использует выражения, похожие на те, которые использовал Агав. Это становится очевидно при сопоставлении.

Агав (Деян. 21:11)

в Иерусалиме иудеи свяжут

[дэсовсин, от дэо]

и предадут

[парадосоусин,
от парадидоми]

в руки язычников

→

→

→

→

Павел (Деян. 28:17)

в узах из Иерусалима

[дэсмиос, от дэо]

и предан

[паредотен,
от парадидоми]

в руки римлян

¹⁶² Grudem, *Systematic Theology*, p. 1052. Он ссылается на Игнатия, *Epistle to the Philadelphians*, 7:1–2, и *The Epistle of Barnabas*, 6:8; 9:2, 5.

¹⁶³ Отрывки, которые Грудем приводит в подтверждение, следует проверить Писанием. Их естественное прочтение никак не позволяет связать их с идеей об авторитетности второго уровня или только частичной точностью.

Грудем сетует¹⁶⁴, что в переводе NIV фраза *дэсмиос экс Иэро-солюмон паредотхэн эйс тас хейрас тон Ромайон* переведена некорректно. Переводчики должны были подчеркнуть, что Павел уже был в узах, когда его передали в руки римлян из Иерусалима, а не стал узником в Иерусалиме. Так говорит сам Павел.

Может быть, это и верно. Но слова Агава в утверждениях Павла повторяются потому, что, с точки зрения апостола, (более общие?) предсказания Агава исполнились в конкретных событиях. Кроме того, важно, что сам Павел использует те же самые слова (страдательную форму глагола *дэо* и существительное *дэсмос*) в своей речи в Деян. 20:20–23. Точно так же можно поставить переводчикам NIV в вину то, что они перевели слово *дэсмиос* как «арестован», а не как «связан» и тем самым скрыли от читателя, что Павел говорит о конкретном действии иудеев, которое они совершили, когда схватили его и потащили вон из храма. Вполне вероятно, что иудеи связали его, чтобы выволочь из храма (может быть, даже его собственным поясом!). Так или иначе, прочтение Грудемом пророчества Агава вызывает вопросы и не всегда соответствует тексту. Лука вовсе не считает, что Агав совершает «две незначительные ошибки»¹⁶⁵. Напротив, он передает его слова так, чтобы помочь читателю Деяний почувствовать, что Павел видел в произошедших событиях исполнение целой серии пророчеств. Кроме того, пророчество о будущем Павла было сказано не раз, но Агав передает его в необычной форме — он на себе демонстрирует то, что произойдет. Очевидно, что при исполнении пророчества будут какие-то не предсказанные ранее детали. Свидетельство Павла не подтверждает тезис Грудема о том, что пророчества Агава содержит ошибки, напротив, оно доказывает его точность. У нас нет оснований считать, что пророчество Агава не исполнилось. Лука нигде не пишет, что Павел считал его предсказание неисполвшимся.

Несмотря на то, что теория пророчеств разного уровня авторитетности оказывается неубедительной, цель Грудема похвальная. Он пытается восстановить единство среди христиан, хочет найти некий компромиссный вариант, который мог бы преодолеть пропасть между тем, как харизматические верующие с одной стороны и христиане, считающие, что дары Духа прекратились, понимают пророчества и духовный опыт в целом. Если бы все признали, что современные пророчествования имеют абсо-

¹⁶⁴ Grudem, *Systematic Theology*, p. 1052.

¹⁶⁵ Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, p. 96.

лютно иной уровень авторитетности и кардинально отличаются от пророческого служения апостолов, цель которого состояла в передаче откровения, напряженность дискуссий по данному вопросу, несомненно, снизилась бы. Во многих случаях природа различий стала бы семантической, а не реальной. Те христиане, которые считают, что дары прекратились, испытывают те же переживания, что и харизматические верующие, только называют их по-другому: «чувства, впечатления, убежденность, побуждение, внутреннее несогласие, порыв, бремя, решимость»¹⁶⁶. Если бы они признали, что это практически то же самое, что харизматы называют «пророчеством», а сторонники продолжения пророчества были бы скромнее в своих претензиях на «пророчество», между христианами было бы больше взаимопонимания. Харизматы избегали бы выражений, притязающих на непогрешимость, например «так говорит Господь», чтобы ни у кого не создавалось впечатления, будто их пророчества конкурируют с авторитетом Писания. Представители обеих позиций признали бы, что все они испытывают духовное озарение, пусть они описывают это явление по-разному или пользуются разными категориями. В таком случае они могли бы достичь согласия.

В духовном опыте сторонников прекращения даров и сторонников продолжения, харизматов и нехаризматов, действительно есть много общего. Но Грудем заблуждается, когда утверждает, что в Новом Завете было представление о пророчествах разного уровня авторитетности. Кроме того, более фундаментальный вопрос стоит на повестке дня: дает ли нам Новый Завет основания полагать, что пророчества и другие сверхъестественные дары существуют до сих пор?

Дары продолжаются?

Факты таковы. В эпоху апостолов чудеса и знамения сопровождали свидетельство ранней церкви. В Деяниях апостолов упоминаются исцеления, пророчества, говорение на языках, изгнание бесов и другие необычные явления. Безусловно, они описаны там именно потому, что даже по меркам христиан времен, живших в период написания Нового Завета, были из ряда вон выходящими явлениями.

¹⁶⁶ John Murray, 'The Guidance of the Holy Spirit', in *Collected Writings of John Murray* (Edinburgh: Banner of Truth, 1976), vol. 1, p. 188.

Вскоре после окончания апостольского периода эти необычные явления в жизни церкви перестали встречаться повсеместно. Заявления о том, что они продолжаются или появились вновь, время от времени звучат, начиная со второго века нашей эры.

Почему дары утратили свою значимость, трудно объяснить по нескольким причинам. Во-первых, сложно сказать, какая взаимосвязь существует между развитием в церкви жесткой иерархии епископов и присутствием сверхъестественного. Разрушила ли формализация церкви (возьмем это понятие в нейтральном смысле) духовность и веру?

Во-вторых, многие факты, которые как будто должны доказывать, что феномены, описанные в Деяниях, продолжают, невозможно привести к одному знаменателю. Например, из истории мы знаем о епископе неокесарийском Григории Чудотворце, жившем в третьем веке н. э. Григорий Нисский и Василий Кесарийский приписывали ему незаурядные способности: он мог не только изгонять бесов и исцелять, но также повелевать, чтобы камни поднимались в воздух, а однажды иссушил озеро, чтобы разрешить имущественный конфликт между двумя братьями. Должны ли мы соглашаться с кардиналом Ньюманом¹⁶⁷, который считает, что это достоверное описание феномена, начавшегося в Новом Завете? Должны ли мы за шелухой легенд усматривать ядро подлинных исторических фактов (поскольку чудеса Григория были записаны через столетие после его смерти)? Или же к таким свидетельствам нужно относиться скептически? Означает ли наш скептицизм, что мы поддались влиянию рационализма эпохи Просвещения и предали веру в сверхъестественное¹⁶⁸?

¹⁶⁷ J. H. Newman, *Two Essays on Biblical and Ecclesiastical* (London: 31983), pp. 261–270.

¹⁶⁸ Джонатан Рутвен обвинял в таком скептицизме Бенджамина Уорфилда за его книгу *Counterfeit Miracles* (New York: Charles Scribners' Sons, 1918; London: Banner of Truth, 1972). Как утверждает Рутвен, Уорфилд не верил в продолжение чудес, потому что был рационалистом, принявшим идеи Просвещения, а также идеи шотландской философии здравого смысла. См. Jon Ruthven, *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Postbiblical Miracles* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 3; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), особенно pp. 41–111. Нельзя сказать, что Уорфилд ответил на все вопросы. Однако, при всех критических нападках на Уорфилда, Рутвен не принимает рассказ о чудесах Григория Чудотворца как достоверный. Может быть, последователи шотландской школы здравого смысла были не так уж неправы?

Подобные свидетельства о чудесах часто встречаются в католической традиции, где являются элементом канонизации святого. Надо признать, что католическая церковь действует последовательно, поскольку считает, что откровение продолжается и после завершения создания Писания.

На протяжении прошлого столетия множество христиан по отдельности и целыми группами из католической и из протестантской традиции утверждали, что имеют дар пророчества, говорения на языках, исцеления, а также, что участвовали в прочих сверхъестественных явлениях, таких как «падение в Духе». По некоторым оценкам, на данный момент около трехсот пятидесяти миллионов человек (и их число стремительно растет) отождествляет себя с той или иной пятидесятническо-харизматической группой. Таким образом, все большее число людей, исповедующих христианство, не только верят, что данные дары продолжают существовать (или снова появились) в церкви, но и переживают их на собственном опыте. Многие говорят на языках или пророчествуют, у некоторых есть сверхъестественный дар знания, способность исцелять или вызывать «падение в Духе». Другие смеются и бегают, лают, как собаки, или ревут, как львы. И все это происходит в силе Духа.

В защиту своей веры сторонники учения о непрекратившихся дарах Духа приводят четыре основных аргумента.

1) Голые факты: множество христиан имеют дары Духа (разве могут столько миллионов христиан быть неправыми или заблуждаться?).

2) В Новом Завете нигде не сказано, что дары Духа прекратятся. Значит, они продолжают существовать.

3) Если дары прекратились, значит, новая эпоха, которую начал Иисус, умерев и воскреснув, делится на две другие эпохи или, как минимум, на две различные диспенсации: апостольский век и послепостольский век. Но в Новом Завете говорится только об одной эпохе — эпохе, ознаменованной схождением Духа. На этом основании можно предположить, что эти дары были предназначены для использования церковью на протяжении всего новозаветного периода, поскольку являются его отличительной чертой.

4) Павел признает, что пророчество однажды упразднится, но произойдет это, «когда настанет совершенное» (1 Кор. 13:10). Тогда несовершенное упразднится. Здесь имеется в виду конец истории. Это означает, что пророчествование будет продолжаться до прихода Христа.

Если раньше учение о прекратившихся дарах считалось ортодоксальным и в неконкурентной среде доминировало в церквях Реформации, сегодня оно считается реакционным и даже уменьшающим силу Духа. Учение о том, что дары не прекращались или появились снова, сегодня претендует на то, чтобы стать нормой евангельской ортодоксии. Тем не менее есть несколько серьезных возражений, которые сторонники учения о повторно данных дарах до сих пор не могут опровергнуть.

Дары прекратились?

Сторонники учения о прекращении даров Духа свою точку зрения обосновывают при помощи следующих аргументов.

1) Учение о повторном появлении даров не может дать убедительного *богословского* объяснения тому факту, что они исчезли на большой период церковной истории. Нелепо и даже высокомерно объяснять их отсутствие слабостью веры, поскольку вере многих христиан былых времен можно только позавидовать. Кроме того, нельзя забывать о том, что Дух раздает Свои дары свободно и по Своему изволению (этот принцип сторонники учения о продолжении существования даров активно пропагандируют, когда им выгодно).

Классическим трудом, обосновывающим позицию сторонников прекращения даров, считается книга Бенджамина Уорфилда «Фальшивые чудеса», опубликованная в 1918 году в рамках Смитовских лекций. В последнее время учение о прекращении даров стали повсеместно критиковать потому, что Уорфилд в этой работе не привел ни одного библейского отрывка, который бы доказал его точку зрения. Однако это обвинение нельзя принять по двум причинам. Во-первых, Уорфилд ставил перед собой цель освятить историю данного вопроса, а не произвести экзегетический анализ библейских текстов. Этот нюанс нужно учитывать: не стоит думать, что Уорфилд представил исчерпывающее библейско-богословское доказательство своей позиции. Однако обычно критики упускают из виду этот момент.

Во-вторых, здесь важно, что называется, следить за руками. Логически неверно утверждать, что доказательство отрицательного факта («ни один новозаветный отрывок не говорит о прекращении даров») автоматически доказывает положительный факт («Новый Завет подтверждает, что дары продолжают»).

2) Последнее замечание имеет огромное значение, потому что учения о продолжении или новом появлении даров базируются на предпосылке, что необычные события и чудеса в Библии — нормальное и даже нормативное явление, поэтому нет ничего удивительного в том, что они продолжают. На самом же деле в Писании сверхъестественные дары встречаются лишь в особые непродолжительные периоды библейской истории. Как правило, они служат знаками, подтверждающими новое откровение и подкрепляющими авторитет Божьих посланников, а также средством создания и защиты Божьего царства в ключевые периоды искупительной истории. Если этого не понимать, некоторые библейские чудеса кажутся малозначительными, похожими на фокусы. Только в контексте царства можно правильно понять смысл всплывшего топора (4 Цар. 6:1–5) или монеты во рту рыбы (Мтф. 17:27).

Вспышки знамений и чудес в Ветхом Завете, как правило, происходили в те периоды искупительной истории, когда наступал новый этап заветных отношений и когда Божьему царству нужна была особая защита от сил тьмы: исход, завоевание и заселение земли обетованной; эпоха Илии и Елисея, когда зарождалось пророческое служение; вавилонский плен. Конечно, Бог продолжал могущественно действовать, иногда чудесным образом, и в другие периоды истории. Но чудеса и знамения никогда не были нормой. Точно так же нигде в Ветхом Завете не говорится о том, что они должны были непрерывно продолжаться на протяжении всей эпохи, начало которой они знаменовали. Где чудеса Иеремии, Авдия, Малахии, Амоса и прочих пророков? Из самого Писания явствует, что эти особенные знамения были исключительно временным свидетельством, они служили для защиты и укрепления царства, соответствуя Божьей цели для конкретного этапа искупительной истории.

Точно так же служение Христа и апостолов подтверждалось «чудесами и знамениями»: «...Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас» (Деян. 2:22). Точно так же Павел и Варнава «смело действовали о Господе, Который, во свидетельство слову благодати Своей, творил руками их знамения и чудеса» (Деян. 14:3). Христос многое совершил через Павла «в покорении язычников [обратите внимание на важность расширения царства за пределы иудейского сообщества] вере, словом и делом, силою знамений и чудес, силою Духа Бо-

жия, так что благовествование Христово распространено мною от Иерусалима и окрестности до Иллирика. Притом я старался благовествовать не там, где уже было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании [снова подчеркивается цель — расширение границ царства]» (Рим. 15:18–20).

В соответствии с этим принципом, подобные необычные феномены служат знаками (хотя и не единственными), подтверждающими подлинное апостольское служение. С точки зрения Павла, «знамения, чудеса и силы» отличают апостола от других людей (2 Кор. 12:12). Подобную мысль высказывает и автор Послания евреям: «То как мы избежим, вознерадев о толиком спасении, которое, быв сначала проповедано Господом, в нас утвердилось слышавшими от Него, при засвидетельствовании от Бога знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаванием Духа Святого по Его воле?» (Евр. 2:3–4). Здесь мы снова видим неразрывную связь между апостольским служением и особыми подтверждающими знаками. Конкретное значение этих явлений определяется главной целью апостольского служения — заложить основание церкви.

Часто, в качестве контраргумента, говорят, что, хотя эти дары были даны апостолам, не только апостолы ими пользовались. Так, например, и служение Стефана (Деян. 6:8), и служение Филиппа (Деян. 8:6) сопровождалось чудесами и знамениями.

Однако, судя по всему, Стефан и Филипп выступали в роли представителей апостолов, то есть тех, кто в Новом Завете назван благовестниками (позднее Филипп назван именно так, Деян. 21:8). Более того, их и других учеников, избранных к определенному служению в Деян. 6:1–7, лучше называть благовестниками, чем первыми дьяконами, хотя, возможно, дьяконское служение как таковое возникло именно тогда. Сторонники учения прекращения даров убеждены: особые дары были *не только* у апостолов, но они давались с совершенно определенной целью — быть подтверждением апостольского евангелия и служения в церквях, а также доказывать достоверность передаваемого в тот период нового откровения.

Поскольку Новый Завет связывает эти особенные дары с апостольским служением, было бы неверно объяснять их природу, не учитывая данный факт. Служение апостолов заключалось в том, чтобы основать церкви, поэтому оно сопровождалось необходимым удостоверением. Церковь стала свидетельницей особого проявления Духа, которое доказывало до-

стоверность нового откровения. Сама основная функция этих даров указывает на то, что рано или поздно они должны были прекратиться. Если говорить о периоде проявления этих подтверждающих знаков, то, конечно, они не могли прекратиться в момент смерти последнего апостола, как и не мог быть принят канон сразу же, как только впервые была прочитана последняя книга Нового Завета. Природа этого явления требовала, чтобы оно стало исчезать постепенно, как постепенно собирался и подтверждался канон. Значение даров обусловило их поэтапное прекращение.

Некоторые сторонники учения о прекращении даров считают, что, когда Павел говорит: «Когда же настанет совершенное, тогда несовершенное прекратится» (1 Кор. 13:10), он подразумевает завершение канона Писания, а вместе с ним — и упразднение особых даров, представленными пророчеством, языками и знанием Божьего откровения (1 Кор. 13:8). Тогда мы будем видеть «лицом к лицу», а не «как сквозь тусклое стекло» (1 Кор. 13:12; здесь Павел вспоминает Числ. 12:8, когда Моисей находился близко к Богу, общался с Ним лицом к лицу и в этом общении не было ничего загадочного). Но по сравнению с новозаветным откровением даже знания Моисея о Боге были неполными, многое оставалось загадкой (2 Кор. 3:12–13). Поэтому считается, что когда настанет «совершенство» или «завершенность» (нового откровения), тогда пророчество упразднится, а языки умолкнут («несовершенство», 1 Кор. 13:10).

Большинство современных исследователей отвергают все вариации такого толкования на том основании, что «совершенное» для Павла — это вопрос не канона, а эсхатологии. Когда он пишет: «Теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан [Богом]» (1 Кор. 13:12), он однозначно имеет в виду окончательное состояние блаженства. Некоторые пользуются этим и утверждают, что, поскольку между предыдущими словами Павла: «Когда же настанет совершенное, тогда несовершенное прекратится» (1 Кор. 13:10) и этими есть параллель, значит, упразднение языков и пророчества совпадает с концом. А это, естественно, означает, что они будут существовать до конца века.

Сторонники учения о продолжении особых даров ссылаются и на другие отрывки Писания¹⁶⁹, но при этом считают, что

¹⁶⁹ В этой связи Рутвен в своей критике Уорфилда многократно цитирует 1 Кор 4:1–8, Еф. 4:7–13 и многие другие отрывки. *Op. cit.*, pp. 123–187.

если данная экзегеза верна, тогда вопрос о том, что Писание говорит по поводу пророчеств и языков, можно считать закрытым. В ответ на это следует высказать два соображения.

Во-первых, не без оснований можно утверждать, хотя эта точка зрения менее популярна среди современных экзегетов, что под «совершенным» Павел подразумевает не познание Бога на небесах, а нынешнее знание Бога, которое содержится в апостольском учении в исчерпывающей, а значит, совершенной форме. Если такое толкование неверно, получается, что не только языки и пророчества, но и апостольские писания, то есть Новый Завет, несовершенны.

Мы можем перефразировать 1 Кор. 13:8–12 следующим образом.

Любовь никогда не прекратится, поскольку сам Бог есть любовь. А вот такие особые дары, как пророчество, говорение на языках и слово знания, — прекратятся, поскольку они лишь служат временным средством, которое Бог любви использует, чтобы открыться нам. На данный момент то знание о Боге, которое мы получаем благодаря пророчеству, языкам и слову знания дает нам лишь отрывочное знание о Боге. Когда перед нами будет полная картина, тогда эти дары отойдут на второй план — «приходит совершенство — несовершенство уступает дорогу». Как говорить, «вырос — оставь свои игрушки».

Языки, слова знания, пророчества — все это похоже на зеркала, которыми так славится ваш город Коринф! Но даже если ты смотришься в зеркало, на котором написано «сделано в Коринфе», ты все равно не видишь (а значит, и не знаешь) себя так же ясно, как может тебя видеть и знать кто-то другой!¹⁷⁰ Но в будущем, когда у нас будет все знание о Боге, которое Он предусмотрел, чтобы мы имели, у нас не будет нужды в этих несовершенных зеркалах — языках, словах знания и пророчестве. Тогда мы познаем Бога не отрывочно, а полностью, как другие знают нас.

¹⁷⁰ О плохом качестве древних зеркал читайте в С. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994), vol. 2, pp. 73–76.

Благодаря такому пересказу библейского текста становится понятным, что нельзя автоматически трактовать совершенство как состояние после второго пришествия, а слова «как я познан» так, как будто подразумевается познание человека Богом. Кроме того, этот пересказ, независимо от окончательных экзегетических выводов, показывает, что мы должны смотреть на свою жизнь более реалистично и приземленно. Любовь, вместе с верой и надеждой, продолжается, а вот пророчества, языки и слова знания — это временное средство, оно позволяет нам познать Бога лишь отчасти. Слово «когда» используется в самом общем смысле. Более того, возможно, фраза «когда же настанет совершенное, тогда несовершенное прекратится» была распространенной поговоркой. (Интересно отметить, что Кальвин, поясняя это высказывание Павла, заменил его собственной поговоркой: когда встает солнце, все малые светила меркнут. Странники учения о продолжении даров, когда читают Кальвина, понимают, что это всего лишь афоризм.)

Во-вторых, экзегеты, которые придерживаются противоположных взглядов по вопросу прекращения даров, согласны в том, что в данном отрывке Павел лишь утверждает, что когда-то, в будущем, эти дары прекратятся. Апостол не сообщает, когда именно это произойдет. Дональд Карсон, умеренный сторонник учения о продолжении даров, отмечает, что эти слова допускают возможность прекращения даров еще до парусии¹⁷¹. А Ричард Гаффин младший, сторонник учения о прекращении даров, считает, что под словом «совершенное» понимается второе пришествие Христа и что на основании этого отрывка нельзя утверждать, что дары продолжатся до парусии. Странники точки зрения, в соответствии с которой дары не прекращаются,

...читают Павла так, как будто он писал в контексте современных споров о духовных дарах... Павел здесь не разграничивает время апостолов и период, который наступит после. Скорее, он говорит о всем периоде, вплоть до возвращения Христа, не придавая значения тому, что в определенный момент этого периода что-то может прекратиться. Его цель в том, чтобы подчеркнуть непреходящий характер веры, надежды и, в особенности, любви (ст. 8, 13)¹⁷².

¹⁷¹ Carson, *op. cit.*, p.70.

¹⁷² Gaffin, *op. cit.*, pp. 109–110.

Если в Новом Завете не говорится, прекратятся особые дары или нет, то продолжительность их существования будет определяться их функцией.

Сторонники учения продолжения или возобновления даров упускают из виду, что в Новом Завете присутствует разделение последних дней на апостольский и послеапостольский периоды. В первый период апостолы и пророки закладывали основание, а в последующий период все остальные верующие строили на нем (эта мысль высказывается в Еф. 2:20). Нас не должно удивлять, что в первый период происходят явления, которые прекратятся по его окончании. Так, например, последователи Моисея, Илии и Елисея, хотя и обладали дарами, не совершали экстраординарных чудес.

Многие забывают, что вопрос подтверждения Евангелия чудесами поднимался в церковной истории и раньше. Точно так же и учение о прекращении даров, которое отстаивал Уорфилд, не было его изобретением, оно не возникло как реакция на события двадцатого века. Вопрос о дарах активно дебатировался в шестнадцатом веке, во время Реформации. Рим считал, что его вероучение истинно, потому что оно подтверждается чудесами, а протестантские учения еретические, потому что чудеса их не сопровождают. В своем знаменитом письме Франциску I, ставшему предисловием к «Наставлению», Кальвин, отвечая на обвинения католиков, утверждает, что отсутствие чудес согласуется с историей искупления: чудесами сопровождалось начало нового завета, но поскольку мы не проповедуем новое учения, значит, и новые чудеса нам не нужны¹⁷³.

4) Если говорить об отдельных дарах, существование которых, как считают многие богословы, начиная с Августина, было ограничено периодом апостолов, то здесь идея реставрации дара глоссолатии сталкивается с дополнительными трудностями.

Мы уже показали, что говорение на языках и в Деяниях, и в Первом послании коринфянам, скорее всего, нужно понимать как говорение на иностранных языках. Но современная глоссолатия обычно не имеет ничего общего с существующими иностранными языками.

Более того, в Библии подобное явление упоминается и сколько-нибудь подробно описывается только в Первом послании коринфянам. Некоторые считают, что слова Павла: «Дух

¹⁷³ *Institutes*, Prefatory Address to King Francis I of France.

ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим. 8:26) — это пример говорения на языках, однако это не так. Воздыхания — не глоссолалия. Если мысль нельзя выразить, значит, ее нельзя облечь в слова.

Конечно, аргументы, основанные на отсутствии информации, малоубедительны. Тем не менее отсутствие информации о говорении на языках во всех остальных текстах Писания, и особенно, в пасторских письмах, которые явно были написаны для регулирования церковной жизни в послеапостольский период, довольно красноречиво указывает на произошедший сдвиг: акцент переместился с языков и их истолкования на наставление в апостольской традиции (ср. 1 Тим. 1:10–11; 3:9; 4:6; 6:3; 2 Тим. 1:13; 2:15; 3:10 — 4:5; Тит 1:9; 2:1). Примечательно, что в пасторских письмах нет и намека на то, что в будущем потребуются каким-то образом регламентировать такие дары, как пророчествование и говорение на языках.

В Новом Завете говорение на иностранном языке с переводом считается эквивалентом пророчества (в Деян. 2:14–18, где объясняются языки Пятидесятницы, хотя пока не четко, но выражена эта же мысль). Пророчество явно имеет более важное значение, чем говорение на языках без перевода и толкования. Если же говорение на языке сопровождается толкованием, тогда в процессе этого действия передается «откровение, или познание, или пророчество» (1 Кор. 14:6). Таким образом, говорение на языках, при условии их истолкования, является функциональным эквивалентом пророчества¹⁷⁴ и служит средством передачи откровения.

Богословы, как правило, проводят различие между откровением и просвещением ума (пониманием). Концептуально это различие основано на Библии (Пс. 118:18; 2 Тим. 2:7), хотя и первое, и второе может называться откровением. Павлу и прочим апостолам было дано особенное откровение (Еф. 3:5); сам же Павел молился, чтобы ефесяне получили Духа откровения и лучше познали Бога (Еф. 1:17; ср. Мтф. 16:17). Хотя эти две концепции можно определить одним термином, это не означает, что они идентичны. Они просто в некоторых моментах похожи. Павел использует слово «откровение» и для обозначения передачи истины, и для объяснения ее значения. Но ясно,

¹⁷⁴ Ср. E. Earle Ellis, 'Prophecy in the New Testament Church and Today', in Panagopolous (ed.), *op. cit.*, p. 53.

что это два разных явления. Между откровением, данным апостолам и обладающим непреходящим авторитетом, и субъективным «откровением», или просвещением ума, которое получает каждый верующий через Духа, есть кардинальное отличие. Поэтому богословы-систематики, чтобы лишний раз подчеркнуть его, использовали два разных понятия: «откровение» и «просвещение ума». Такая терминологическая дифференциация не лишает нас оснований просить в молитве у Бога «Духа... откровения к познанию Его» (Еф. 1:17).

Хотя некоторые богословы это отрицают¹⁷⁵, однако в данном случае стоит вопрос о достаточности Писания для отдельного человека и церкви в целом. Божье откровение всегда достаточно на каждом этапе истории искупления. Кульминация искупительной истории, достигнутая во Христе, сопровождалась достаточным откровением в писаниях, поэтому принцип достаточности Писания, изложенный Павлом в 2 Тим. 3:16–17, хотя в первую очередь относится к ветхому завету, действителен для обоих заветов. Но пока создавались книги Нового Завета, роль руководящего принципа, то есть канона, ранней церкви играл Ветхий Завет, апостольские наставления, пророчества, а также уже написанные части Нового Завета. Но теперь этот составной канон, или правило веры и жизни, уступают место единому канону: писаниям Ветхого и Нового Завета. В этих текстах Бог сказал «все, чтобы мы могли получить спасение, в совершенстве довериться Ему и в совершенстве повиноваться»¹⁷⁶.

Из учения о достаточности Писания логически вытекает, что ни церковь, ни отдельный верующий не нуждается в откровении. Им нужно просвещение ума. Именно поэтому реформаторы противопоставили учение о *sola Scriptura* (лат. 'только Писание') католическому учению о том, что божественное откровение составляют Писание и предание¹⁷⁷. Классическое по-

¹⁷⁵ Макс Тернер утверждает, что говорить об «угрозе появления нового авторитетного откровения — значит уходить от сути вопроса» ('Spiritual Gifts Then and Now', *Vox Evangelica*, 1985, p. 55). Но он забывает, что все божественное откровение авторитетно.

¹⁷⁶ Grudem, *Systematic Theology*, p. 127; cf. *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, p. 299.

¹⁷⁷ Некоторые римско-католические богословы, следуя за Дж. Р. Гайзельманном, пытались доказать, что формулировки Тридентского совместимы с учением о *sola Scriptura*. Они утверждают, что авторы канонов собора учили, что предание не столько добавляет что-то к Писанию, сколько выражает

нимание учения о *sola Scriptura* можно найти в Вестминстерском исповедании веры:

Весь замысел Божий относительно того, что необходимо для Его собственной славы и для спасения, веры и жизни человека, либо ясно изложен в Писании, либо может быть выведен из Писания путем оправданных и логически обоснованных умозаключений. Ничто и никогда не может быть добавлено к Писанию, будь то новые откровения Духа или предания человеческие...¹⁷⁸

Эти соображения подводят нас к самой сути данной дискуссии. Новое откровение, в форме ли предания или золотых скрижалей Джозефа Смита, ставит под сомнение достаточность Писания и, по крайней мере в некоторых вопросах, фактически становится каноном, по которому живет человек. На каком же тогда основании протестанты утверждают, что полученные ими пророчества не приводят к тем же пагубным последствиям? Хотя приверженцы учения о продолжающихся дарах и утверждают, что новое пророчество ничего не добавляет к канону Писания, они не могут отрицать, что эти пророчества дополняют канон жизни. В противном случае им хватило бы просвещения ума.

Грудом и его сторонники считают, что для того чтобы пророчества второго уровня авторитетности занимали свое место и не узурпировали место библейского откровения, при их произнесении не следует использовать такие выражения, как «так говорит Господь». Однако это предложение несостоятельно хотя бы потому, что Агав (библейский пример пророчества второго уровня) начинает свою речь со слов «так говорит Дух Святой» (Деян. 21:11). Такие вступления характерны для всех

понимание Писания церковью, просвещенной Духом. Ср. J. R. Geiselman, 'Scripture, Tradition, and the Church: An Ecumenical Problem', in D. J. Callahan, H. A. Oberman and D. J. O'Hanlong (eds.), *Christianity Divided* (London: Sheed & Ward, 1962), pp. 39–72. Йозеф Ратцингер (в то время кардинал-префект Священной Конгрегации доктрины веры) резко критикует данную точку зрения: «как католический богослов, [Гайзельманн] должен строго придерживаться католических догм, при этом ни одна из них не основана только на *sola scriptura*...» (K. Rahner and J. Ratzinger, *Revelation and Tradition*, tr. W. J. O'Hara [New York: Herder & Herder, and London: Search Press, 1966], p. 33).

¹⁷⁸ *Westminster Confession of Faith* (1647), I.vi.

пророчеств. Выражение «так говорит Дух Святой», несомненно, указывает на божественное происхождение, авторитетность и достоверность пророчества Агава, потому что именно ссылка на Святого Духа (Деян. 4:25; ср. 1:16; 28:25) подчеркивает богодуховенность и авторитетность Писания.

С другой стороны, хотя масштаб этой проблемы не такой значительный, сторонники учения о прекращении даров иногда отвергают факты *просвещения ума* потому, что кто-то (с их точки зрения, ошибочно) называет его *откровением*. Такова их реакция на учение о пророчестве второго уровня. Когда просвещение ума представляют как откровение, тогда возникает искушение поступиться даже библейской точкой зрения.

Сам Грудем предлагает «отказаться» от использования выражения «так говорит Господь» и, как и Тимоти Пейн, считает, что корректнее говорить так: «Я думаю, Господь говорит, что...»¹⁷⁹. Он понимает, что, когда используются слова «так говорит Господь», тогда очень сложно разглядеть грань между пророчеством второго уровня авторитетности и каноническим пророчеством. Но нас его предложение все равно не удовлетворяет, потому что *в Писании нет пророчества, какого бы то ни было уровня, которое бы предварялось словами «я думаю, Господь говорит, что...»*. Если человек говорит так, значит, он не пророчествует. Надо просто признать, что подобные откровения не являются пророчеством в библейском смысле слова, и проблема решится сама собой, а сторонники учения о восстановлении даров могут не переживать по поводу того, что Дух Божий будет угашаться.

Напряженная дискуссия по этому вопросу идет не только потому, что на кону стоит учение о достаточности Писания, но и потому, что особые переживания людей кажутся неоспоримым фактом. Поэтому следует провести различие между отрицанием реальности этих переживаний и иной трактовкой этих переживаний. Уже давно было замечено, что между действием Духа в откровении и Его действием в просвещении ума существует определенное сходство. Так, например, богослов семнадцатого столетия Джон Оуэн, который верил в прекращение даров, утверждает, что хотя сейчас церковь не обладает всеми особыми дарами времен Нового Завета, некоторые существующие ныне дары имеют с ними много общего:

¹⁷⁹ Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, p. 113.

И хотя все эти дары и действия в определенном отношении *прекратились*, некоторые полностью, а некоторые — стали проявляться по-другому или в другой степени, все же церковь, которая раньше назидалась через них, продолжает назидаться похожим образом и сегодня¹⁸⁰.

Например, служение апостола во многом похоже на служение проповедника. Просвещение ума происходило при написании новозаветного откровения, но оно также происходит и в процессе изучения библейского учения. В обоих случаях в процессе участвуют Писание, Дух и человеческий ум. Тем не менее наличие некоторого подобия не должно мешать нам понимать разницу в терминах и концепциях.

На самом деле это отчасти проблема понятий. Богословы долгое время бились над тем, чтобы провести различие между откровением и просвещением ума, и чаще всего их больше интересовало, как же в Писании понимается откровение. С одной стороны, неоортодоксальное богословие склонно объединять и даже путать откровение и просвещение ума: оно считает, что без просвещения ума не может быть откровения. С другой стороны, харизматическое богословие путает откровение с просвещением ума, в результате чего возможно стирание грани между апостольским откровением и нашей субъективной реакцией на него. Если Бог продолжает давать Свое особое откровение за рамками Библии, то, скорее всего, это новое откровение будет считаться таким же авторитетным, как и канон — такова психология человека. К сожалению, некоторые евангельские христиане с готовностью обвиняют католиков в том, что они верят в продолжающееся экстрабиблейское откровение (предание), и не замечают, что многие протестанты по сути верят в то же самое.

Дух нельзя угашать, пророчество нельзя уничижать (1 Фес. 5:19–20). Всякое просвещение ума, данное Духом, должно приниматься как таковое. Однако, называть это пророчеством — значит или путать служение Духа, которое уже завершено, со служением продолжающимся, или, что еще хуже, подрывать веру Божьего народа в достаточность Писания.

Но мы так и не осветили тему говорения языках. Как могут сторонники учения о прекращении даров объяснить, что се-

¹⁸⁰ John Owen, *A Discourse of Spiritual Gifts*, in *The Works of John Owen*, ed. W. H. Goold (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–53), vol. 4, p. 475; cf. p. 454.

годня миллионы христиан говорят на языках? Чтобы ответить на этот вопрос, надо определить, в чем суть этого феномена, а на сей счет есть разные мнения. Это настоящий язык (земной или небесный)? Или это произнесение произвольных звуков? В Деяниях апостолов описано то же самое явление? Описаны ли в Писании два вида языков? Используются ли оба вида языков на сегодняшний день? Уже сами эти вопросы показывают, почему так сложно считать современное говорение на языках подлинным даром Духа. Кроме того, все конкретные случаи современного говорения на языках часто разительно отличаются друг от друга, а иногда даже вступают в противоречие. При всем уважении к Гордону Фи, трудно с ним согласиться, когда он утверждает, что, «видимо, не важно», действительно ли современное говорение на языках — это то же самое явление, что и в Коринфе; главное, что они похожи (то есть выполняют похожую функцию)¹⁸¹.

Ранее мы отмечали, что описанный в Библии феномен говорения на языках — это способность говорить на иностранном языке, в целом неизвестном говорящему. Если это так, тогда, вне зависимости от богословских аргументов, в большом количестве случаев современное явление говорения «библейскими» языками, не имеет никакого отношения к феномену, описанному в Новом Завете. В лучшем случае, это произвольное произнесение звуков, совершаемое сознательно или возникающее спонтанно.

Общепризнано, что такая практика рождает в человеке психологическое ощущение счастья. Неудивительно, что у христиан она вызывает еще большую эйфорию, поскольку к обычному психологическому эффекту добавляется осознание того, что источник этой радости — божественный. В ней нет ничего демонического (хотя в некоторых ситуациях данное явление может быть проявлением демонического). Говорение на таком языке настолько же духовно, как и говорение на английском языке, а иногда даже менее духовно¹⁸². Но если практике произвольного звукопроизношения придается слишком большое значение, это может привести к негативным последствиям.

¹⁸¹ Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence* (Peabody, MA: Hendrickson, and Carlisle: Paternoster, 1994), p. 890.

¹⁸² Cp. J. I. Packer, *Keep in Step with the Spirit* (Old Tappan, NJ: Revell, and Leicester: Inter-Varsity Press, 1984), pp. 202–213, особенно p. 211.

Никакой здравомыслящий христианин не будет отрицать, что Бог и сегодня продолжает действовать в мире, совершать удивительные дела для Своего народа, в особенности — отвечать на молитвы верующих в соответствии со Своими обещаниями. Сегодня, как и раньше, больной может не только вызвать врача, но и позвать «пресвитеров Церкви, и пусть помолются над ним, помазав его елеем во имя Господне». По-прежнему актуально обещание, что «молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь» (Иак. 5:14–15). Бог продолжает исцелять людей — используя естественные средства, действуя независимо от них или даже вопреки им¹⁸³. Даже Джон Оуэн пишет: «Бог вполне может в каких-то ситуациях в течение долгого времени проявлять Свою силу сверхъестественным образом»¹⁸⁴. Однако исходя из этого не стоит полагать, что такие события являются нормой или что в этих случаях *некоторые люди* снова получают уникальные дары Пятидесятницы. Мы не должны видеть в современном духовном опыте исключительно сверхъестественные дары. Иначе мы будем претендовать на то, что способны систематично проанализировать и классифицировать все события и явления, посылаемые нам Богом по Своему провидению.

Объяснение?

Как же нам тогда объяснить феномены, свидетелями и участниками которых является огромное количество людей? Это вопрос законный, хотя и сложный. Он сложен как для тех, кто верит в продолжение даров, так и для тех, кто верит, что они прекратились. Сторонникам учения о продолжающихся дарах непросто объяснить, почему происходящее в двадцатом веке так сильно отличается от того, что описано в истории церкви. А сторонникам учения о прекращении даров надо как-то прокомментировать тот факт, что триста пятьдесят миллионов человек утверждают, что имеют дары: подавляющее большинство говорит на языках, многие пророчествуют, а некоторые исцеляют.

Если практические доводы в некоторых богословских спорах невозможны (например, в споре о том, какая связь суще-

¹⁸³ *Westminster Confession of Faith* (1647), V.iii.

¹⁸⁴ Owen, *op. cit.*, p. 475.

ствуует между телом Христа и хлебом во время вечери Господней), то в данном случае интересующие нас явления можно объективно исследовать. Казалось бы, факты говорят сами за себя. Но как раз в этом и заключается суть проблемы: мы на самом деле имеем дело с реальным переживанием, но при этом упускаем из виду, что бессознательно интерпретируем его. Это в равной степени касается языков и пророчества, слов мудрости и знания, чудотворения и исцеления благодаря возложению рук. Сторонники учения о продолжении даров не всегда понимают, что, называя определенные явления дарами Духа, они дают интерпретацию этим явлениям.

Принцип работы этого механизма в говорении на языках мы уже рассмотрели. При ответе на вопрос, является ли современное пророчество даром Духа, самое главное — помнить, что первостепенная роль пророчества — передача откровения с целью последующего формирования канона. Если это так, то сторонники учения о продолжающихся дарах должны изменить свою позицию и признать, что то углубленное понимание Божьего слова и Божьей воли, которое они получают, — вовсе не пророчество, а просвещение, суждение, подверженное ошибкам, применение библейской истины к современной ситуации.

Может быть тогда Дух Святой снова дает новозаветный дар исцеления? Ведь люди объективно исцеляются. В этом вопросе главное — дать правильную оценку происходящему. Бог продолжает отвечать на молитвы Своего народа об исцелении (Иак. 5:14–15). Из утверждения о том, что некоторые дары, которые люди имели в период Нового Завета, не были предназначены для церкви на все времена, не следует, что Бог прекратил действовать сверхъестественным образом среди Своего народа. Бытует мнение, к которому не всегда подходят критически, что исцеления среди сторонников продолжения даров происходят чаще, чем среди верующих, которые в продолжение даров не верят. Даже если так оно и есть, возможно, данный феномен объясняется не разной интерпретацией фактов, а большей готовностью верить в Божье вмешательство.

Примеры новозаветных исцелений, которые помогают нам понять, что такое «дары исцелений» (1 Кор. 12:9, 30), разительно отличаются от современных. В Новом Завете исцеления носили массовый характер, исправлялись врожденные дефекты, хромые от рождения начинали ходить. Не описан ни один случай, когда бы исцеление совершить не удалось вообще или удалось,

но только частично, или через какое-то время произошел рецидив (такое нам вообще сложно представить). Сегодня же исцеления выглядят по-другому. Бог — по-прежнему Господь-целитель (Исх. 15:26), но Он больше не дает нового откровения, и следовательно, его не надо подтверждать «дарами исцелений», данными людям. Единственное новое откровение, которое мы можем ожидать, будет дано при окончательном апокалипсисе Христа. Тогда произойдет беспрецедентное и окончательное исцеление широчайшего масштаба.

При помощи этого же принципа можно объяснить и переживание, которое называется крещением Святым Духом и которое пропагандируют сторонники учения о продолжении даров. Это вполне может быть переживанием, посланным Богом. Весь вопрос в его интерпретации. То, что ошибочно считается крещением Духом после обращения, вполне может быть новым исполнением Духом, новой полнотой уверенности и радости, новым желанием смело показывать веру в Христа. Подобные переживания христианин испытывает не только однажды, когда в момент возрождения, обращения и крещения Духом этот Дух наполняет его.

Принимая данную точку зрения, мы вынуждены признать, что явления, имевшие место на протяжении двадцатого века, — объективны, но ошибочно истолкованы. Если истолковать их по-новому, в рамках библейских категорий, тогда можно будет найти консенсус в учении о Святом Духе между сторонниками разных точек зрения, согласовать опыт и истину, что в конечном счете позволит сделать жизнь церкви Иисуса Христа более стабильной и принести обильный плод Духа. А это и есть та цель, ради которой даются дары Духа (ср. Еф. 4:7–16).

Дух и проповедь

В перечне новозаветных даров учение и проповедь Божьего слова занимают центральное место. В апостольский период они играли важную роль — в учении и проповеди и состояло служение апостолов.

Служение Павла в Эфесе — ярчайший тому пример. Мы знаем, что его апостольство в этом городе было подтверждено особыми знаменами: «Бог творил особые чудеса» (Деян. 19:11, перевод с англ. — *Примеч. пер.*). При этом мы также знаем, что служение Павла в основном заключалось в том, что в лекцион-

ном зале Тирана он ежедневно наставлял учеников в течение двух лет. Сам он об этом периоде своей жизни говорит, что он учил эфесян, проповедовал Божье царство и возвещал всю Божью волю (Деян. 20:20; 25; 27), и это весьма показательно. Предание утверждает, что он учил каждый день во время полуденного отдыха; его учение могло длиться до пяти часов.

Если знать контекст, то наставления Павла Тимофею, который позднее нес служение в Эфесе, приобретают особое значение. Он подчеркивает первостепенную роль библейского учения и проповеди в послепостольский период. Тимофей должен не только читать (1 Тим. 4:13), но также стараться верно преподавать Божье слово (2 Тим. 2:15). Он должен проповедовать так, чтобы показать, что Писание «полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности». Проповедуя слово таким образом, он должен «исправлять, обличать и ободрять с терпением и учением» (3:16 — 4:2, перевод с англ. — *Примеч. пер.*; в данном случае главы разделены неудачно).

Павел считает Божье слово мечом Духа (Еф. 6:17). Он имеет в виду не только то, что он был выкован Духом (слово богодухновенно), но и то, что Дух могущественно им пользуется (ср. Евр. 4:12–13). С его помощью Дух прославляет Христа и обличает в грехе (Ин. 16:8–11), как Он это сделал через проповедь Петра в день Пятидесятницы. Хотя говорение на языках впечатлило некоторых, обращение трех тысяч человек произошло не из-за языков, а благодаря проповеди Петра, основанной на писаниях.

В других отрывках Павел объясняет, почему проповедь так убедительна. Убеждает не человеческое красноречие или мудрость, а сила — отличительная черта Духа (ср. Деян. 1:8). Павел проповедовал коринфянам не в мудрых и убедительных словах, а в явлении силы Духа (1 Кор. 2:4). Так же он проповедовал и фессалоникийцам: «Наше благовествование у вас было не в слове только, но и в силе и во Святом Духе, и со многим удостоверением... И вы сделались подражателями нам и Господу, приняв слово при многих скорбях с радостью Духа Святого» (1 Фес. 1:5–6).

Что было характерно для проповеди в силе Духа? Во-первых, Павел четко говорил о личности и деле Христа (1 Кор. 1:23; 2:2), в особенности о Христе распятом, который есть сила и мудрость Божья. Во-вторых, такая проповедь выполняла все те функции, которыми Дух наделил Писание (учила, обличала, исправляла и исцеляла, наставляла в праведности, ср. 2 Тим. 3:16 — 4:2). В-третьих, Павел произносил ее в тяжелых жизненных обстоя-

тельстввах. Здесь нужно вспомнить наши предыдущие рассуждения о союзе с Христом. В Коринфе он был «в немощи и в страхе и в великом трепете» (1 Кор. 2:3). Именно среди страданий и преследований в Филиппах его проповедь оказалась плодотворной (1 Фес. 2:2). Он был слаб во Христе, но он жил с Христом, чтобы служить Его делу (2 Кор. 13:4).

Отличительной чертой проповеди в силе Духа является «уверенность» (греч. *parrésia* = *пан* + *рэсис*, Деян. 4:13, 29, 31; Фил. 1:20; ср. 2 Кор. 7:2). В Ветхом Завете, когда Божий Дух наполнял Божьего служителя, Он «одевался» в этого человека, и власть Духа в какой-то мере проявлялась в уверенном провозглашении Божьего слова. Человек, имеющий такую уверенность, говорит открыто. Мы видим примеры этого явления в Деяниях апостолов. О проповеднике Томасе Хукере, жившем в ранней Новой Англии, говорили, что когда он проповедовал, слушающим его казалось, что он мог бы запросто поднять короля и положить его к себе в карман! Есть определенное соответствие между провозглашаемой вестью и тем, как Дух «одевается» в вестника. Гордон Фи прекрасно описал данное явление:

Некоторые примеры утонченной риторики, которые доводится слышать с... кафедр, создают впечатление, что проповедь является самоцелью, и вынуждают задаться вопросом о том, был ли услышан текст вообще. Нужно еще раз прислушаться к тому, что говорит Павел... Опасность в том, что форма и содержание могут отвлечь от главного, а именно, от провозглашения Евангелия в человеческой слабости, но одновременно в силе Духа — ради того, чтобы жизнь менялась благодаря встрече человека с Богом. Этому сложно научить в курсе по гомилетике, но такова должна быть подлинная христианская проповедь¹⁸⁵.

Проповедь Божьего слова — это главный дар Духа, данный Христом церкви. Благодаря ему церковь создается в Христа (Еф. 4:7–16). Интересно, когда наши далекие потомки будут изучать нынешнюю эпоху, зададутся ли они вопросом, почему упадок качества проповеди Писания совпал по времени с увлечением языками, толкованиями, пророчеством и чудесами?

¹⁸⁵ Fee, *op. cit.*, pp. 96–97.

Глава 11.

Вселенский Дух

На протяжении многих веков церковь говорила о *Spiritus creator*, Духе-творце. В Новом Завете мы видим множество свидетельств тому, что действие Духа в жизни, служении, смерти и воскресении Христа является началом нового творения через второго человека и последнего Адама. Он есть *Spiritus recreator* (лат. 'Дух-воссоздатель'). То, что было совершено Духом в Христе, теперь воспроизводится в новом человечестве тем же Духом.

Дух, который носился над водами в первый день творения, нашел на деву Марию при зачатии Иисуса, главы нового творения. А сегодня, в «последние дни» тот же самый Дух действует среди людей, давая им рождение «свыше».

Поэтому в пневматологии, точно так же как и в христологии, встает вопрос: каковы взаимоотношения между первоначальным творением и искупленным творением? В христологии принято говорить о вселенском Христе. Творец также является искупителем. В Нем примирится все (Кол. 1:19–20). Окончательный смысл существования нынешней вселенной — во вселенной будущей, поскольку ее судьба тесно связана с будущим сыновей Божьих (Рим. 8:20–21).

Что же в таком случае можно сказать о Духе? Если Он есть Дух-творец, можно ли тогда Его называть вселенским Духом? Можно ли утверждать, что Дух Божий не только спасает отдельных людей или даже церковь, но и восстанавливает все творение? Со времен Просвещения в богословии принято делать упор именно на этом аспекте служения Духа. Главное следствие Просвещения для богословия заключается в эпистемологическом утверждении, что трансцендентное непознаваемо. Трансцендентное не раскрывается через имманентное. Сдвиг эпистемологической

парадигмы проявился в богословии по-разному. В частности, пострадало учение о Святом Духе, потому что богословы стали всерьез подвергать сомнению ортодоксальную тринитарную формулировку, в соответствии с которой Дух рассматривается как третье лицо Бога, которое может быть познано, потому что оно исполняет замыслы Отца и Сына. О «Духе» стали говорить в категориях имманентных, но безличных. В результате сформировалось унитарное богословие: Дух — это Бог, отождествляющий себя с миром. В частности, более позднее богословие процесса стало на позиции панентеизма: в Боге, который есть Дух, мы живем, и движемся, и существуем. Он недалеко от каждого из нас. Его жизнь и наша жизнь неразрывно связаны и взаимозависимы.

Разные типы универсализма

Для панентеистического богословия характерен тот или иной вид универсализма. Либеральный протестантизм, хотя не только он один, считает, что цель действия Духа Божьего — объединить все народы и религии. Христианство может быть вершиной религиозного развития, но оно не враждебно другим религиям: действие одного и того же Духа (или духа) можно проследить во всех основных «верах» и даже в атеистическом мировоззрении. Таким образом, теория вселенского присутствия и действия Духа пришла на смену прежней радикальной миссионерской теории замещения (Христос должен вытеснить всех остальных богов-конкурентов). Такой эксклюзивизм противоречит Духу. Это признак заблуждения и нетерпимости; взгляд колонистов-покровителей на окружающий мир. Церковь, притязая на то, что имеет силу от Духа, на деле исказила представление о Духе. Такие богословские представления привели к тому, что во многих церквях комитеты по вопросам мировых миссий превратились в комитеты по вопросам мировых миссий *и единства*. Мы одно во Христе, и есть один Дух, *который превосходит отклик человека на откровение*.

Стэнли Самарта, сторонник такого взгляда, выражает свою позицию, которая по большому счету совпадает с видением Мирового совета церквей, следующим образом: «Разве Дух Божий не присутствует там, где есть плоды Духа... будь то в жизни христиан или их ближних, исповедующих иную веру?»¹⁸⁶

¹⁸⁶ Stanley J. Samartha in Emilio Castro (ed.), *To the Wind of God's Spirit* (Geneva: WCC Publications, 1990), pp. 60–61.

Такая точка зрения подразумевает, что Бог благ не только в общем, Он не только поддерживает порядок во вселенной и оберегает ее от хаоса, но и посылает в мир искупительную благодать. В частности, в римско-католическом богословии эта идея выразилась в так называемом учении об «анонимном христианине». Таким образом католические богословы пытаются сохранить свой традиционный принцип *extra Ecclesiam nulla salus est*¹⁸⁷ (лат. 'вне Церкви нет спасения') и при этом оставить место для повсеместного спасения (пусть даже не всеобщего, наподобие оригеновского *апокатастасиса*).

Карл Ранер, с чьим именем чаще всего ассоциируется анонимное христианство, проясняет, почему люди становятся сторонниками этого учения: «Христианин не может смириться с тем, что огромное количество его братьев... бесспорно и принципиально исключена... и осуждена на вечную бессмысленность»¹⁸⁸.

Он вспоминает завет с Ноем, который, по его мнению, во Христе заключен со всеми, а также утверждение Павла, что Бог есть спаситель всех, а особенно верующих (1 Тим. 2:4). Так он обосновывает идею, что люди обретают спасение во Христе *не благодаря* тому, что понимают богословские утверждения о Нем, а *благодаря* действию в их сердце Духа. По мнению Ранера, само существо человека «направлено на непревзойденный Абсолют». Поэтому человек принимает откровение, если он по-настоящему принимает себя. Таким образом он принимает Христа, который и есть Божье откровение.

Нет ничего удивительного в том, что сами католики раскритиковали Ранера, причем с двух сторон: Ганс Урс фон Бальтазар упрекнул его за то, что он делает относительным уникальность откровения о Христе в Евангелии, а Ганс Кюнг — за то, что, делая акцент на откровении во Христе, он порочит нехристианские религии! Но католический принцип, выраженный Ранером, для многих оказался привлекательным, что и доказывает существование *Декрета об экуменизме в Конституции Церкви*, принятой на Втором Ватиканском соборе. Этот принцип может формулироваться по-разному: например, в традиции римско-католического августинианства, которое акцентирует идею люб-

¹⁸⁷ Этот принцип, выражаемый в разных формах, взят из Cyprian, *Epistles* 73.21.

¹⁸⁸ Karl Rahner, *Theological Investigations* (London: Darton, Longman & Todd, 1969), vol. 6, p. 391.

ви, стало принято говорить, что, поскольку любовь — это плод Духа, то если где-либо проявляется любовь, там действует Божий Дух¹⁸⁹. Совершенно неожиданно пересеклись религия обывателя и изощренная пневматология современных богословов.

Если мы сопоставим такой подход, где акцент сделан на вселенском, повсеместном служении Духа, и недвусмысленные утверждения Нового Завета, мы сразу же обнаружим удивительный факт. Новый Завет описывает отношения Духа и мира не как гармонию, а как противостояние. Мир не может видеть или знать Духа (Ин. 14:17); Дух обличает мир (Ин. 16:8–11); дух мира и Дух Божий противопоставляются друг другу (1 Кор. 2:12–14; 1 Ин. 4:3).

Этот принцип старого консервативного богословия горячо отстаивал Гриффит Томас в своих Стоуновских лекциях в Принстоне в 1913 году:

Хотя большинство тех, кто сегодня пишет о Святом Духе, подчеркивают его связь с миром людей, все же один простой факт поражает: в Новом Завете нет ни единого отрывка, в котором бы говорилось о прямом воздействии Духа на этот мир... даже те, кто считают, что Святой Дух таким образом воздействует на мир, не могут привести никаких доказательств из Нового Завета¹⁹⁰.

Томас утверждает, что мы не можем приписывать «муки совести языческого мира»¹⁹¹ Святому Духу. Их вызывает не Дух, а Логос, считает он. Хотя такое разделение обязанностей звучит сомнительно, его позицию по Святому Духу в общем принимает Гордон Фи в своей книге «Могущественное присутствие Бога»¹⁹²: в этом невероятном по объему тысячестраничном исследовании ни разу не говорится о том, что между Духом и вселенной есть отношения.

Что же из этого следует? Если в Ветхом Завете можно было назвать язычника Кира Божьим помазанником, кото-

¹⁸⁹ Современное рассмотрение этого вопроса смотрите в Bryan Caubba, *The Spirit of Love* (London: Chapman, 1987).

¹⁹⁰ W. H. Griffith Thomas, *The Holy Spirit of God* (1913; London: Church Book Room Press, 1972), pp. 185–186.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 187.

¹⁹² Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence* (Peabody, MA: Hendrickson, and Carlisle: Paternoster, 1994).

рый исполнит Его волю (Ис. 45:1), разве это не значит, что Божий Дух будет действовать еще более широко после того, как Он был излит на всякую плоть? Разве даже семь духов, посланных во всю землю (Откр. 1:4; 5:6–7), не служат символом одного Божьего Духа, который поддерживает все сущее как имманентное воплощение Божьего бытия? А если верно то, что Быт. 1:2 (пусть даже его автор — Моисей) было написано после исхода и поэтому с оглядкой на действия Духа в исходе (ср. Ис. 63:9–14), разве нам не следует ожидать, что Дух, совершающий новый исход во Христе (ср. Лк. 9:31), является вселенским Духом, действующим во всех и через всех, тем, кто приводит всех в общение с Богом?

Как и в других вопросах, правильнее всего двигаться от конкретных библейских утверждений к устоявшимся принципам и только потом делать более широкие обобщения. Любой другой метод сделает наши утверждения бесконтрольными и лишит способности различать действия Духа, которые, как мы уже убедились, всегда остаются таинственными.

Интересный анализ действия Духа делает голландский богослов Хендрик Беркхоф. Он утверждает следующее:

У Французской революции с ее идеалами свободы, равенства и братства было намного больше общего с Иисусом Христом, чем у тех, кто противостоял ей во имя Христа. За Французской революцией последовало освобождение рабов, женщин, рабочих, людей с другим цветом кожи. Это революционное движение продолжает, набирая обороты, распространяться по всему миру со времен Второй мировой войны. Везде, где люди освобождаются от тирании природы, государства, рас, каст, классов, пола, бедности, болезней и невежества, действует освобождающая и преобразующая сила Духа Иисуса Христа. Юджин Розенсток в связи с данными процессами даже говорит о биологическом изменении в человеческой природе. Я же предпочитаю говорить о пневматологическом изменении. Древние структуры человеческого общества, унижающие человеческое достоинство, заменяются на новые под действием преобразующих сил Духа¹⁹³.

¹⁹³ Hendricus Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit* (London: Epworth, 1965), p. 102.

Далее Беркхоф говорит о том, что это действие Духа — одно из проявлений уподобления человечества его главе, Иисусу Христу.

В связи с такой трактовкой действия Духа возникает много вопросов: действует ли Дух без откровения о Христе и Его деле, без пробуждения живой веры? На основании какого критерия мы можем определять действие Духа в мире, одобрять его и участвовать в нем? Как нам узнать, где Божий Дух, а где — дух этого века? А если верно, что Дух участвует в деятельности, которой противостоят христиане (что, как утверждает Беркхоф, происходило во время Французской революции), то церковь должна незамедлительно ответить на этот вопрос.

Многие отвечают на него, используя обычный герменевтический принцип, включающий идентификацию явления с последующим обобщением. Считается, что сказанное в Писании о конкретном человеке с оговорками можно отнести к человечеству в целом. Например, мы знаем, что Дух наделил Веселила дарами в области искусства и ремесла (Исх. 31:1–15). Это означает, что все художественные дары, как бы их ни использовали, в общем являются дарами Духа. Если это так, тогда нам нужно согласиться с Нэнси Синатра, которая в биографии своего известного отца «Фрэнк Синатра: Американская легенда» пишет: «Каким-то непостижимым образом Святой Дух живет в нем». Так она говорит о человеке, который спел автобиографичную песню «Я сделал все по-своему» ('I did it my way')?¹⁹⁴ Настоящая проблема возникает тогда, когда такие дары, приписываемые Духу, начинают считать признаками заветного союза спасения. Но такой взгляд ни на чем не основан. Одно дело вместе с Кальвином и многими другими верить, что вся истина — Божья истина, даже если она звучит из уст безбожников, и что все добрые дары приходят к нам свыше (Иак. 1:17). Но совсем другое дело — предполагать, что это признак спасительного и преображающего присутствия Духа.

Опять же, одно дело на основании Рим. 8:28 утверждать, что Дух действует во всем. Но Павел все же ограничивает Его действие: Бог действует во благо тем, кто любит Бога и был призван по Его замыслу, и тут же описывает этот замысел как оправдание и прославление для спасения. Он не делает никакого общего утверждения, которое можно было бы распространить на всех.

¹⁹⁴ Цитируется из Nicholas Shakespeare's review, *Daily Telegraph*, 9 Dec. 1995, Arts and Books Section, p. 7.

С другой стороны, согласно Писанию, мы созданы по образу Божьему, который в некотором смысле остался в нас, несмотря на грехопадение. Слова Елиуя из книги Иова можно отнести ко всем людям: «Но дух в человеке и дыхание Вседержителя дает ему разумение» (Иов. 32:8). Сам Иов подтверждает достоверность этого высказывания: «Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь» (Иов. 33:4).

Человечество наделено богатыми, разнообразными и удивительными способностями, потому что Дух продолжает Свое действие в качестве исполнителя Божьих замыслов в отношении Божьего творения. Он являет благость Бога и праведным, и неправедным (Мтф. 5:45). Таким образом Бог милостиво сдерживает человека, в то время как Его Дух борется с этим человеком (Быт. 6:3). Если бы Он этого не делал, мир либо уничтожил бы сам себя, либо был бы уничтожен. Проявление милости реально, но оно не произвольно. Оно имеет свои границы, и его целью является покаяние человека (Рим. 2:4; 2 Пет. 3:3–9). Только так можно понимать служение Духа всем людям. Кроме того, из Нового Завета ясно следует, что проявление «духовных даров» не является спасительным, благодатным действием Духа. Первое может иметь место, к сожалению, при отсутствии второго.

В данной ситуации намного мудрее согласиться с Кальвином:

При этом не нужно забывать, что все эти милости суть дары Божьего Духа, которые Бог раздает кому пожелает для общего блага человеческого рода. Ведь если Дух Божий дал особое знание и умение строившим ковчег в пустыне (Исх. 31:2–11; 35:30–35), то стоит ли удивляться тому, что знание об основных предметах человеческой жизни нам тоже передано Духом Божьим. А на возражение «что общего у Духа Божьего с нечестивыми, которые совершенно чужды Богу?» я отвечу, что этот довод несостоятелен. Ибо утверждение, что Дух обитает только в верующих (Рим. 8:9), относится лишь к освящающему Духу, которым мы посвящаемся Богу, чтобы быть его храмами (1 Кор. 3:16). Но Бог не перестает наполнять, двигать, оживлять силою того же Духа все создания в соответствии с особенностями каждого, какими они даны ему в творении. Поэтому если Господь пожелал, чтобы нечестивые и неверные помогли нам овладеть физикой, диалектикой и другими дисципли-

нами, мы обязаны этим воспользоваться... Однако, чтобы никто не подумал, будто человек вполне счастлив, раз мы признаем за ним такие высокие достоинства, как способность постигать предметы низшего порядка, содержащиеся в этом испорченном мире (ср. Кол. 2:8), мы должны подчеркнуть, что его способность понимать и приобретаемое благодаря ей знание суть пустые вещи и не имеют никакой ценности перед Богом, если нет у них твердого основания в истине¹⁹⁵.

Кальвин проводил различие не только между общими и особыми дарами Духа (сверхъестественные способности относятся ко второй категории), но также и между всеми этими дарами и спасительным действием Духа, которое сильно отличается и от общих, и от особых даров. Приписывая все блага действию Духа, мы должны особенно подчеркнуть, что Дух обитает только в верующих. Не всякое Божье действие есть спасительное действие.

Но идея обитания Духа не только подчеркивает ограниченность действия Духа в настоящем, но и дает нам надежду на будущее, когда искупительное действие Духа будет безграничным.

Вселенский и эсхатологический Дух

Иоиль пророчествовал, что Дух будет излит на всякую плоть, прежде чем придет день Господень великий и страшный. Ранняя церковь считала, что это пророчество исполнилось в день Пятидесятницы. Но Ветхий Завет также ожидал более широкое действие Духа, когда, например, Исаия сказал:

... излиется на нас Дух свыше,
и пустыня... делается садом,
а сад... будут считать лесом.
Тогда суд водворится в этой пустыне,
и правосудие будет пребывать на плодородном поле.
И делом правды будет мир,
и плодом правосудия — спокойствие
и безопасность вовеки.

(Ис. 32:15–17)

(Ср. Ис. 44:3; 65:17–25; 66:22–23; Иез. 36:27; 2 Пет. 3:13; Откр. 21:1–4).

¹⁹⁵ Calvin, *Institutes*, II.2.16. Ср. с его комментариями в II.11.12, см. также его комментарии на Быт 4:20; Исх 20:4; 34:17.

Эти пророчества не исполнились окончательно в событиях Пятидесятницы. Пророки говорят об обновлении земли, которое было неведомо прежде (ср. Пс. 103:30). Они видят возрождение всего. Как нам следует понимать их слова? Какое отношение к этому имеет Дух?

Ответ на этот вопрос кроется в связи между протологией и эсхатологией, между первым и последним Адамом.

Первый Адам был сотворен по образу Бога. Познание Бога и общение с Ним в праведности и святости были характерными чертами всей его жизни (Еф. 4:10; Кол. 3:24). Однако, человек был сотворен для условий и состояния, превосходивших те, в которых он находился, иначе испытание, которому он был подвергнут в Эдеме, не имели цели. Его протологическое состояние было лишь предвосхищением его эсхатологического положения, которое из-за известных событий осталось скрытым. Хотя ясно об этом не сказано, есть все же указания на то, что окончательное состояние должно было быть состоянием *славы*. Одним из важных подтверждений этому служат слова Павла о том, что когда человек согрешил, то он отказался прославить Бога как Бога и заменил славу Бога изображениями существ, которые даже ниже человека (Рим. 1:21–22). «Все согрешили и лишены славы Божьей» (Рим. 3:23). Цель, для которой мы были созданы и которой не достигли, — слава. Мы согрешили и не осуществили своего предназначения.

В таком контексте задача Духа видится следующей: привести нас в славу, сотворить славу внутри нас и прославить нас вместе с Христом. Неожиданную значимость этой мысли можно выразить прямо: Дух дан для того, чтобы прославить нас — не просто «добавить» славу как венец к тому, кем мы уже являемся, но изменить саму структуру нашего бытия так, чтобы мы стали славными.

С точки зрения Нового Завета, прославление уже началось в этом мире в верующих. Дух уже меняет их от славы в славу по мере того, как они взирают на лицо Господне и отражают его (2 Кор. 3:17–18). Но завершение прославления ожидает нас в эсхатоне, посредством служения Духа в воскресении. Здесь сохраняется порядок действия Духа: как со Христом, так и с верующими, так и, в свою очередь, со вселенной.

Дух совершает это дело сначала в Христе. Он связан с Адамом, первым человеком, как образ и прообраз: «Адам ... который есть образ [греч. *τύπος*] будущего» (Рим. 5:14). Человек из земного праха есть образ человека с неба (1 Кор. 15:48). Это первый человек и последний человек. Первый Адам несет осу-

ждение, смерть и позор; второй Адам дает послушание, праведность, оправдание, жизнь и славу. Дух есть жизнь благодаря праведности (Рим. 8:10).

Нет истинного человека между Адамом и Христом, вторым Адамом. Нет необходимости в еще одном Адаме после Христа, потому что не осталось никакой Адамовой задачи после Христа, второго Адама. Христос — первый и единственный человек, прошедший испытание. Он был послушен во всем. Вследствие этого Он первый человек, вошедший в эсхатологическую реальность, назначенную протологическому миру, первый человек, прославленный посредством воскресения и трансформации человеческого бытия (Ин. 17:1, 5, 24; ср. 7:39; 11:4; 12:16, 23; 13:31; Деян. 3:13). В прославлении Его человеческого бытия как бытия *архэгоса* заложен образец, источник и причина нашего прославления.

Дух и последний Адам

Какое же участие Дух принимает в воскресении Христа, тех, кто принадлежит Христу и, наконец, всего мира?

Мы уже говорили о том, что воскресение Христа есть Его искупление. В воскресении Он был оправдан Духом (1 Тим. 3:16). Данное оправдание, однако, связано с освящающим избавлением от греха. Во Христе юридическое и преобразовательное едины (Рим. 6:7). Более того, в воскресении едины оправдание, освящение и прославление, то есть едины заявительное, преобразовательное и завершительное.

Хотя Павел говорит об участии Духа в воскресении Христа несколько уклончиво, нет сомнений в том, что он говорит о нем¹⁹⁶: «Посредством Духа святости Он был объявлен в силе Сыном Божиим воскресением из мертвых» (Рим. 1:4, перевод с англ.; ср. 1 Тим. 3:16). Даже когда Павел приписывает воскресение действию Отца, очевидно, что он видит неразрывную связь между действием Отца и Духа как исполнителя Его замыслов в мире (Рим. 8:11). В самом деле, поразительное утверждение, что Христос был воскрешен из мертвых *славой Отца* (Рим. 6:4) может быть аллюзией на действие Духа. Результатом этого действия стало преобразование тела Христа в тело славы, которое является прототипом воскресшего тела всех верую-

¹⁹⁶ См. Fee, *op. cit.*, pp. 808ff.

щих. Воскресение верующих произойдет «силой, которой Он покоряет себе все» (Фил. 3:21): здесь мы вновь сталкиваемся с уклончивым, но явно подразумеваемым указанием на непрекращающееся действие Духа. Логика Павла такова: преобразование в воскресении совершается Духом, потому что так было первоначально в случае с Христом. Окончательный урожай предвосхищен Христом, который есть первый плод (1 Кор. 15:20). Образ и носители образа едины в Духе до конца, поэтому когда Христос явится в славе, то носители Его образа будут едины с Ним в этой славе (Кол. 3:4). Мы воскрешены во Христе, с Христом, Христом, чтобы быть как Христос.

Сложное объяснение этой мысли в 1 Кор. 15 можно подытожить так: Адам есть образ Христа. Он есть первый человек, а Христос — второй. Как Адам есть первый одной расы (старого человечества), так Христос есть первый новой расы (нового человечества). Адам есть первый человек-представитель (Рим. 5:12–21), Христос же не просто *второй*, а *последний* (греч. *эсхатос*) Адам, поскольку после Христа нет надобности в еще одном человеке-Адаме.

Происхождение у этих двух людей, однако, разное: Адам человек от земли, из пыли, Христос — с неба. Кроме того, есть принципиальное различие в том, кем они стали. В явной аллюзии на Быт. 2:7 («И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою») Павел говорит, что «первый человек Адам стал душою живущею» (1 Кор. 15:45). И в то время как первый Адам получил дыхание от Бога, последний Адам сам обладает Дыханием, которое несет жизнь Его народу: «А последний Адам есть Дух животворящий» (1 Кор. 15:45).

Этими словами Павел объясняет, как Христос, последний Адам был полностью обладаем и сам стал обладать Духом в Своем воскресении. Из этого следует вывод, что воскресший и прославленный Христом, Адам Духа, теперь творит жизнь нового порядка, жизнь, подобную Его собственной, силой Духа — *эсхатологическую* жизнь, главная характеристика которой есть Духовность. Таким образом, тело, посеянное в могиле после смерти есть природное тело (греч. *сома психикон*), а в воскресении-преобразовании оно становится Духовным телом (греч. *сома пневматикон*, 1 Кор. 15:44).

Духовное тело

Но что же такое духовное, а вернее Духовное, тело? Это тело, которое соответствует миру Духа, осуществляющего преобразование тела. При помощи нескольких контрастных сравнений духовного тела с природным телом, которое подвержено тлению и сеется в могилу в бесчестии и слабости, Павел поясняет: духовное тело восстает из могилы неподверженным тлению (греч. *эн афтарсиа*), славным (греч. *эн доксэ*) и сильным (греч. *эн дюнамей*; ср. 1 Кор. 15:42–44).

Ключ к пониманию этого загадочного фрагмента, возможно, заключается в противопоставлении «пыли» и «неба» (1 Кор. 15:47). То, что происходит из пыли, должно вернуться в пыль, поскольку не обладает внутренней жизненной силой. И напротив, небесное, то есть относящееся к сфере Духа, не может быть сведено ни к чему другому, как только к самому себе. Духовное по природе нетленно. Более того, поскольку небесная сфера Духа также есть сфера славы Бога и проистекает из этой славы, то воскресшее тело тоже должно быть славным. Наконец, поскольку Дух есть выражение мощи Бога, то воскресшее тело будет сильным.

Последнее противопоставление слабости природного тела и силы воскресшего тела наводит на еще одну важную мысль. Поскольку мощь Бога Духа полностью высвобождается в воскресшем теле, то получившие его преодолевают скованность и медлительность плоти и обретают способность с легкостью служить Богу всей полнотой своего бытия.

В данное время в верующих обитает Дух. Дух Христа наполняет их силой посреди их слабости (2 Кор. 12:9–10; 13:4; Фил. 4:13). Нынешняя жизнь проходит в противоречии между «уже» и «еще нет», в слиянии слабости плоти и мощи наполняющего верующих Духа. Но для воскресшего тела это противоречие исчезнет, потому что это новое тело будет образовано духовно, а вернее, Духовно.

В Ветхом Завете слово «Дух» не только предварительно указывает на третье лицо Троицы, но, как пишет Герхард Вос, Дух «есть сжатое выражение всего трансцендентного и сверхъестественного»¹⁹⁷. Поэтому здесь Дух рассматривается не только

¹⁹⁷ Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (1930; repr. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952), p. 162.

как источник воскресшего тела, но и как «глубокая основа всей жизни воскресения, словно стихия, в которой, как в всеобъемлющей атмосфере, будет проходить жизнь будущего века»¹⁹⁸. Дух, обитающий в верующих в этой жизни, в будущем станет безраздельно властвовать над всем бытием верующего. Тело, в котором будет проходить будущая жизнь, будет духовным (Духовным) и славным по самой своей сути.

Воскресение тела есть одновременно наше усыновление, искупление нашего тела (Рим. 8:23), наше полное оправдание («венеч праведности», 2 Тим. 4:8) и прославление. Как падение Адама имело последствия вселенского масштаба, так и воскресение-преобразование затрагивает весь мир. Оно принесет не только свободу славы детей Божьих, но и прославление всего творения.

Павел пишет, что нынешнее творение стонет, оно страдает от последствий Адамова греха. Сама земля проклята. Но эти стенания предвещают день освобождения от энтропии, от принципа упадка, которому творение подчинено. Это освобождение включает в себя участие в «славной свободе (или лучше «свободе славы») детей Божьих» (Рим. 8:21, перевод с англ.). Очевидно, что оно произойдет в рамках «нашего усыновления, то есть искупления наших тел» (Рим. 8:23), иначе говоря, в рамках воскресения. Это воскресение есть окончательный урожай, а первые плоды его — наш опыт Духа сегодня.

Пребывание Духа в нас уступит место чему-то, что, с одной стороны, органически связано с этим пребыванием, а, с другой стороны, превосходит его по масштабу — похожая связь существует между первыми плодами и окончательным урожаем. В будущем Дух не только будет пребывать в наших смертных телах, но даст им жизнь (Рим. 8:11). Тело не просто вернется к состоянию, в котором был сотворен первый Адам, но Дух преобразит его («Не все мы умрем, но все изменимся», 1 Кор. 15:51).

Поскольку Адам был сотворен как Божий наместник всего творения и глава всей вселенной, то из-за его падения весь мир оказался во власти тления и энтропии. Воскресение Христа есть начало обращения этой катастрофы вспять, преобразование всего миропорядка в зародыше и предвосхищение окончательного воскресения. Но поскольку воскресение не просто возвращает нам невинность Адама, но и вводит в эсхатологическую реаль-

¹⁹⁸ Geerhardus Vos, *op. cit.*, p. 163.

ность, значит, произойдет возвращение невинности и введение в эсхатологическую реальность всего падшего Адамова мира. Он тоже изменится, освободится от тления и упадка и разделит славную свободу детей Божьих (Рим. 8:21).

Писание дает нам лишь прозрачный намек об этой реальности. Если, как считают многие комментаторы, отрывок 2 Пет. 3:7, 10-13 имеет отношение к будущему, то очищение вселенной, по Писанию, произойдет в результате суда (ср. потоп).

Лютеранские богословы обычно считают, что Петр говорит здесь об уничтожении первоначальной вселенной и сотворении новой. Однако если учитывать аналогии с «уничтожением» мира потопом, то лучше признать преемственность как между старой и новой вселенной, так и между нынешним телом и телом воскресения. Кроме того, в Рим. 8:20–21 Павел видит будущее как освобождение и обновление, а не как полное уничтожение и пересотворение наново *ex nihilo*.

В результате этого разрушительного очищения для славы возникнет «новое небо и новая земля, на которых обитает праведность» (2 Пет. 3:13). Более того, небеса и земля будут представлять единую сферу праведности, в которой Дух Бога будет всепроникающей атмосферой, а Господь Бог и Агнец будут храмом, слава Божья будет светом, а Агнец Божий — светильником. И снова Вос пишет: «Дух не только совершитель события воскресения, но и глубокая постоянная основа жизни воскресения, жизни, которой Он дает внутреннюю фундаментальную стихию, а также внешнюю атмосферу»¹⁹⁹.

Тогда мы увидим дело Духа — который в истории воплощал в жизнь энергию Отца и прославлял Сына — в его окончательной форме. Тогда то, ради чего Дух был дан на Пятидесятницу и ради чего Он запечатлел церковь, достигнет полного завершения.

Тогда, наконец, дело Духа будет состоять в том, чтобы собрать урожай, и Бог будет все во всем (1 Кор. 15:28). Взирая на эту цель, да скажет Дух и Невеста: «Гряди!» (Откр. 22:17).

¹⁹⁹ Geerhardus Vos, *op. cit.*, p. 165.

Для дальнейшего чтения

1. Святой Дух и Его история

На тему о Духе Божьем в Ветхом Завете в дополнение к богословским словарям и ветхозаветным богословиям см. L. Wood, *The Holy Spirit in the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976); L. Neve, *The Spirit of God in the Old Testament* (Tokyo: Seibunsha, 1972); M. A. Inch, *Saga of the Spirit* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1985), pp. 1–68; G. Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1843), pp. 9–43; B. B. Warfield, 'The Spirit of God in the Old Testament' (1895), reprinted in *Biblical Doctrines* (New York: Oxford University Press, 1929; Edinburgh: Banner of Truth, 1988), pp. 101–129.

2. Дух Христа

В систематическом богословии взаимоотношения между Духом и воплотившимся Христом уделяется очень мало внимания. Интересный, но слишком короткий фрагмент на эту тему мы находим уже у Василия Великого в его небольшой книге «О Святом Духе». Более полное изложение этой темы можно найти у John Owen, *Works*, ed. W. H. Goold (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–53; repr. London: Banner of Truth, 1965), vol. 3, pp. 152–188. Также на эту тему есть материал в Н. В. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* (London: Macmillan, 1909); С. К. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London: SPCK, 1947); F. X. Durrwell, *Holy Spirit of God* (London: Chapman, 1986), ch. 5. В книге Т. А. Smail, *Reflected Glory* (London: Hodder & Stoughton, 1975) можно найти интересное исследование на тему «Дух в Христе и христианах», проведенное с харизматической

точки зрения под влиянием как евангеликализма, так и Карла Барта. Единственное доступное полноценное исследование этого вопроса находится в G. F. Hawthorne, *The Presence and the Power* (Dallas, TX: Word, 1991). Первая часть книги J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (London: SCM, 1975) называется «Религиозный опыт Иисуса». Данн рассматривает религиозный опыт Иисуса как необходимое связующее звено между «христологией снизу», которая ему импонирует, и «христологией сверху».

Особенное эсхатологическое значение служения Духа исследовано в ознаменовавшем начало новой богословской эпохи сочинении G. Vos, 'The Eschatological Aspects of the Pauline Concept of the Spirit' (1912), reprinted in R. B. Gaffin, Jr. (ed.), *Redemptive History and Biblical Interpretation* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1980), pp. 91–125. См. также N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (Edinburgh: Scottish Journal of Theology Occasional Papers no. 6, 1957).

3. Дар Духа и 4. Пятидесятница сегодня?

Исследований на тему Пятидесятницы и даров Духа предостаточно. Стоит обратить внимание на такие современные работы, как J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM, 1970); F. D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1970); R. B. Gaffin, Jr., *Perspectives on Pentecost* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1979). Последовательную критику тезисов Данна можно найти в Н. М. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism in Holy Spirit* (Peabody, MA: Hendrickson, 1984). Обсуждение спора о том, продолжаются дары или закончились, см. в L. D. Pettegrew, *The New Covenant Ministry of the Holy Spirit* (Lanham, MD: University of America Press, 1993). О роли Пятидесятницы как миссионерского события см. Н. R. Voer, *Pentecost and Missions* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1961); J. V. Taylor, *The Go-Between God: The Holy Spirit and the Christian Mission* (London: SCM, 1972).

Обсуждение истории и богословского содержания принципа филиокве см. в давно не переиздававшемся исследовании Н. В. Swete *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit* (Cambridge: Deighton, Bell & Coll, 1876) и в его следующей книге *The Holy Spirit in the Ancient Church* (London: Macmillan): они все еще весьма актуальны. Экуменический аспект этой темы

освещен в сборнике L. Vischer (ed.), *Spirit of God, Spirit of Christ* (London: SPCK, 1981). Книга Джеральда Брея *The Doctrine of God* (из этой же серии «Контуры христианского богословия»), а также его статья: Gerald L. Bray, 'The *Filioque* Clause in History and Theology', *Tyndale Bulletin* 34, 1983, pp. 91–144, представляют собой очень полезное и скрупулезное исследование. Карл Барт защищает филиокве в своей «Церковной догматике» I.1, tr. G. T. Thomson (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936). Критическая оценка этой темы находится у G. S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology* (London: SCM, 1965), pp. 11–52. Точка зрения Юргена Мольтмана изложена в его книге *The Trinity and the Kingdom of God* (London: SCM, 1981).

Подробное описание споров относительно исторического развития учения о Духе можно найти в E. J. Fortman, *The Triune God* (Philadelphia: Westminster, 1972); Bertrand de Margerie, *The Christian Trinity in History*, tr. E. J. Fortman (Petersham, MA: St Bede's Publications, 1982). Также ценное исследование новозаветного материала, касающегося учения о Троице, находится в A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London: SPCK, 1962).

5. Дух порядка и 6. *Spiritus Recreator*

Современная дискуссия относительно *ordo salutis* и различных аспектов применения искупления описана в A. A. Hoekema, *Saved by Grace* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989; Carlisle: Paternoster, 1994). R. B. Gaffin, Jr., *Resurrection and Redemption* (1978; Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987) — это первые попытки библейско-богословского исследования с важными выводами. О союзе с Христом см. L. B. Smedes, *Union with Christ* (revised version of *All Things Made New*, 1970; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983). Книга Gordon Fee, *God's Empowering Presence* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994), pp. 846–869, содержит конспективное изложение точки зрения Фи на учения Павла. Классическое толкование с реформатской точки зрения можно найти в книге John Murray, *Redemption — Accomplished and Applied* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1955).

Классическую точку зрения на возрождение см. в небольшой работе V. Citron, *New Birth* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1951). G. C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics* — содержит ряд книг о связи между верой и различными проявлениями дела

Христа: *Faith and Sanctification* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952; Leicester: Inter-Varsity Press, 1973); *Faith and Justification* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1954); *Faith and Perseverance* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958).

Вопрос понимания искупления церковью в дореформационный период освещен в Alister E. McGrath, *Iustitia Dei* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), vol. 1, *From the Beginnings to 1500*, и в ключевой работе Heiko Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1967).

7. Дух святости и 8. Общение Духа

В дополнение к исследованиям темы Духа в John Owen, *Works*, ed. W. H. Goold (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850-53; repr. London: Banner of Truth, 1965), vol. 3, и Abraham Kuypers, *The Work of the Holy Spirit* (New York: Funk & Wagnalls, 1900), pp. 431-507, см. Owen, *Works*, vols. 6 and 7: там содержится классическое евангельское учение о способах, которыми Дух развивает святость. Книга III «Наставления в христианской вере» Кальвина — это просто богословское сокровище на данную тему, которым, однако, часто пренебрегают. Книга J. I. Packer, *Keep in Step with the Spirit* (Old Tappan, NJ: Revell, and Leicester: Inter Varsity Press, 1984) также может оказаться весьма полезной. Подробное исследование вопроса общения с Духом см. в John Owen, *Communion with God*, in *Works*, vol. 2. В книге A. R. George, *Communion with God in the New Testament* (London: Epworth, 1953) эта же тема поднимается в более общем формате.

9. Дух и тело и 10. Дары для служения

Литература о служении Духа в теле Христа неизбежно фокусируется на духовных дарах. В качестве примера см. A. Bittlinger, *Gifts and Graces* (London: Hodder & Stoughton, 1967); *idem*, *Gifts and Ministries* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1973); D. A. Carson, *Showing the Spirit* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987). О пророчествах см. W. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Lanham, MD: University of America Press, 1982), а также его более популярную книгу *The Gift of Prophecy in the*

New Testament and Today (Westchester, IL: Crossway Books, and Eastbourne: Kingsway, 1988); Graham Houston, *Prophecy Now* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1989; US ed. *Prophecy: A Gift for Today* [Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1989]). В защиту точки зрения сторонников прекращения даров см. классический труд В. В. Warfield, *Counterfeit Miracles*, впервые изданный в 1918 году как *Miracles Yesterday and Today* (London: Banner of Truth, 1972). Вариации точки зрения Уорфилда можно найти в R. B. Gaffin, Jr., *Perspectives on Pentecost* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1979); T. R. Edgar, *Miraculous Gifts: Are They For Today?* (Neptune, NJ: Loizeaux Brothers, 1983); O. P. Robertson, *The Final Word* (Edinburgh: Banner of Truth, 1993). Критика Уорфилда содержится в Jon Ruthven, *On the Cessation of the Charismata* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993). В отличие от темы духовных даров тема роли Святого Духа в таинствах церкви не так хорошо разработана; как правило, она рассматривается как один из аспектов более широкой темы. См. H. W. Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit* (London: Nisbet & Co., 1928), pp. 184–198; J. G. Davies, *Spirit, Church and Sacraments* (London: 1956). См. также рассуждения Кальвина в «Наставлении» IV.14.7–13 и IV. 17.8–10.

К сожалению, в современной литературе очень мало внимания уделяется роли Духа в проповеди, но есть замечательная книга Мартина Ллойд-Джонса *Preaching and Preachers* (London: Hodder & Stoughton, 1971). Кстати, услышав, как проповедует Ллойд-Джонс, Эмиль Бруннер сказал, что он лучший из всех проповедников, которых ему доводилось слышать. См. также Tony Sargent, *The Sacred Anointing* (London: Hodder & Stoughton, 1994).

11. Вселенский Дух

Обсуждение темы действия Духа в мире см. в H. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit* (London: Epworth, 1965); J. Comblin, *The Holy Spirit and Liberation* (London: Burns & Oates, 1989), pp. 1–76. Более широко этот вопрос освещается в A. Куупер, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1898). О действии Духа в установлении окончательного порядка искупления см. G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1930; repr. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952).

Именной указатель

- Августин**, *Augustine* 30, 40, 74, 76, 78, 95, 100, 116, 132, 159, 233
- Агриппа, Менений**, *Agrippa Menenius* 194
- Александр, А. А.**, *Alexander, A. A.* 121
- Ансельм Кентерберийский**, *Anselm of Canterbury* 76, 94
- Аполлон (бог)**, *Apollo (god)* 195
- Афанасий**, *Athanasius* 32, 159
- Бавинк, Г.**, *Bavinck, H.* 55, 135, 136
- Бальтазар, Ганс Урс фон**, *Balthasar, Hans Urs von* 247
- Бальц, Г.**, *Balz, H.* 180
- Баркли, Роберт**, *Barclay, Robert* 197
- Баррет, Ч. К.**, *Barret, C. K.* 259
- Барт, Карл**, *Barth, Karl* 32, 41, 98, 100, 187, 260, 261
- Бауэр, В.**, *Bauer, W.* 181
- Беца, Теодор**, *Beza, Theodore* 98
- Беллармин, Роберт**, *Bellarmino, Robert* 95
- Бельвиль, Линда**, *Belleville, Linda* 122
- Беркауэр, Г. К.**, *Berkouwer, G. C.* 98, 129, 170, 261
- Беркхоф, Луи**, *Berkhof, Louis* 133
- Беркхоф, Хендрик**, *Berkhof, Hendrikus* 249, 250
- Бертон, Э. де Витт**, *Burton, E. deWitt* 16
- Бизли-Мюррей, Дж.**, *Beasley-Murray, G.* 197
- Бил, Габриель**, *Biel, Gabriel* 132, 262
- Биттлингер, А.**, *Bittlinger, A.* 52, 214, 262
- Блэк, Мэттью**, *Black, Matthew* 173
- Бор, Г. Р.**, *Boer, H. R.* 260
- Борнкам, Г.**, *Bornkamm, G.* 214
- Браун, Ремонд**, *Brown, Raymond* 76, 130, 189
- Брей, Джеральд**, *Bray, Gerald* 73, 261
- Брунер, Ф. Д.**, *Bruner, F. D.* 260
- Бруннер, Эмиль**, *Brunner, Emil* 263
- Брюс, Роберт**, *Bruce, Robert* 205, 206
- Буддей, Ф.**, *Buddeus, F.* 96
- Вайзер, Артур**, *Weiser, Artur* 138
- Ван Гемерен, Ван**, *Gemereren* 93
- Виллем А.**, *Willem A.* 93
- Варнава**, *Barnabas* 222
- Василий Кесарийский**, *Basil of Caesarea* 36, 37, 225
- Вебер, Отто**, *Weber, Otto* 98, 130
- Вэнэм, Г.**, *Wenham, G.* 19, 21
- Вос, Герхард**, *Vos, Geerhardus* 157, 256
- Вуд, Л.**, *Wood, L.* 17, 48, 105, 154, 157, 178, 256, 260, 263
- Гайзельман, Й. Р.**, *Geiselman, J. R.* 235, 236
- Гамильтон, Н. К.**, *Hamilton, N. Q.* 260
- Гарнак, А. фон**, *Harnack, A. von* 260
- Григорий Нисский**, *Gregory of Nyssa* 225
- Григорий Чудотворец**, *Gregory Thaumaturgus* 225
- Грудем, Уэйн**, *Grudem, Wayne* 62, 212, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 235, 236, 237, 262
- Гудвин, Томас**, *Goodwin, Thomas* 184
- Гэффин, Р. Б. мл.**, *Gaffin, R. B. Jr.* 105, 212, 216, 232, 260, 261, 263
- Дабни, Р. Л.**, *Dabney, R. L.* 205
- Данн, Дж. Д. Дж.**, *Dunn, J. D. G.* 55, 59, 61, 83, 87, 159, 183, 260
- Дейвис, Дж. Дж.**, *Davies, J. G.* 60, 263
- Деруэлл, Ф. Х.**, *Durrwell, F. X.* 259
- Джордж, Э. Р.**, *George, A. R.* 262
- Дюпон, Дж.**, *Dupont, J.* 61
- Игнатий Антиохийский**, *Ignatius of Antioch* 222
- Иеремиас И.**, *Jeremias, J.* 44, 63

- Инч, М.**, *Inch, M.* 259
Иринея Лионский, *Irenaeus of Lyons* 18, 28, 40, 45, 116
Исидор Севильский, *Isidore of Seville* 203
Иустин Мученик, *Justine Martyr* 28, 116
Йорк, Дж. Л. О. Р., *Yorke, G. L. O. R.* 195
Кайпер, Абрахам, *Kuyper, Abraham* 11, 15, 37, 41, 72, 85, 128, 153, 170, 262, 263
Кальвин, Жан, *Calvin, John* 11, 19, 22, 23, 41, 53, 75, 91, 95, 98, 101, 102, 112, 116, 128, 144, 159, 172, 185, 191, 204, 205, 206, 232, 233, 250, 251, 252, 261, 263
Карпов, Й., *Karpov, J.* 96
Карсон, Д. А., *Carson, D. A.* 212, 214, 232, 262
Каунтесс, Р. Э., *Countess, R. E.* 128
Келли, Дж. Н. Д., *Kelly, J. N. D.* 32
Киприан, *Cyprian* 247
Клементс, Р., *Clements, R.* 217
Комлин, Дж., *Comblin, J.* 263
Крэнфилд, Ч. Э. Б., *Cranfield, C. E. B.* 150, 159, 186
Кульман, Оскар, *Cullmann, Oscar* 152
Кэземан, Э., *Käsemann, E.* 191
Кюммель, В. Г., *Kümmel, W. G.* 159
Кюнг, Ганс, *Küng, Hans* 247
Лев III Великий, *Leo III the Great* 74
Ливий, *Livy* 194
Линдарс, Б., *Lindars, B.* 61
Ллойд-Джонс, Д. М., *Lloyd-Jones, D. M.* 263
Лонгнекер, Р. Н., *Longenecker, R. N.* 171
Лэдд, Дж. Э., *Ladd, G. E.* 186
Лэмп, Дж. У. Г., *Lamp, G. W. H.* 29, 182
Лютер, Мартин, *Luther, Martin* 95, 99, 201, 258
Макрат, Алистер, *McGrath, Alister* 262
Маклеллан, У. Г., *McLellan, W. H.* 18
Маргери, Б. Де, *Margerie, B. de* 73, 75, 261
Маршалл, И. Г., *Marshall, I. H.* 59, 60, 62
Мейчен, Дж. Г., *Machen, J. G.* 40
Мерфи о'Коннор, Дж., *Murphy-O'Connor, J.* 195
Мольтман, Ю., *Moltmann, J.* 261
Муль, Ч. Ф. Д., *Moule, C. F. D.* 29, 147
Мюллер, Ричард, *Muller, Richard* 99
Мюррей, Джон, *Murray, John* 106, 120, 154, 159, 197, 224, 261
Нев, Л., *Neve, L.* 24, 259
Невинс, Дж. У., *Nevins, J. W.* 205
Нигрен, Андерс, *Nygren, Anders* 151
Оберман, Х. А., *Oberman, H. A.* 236, 262
Она, Д. Э., *Aune, D. E.* 62
Ориген, *Origen* 67
Орлински, Г. М., *Orlinsky, H. M.* 18
Оуэн, Джон, *Owen, John* 11, 23, 37, 87, 123, 184, 237, 238, 240, 259, 262
Пакер, Дж. И., *Packer, J. I.* 239, 262
Панагопулос, И., *Panagopoulos, J.* 62, 219
Паненберг, В., *Pannenberg, W.* 20
Паркер, Т. Г. Л., *Parker, T. H. L.* 41
Перкинс, Уильям, *Perkins, William* 97, 98, 99, 100, 103, 183, 217
Петтигрю, Л. Д., *Pettegrew, L. D.* 260
Платон, *Plato* 217
Пойтресс, В. С., *Poythress, V. S.* 168
Радберт, Пасхасий, *Radbertus, Paschasius* 204
Ранер, Карл, *Rahner, Karl* 236, 247
Ратцингер, Й., *Ratzinger, J.* 236
Ренгшторф, К., *Rengstorff, K.* 51
Риддербос, Г. Н., *Ridderbos, H. N.* 54, 99, 118, 159
Робертсон, О. П., *Robertson, O. P.* 214, 263
Робинсон, Г. У., *Robinson, H. W.* 263
Робинсон, Дж., *Robinson, J.* 12
Розенсток, Ю., *Rosenstock, E.* 249
Рутвен, Дж., *Ruthven, J.* 225, 230, 263
Самарин, У. Дж., *Samarin, W. J.* 214
Самарта, С., *Samartha, S.* 246
Сарджент, Т., *Sargent, T.* 263
Свит, Г. Б., *Swete, H. B.* 11, 73, 259, 261
Сиббс, Ричард, *Sibbes, Richard* 183, 184
Ситрон, Б., *Citron, B.* 261
Смидз, Л. Б., *Smedes, L. B.* 170, 261
Смит, Джозеф, *Smith, Joseph* 236
Смитон, Джордж, *Smeaton, George* 89, 259
Смэйл, Т. Э., *Smail, T. A.* 259
Спик, С., *Spica, C.* 180, 231
Стотт, Джон Р. У., *Stott, John R. W.* 89, 130
Сэнди, У., *Sanday, W.* 150
Тейлор, Дж. В., *Taylor, J. V.* 260
Феодор Мопсуестийский, *Theodore of Mopsuestia* 65
Тернер, М. М. Б., *Turner, M. M. B.* 235
Тертуллиан, *Tertullian* 32, 40, 191
Томас, У. Г. Дж., *Thomas, W. H. G.* 248
Торранс, Т. Ф., *Torrance, T. F.* 41, 53, 98, 101, 102, 205
Уитсий, Г., *Witsius, H.* 117

- Уолтке, Б.**, *Waltke, B.* 168
Уорфилд, Б. Б., *Warfield, B. B.* 11, 30, 112, 126, 129, 187, 225, 227, 230, 233, 259, 263
Уэйнрайт, Э. У., *Wainwright, A. W.* 261
Ферберн, П., *Fairbairn, P.* 167
Фи, Гордон, *Fee, Gordon* 107, 214, 239, 244, 248, 254, 261
Филлипс, Дж. Б., *Phillips, J. B.* 150
Фома Аквинский, *Thomas Aquinas* 12, 76, 97
Фон Рад, Г., *Von Rad, G.* 19
Фортман, Э. Дж., *Fortman, E. J.* 73, 261
Фотий, *Photius* 74
Фюле, А., *Feuillet, A.* 47
Хендри, Дж. С., *Hendry, G. S.* 261
Хилл, Д., *Hill, D.* 62, 219
Хилл, Э. Э., *Hill, A. E.* 195
Ходж, Чарльз, *Hodge, Charles* 107, 126, 188, 205
Холдейн, Роберт, *Haldane, Robert* 150
Хоторн, Дж. Ф., *Hawthorne, G. F.* 37, 260
Хофрихтер, П., *Hofrichter, P.* 41
Хукема, Э. Э., *Hoekema, A. A.* 214, 261
Хьюз, Ф. Э., *Hughes, P. E.* 141
Хьюстон, Грэм, *Houston, Graham* 217, 263
Хэдлам, Э. Ч., *Headlam, A. C.* 150
Цицерон, *Cicero* 96
Чайлдз, Б. С., *Childs, B. S.* 19
Шафф, Ф., *Schaff, P.* 73
Швейцер, Э., *Schweitzer, E.* 120
Шедд, У. Дж. Т., *Shedd, W. G. T.* 126
Шекспир, Н., *Shakespeare, N.* 250
Шнайдер, Г., *Schneider, G.* 180
Эдвардс, Джонатан, *Edwards, Jonathan* 90, 181
Эдгар, Т. Р., *Edgar, T. R.* 263
Эллис, Э. Э., *Ellis, E. E.* 234
Эразм, Дезидерий, *Erasmus, Desiderius* 101
Эрвин, Г. М., *Ervin, H. M.* 260

Библейский указатель

Бытие

1 20-21
1:1 19
1:2 18, 19 20 22, 47,
60 249
1:3 19
1:26-27 21, 28, 141
1:26-28 93
2:7 20, 66 255
3:13 171
5:29 47
6:3 251
8:12, 21 47
9:8-17 198
10:1-32 60
12:3 59
15:12 202
17:1-4 198
17:15-19 38
18:9-14 38
41:38 22

Исход

8:19 24
12:1 202
13:21 38
15:3 49
15:26 242
17:5-6 67
20:1-2 143
23:16 64
31:1-11 22
31:1-15 250
31:2-11 251
31:3 209
35:30-35 22, 151
31:13 143
40:34-38 38
40:35 38

Левит

5:7 47
11:44-45 143
19:2 143
20:7-8 143
23:15-21 64
25:8-55 50

Числа

11:24-29 63
11:25 22
11:29 31, 63
12:8 230

Второзаконие

6:6 168
8:1 39, 44
17:6 36
18:18 45
18:18-19 216
19:15 186
28:15, 36 135
26:45-48 202
28:49 61
30:2 136
30:6 26
32:10-11 20
38:48 68

Книга судей

3:10 17, 28
6:34 28
11:29 28
13:1-24 38
14:6 17, 28
14:9 28

1-е Царств

1:1-20 38
10: 6, 10 38
10:10-11 63

16:13 38

16:14 25

2-е Царств

22:16 17

3-е Царств

10:4-5 16
18:12 17

4-е Царств

6:1-5 228

1- Паралипоменон

12:8 28
16:29 23

2-е Паралипоменон

24:20 28

Ездра

10:2 137

Иов

4:9 16
32:8 251
33:4 251
35:12 186

Псалтирь

1 52
1:2 161
2:6-8 86
2:7 45, 46
2:8 59
3:5 186
8:3-8 93
15:8-11 70
32:6 16
50:1-19 138-139
50:4 134

50:13 23, 24

50:13-14 139

67:19 209

68:1 199

74:9 202

90:4 38

95:9 23

97:1 49

103:29-30 22

103:30 20, 253

109:1 70, 84

118:18 234

118:99-100 43

129:4 167

132 175

138:7 22

138:7-16 27

138:13 39

Екклесиаст

11:5 27, 124

Исаия

6:1 16, 38
7:14 38
9:7 40
11:1 29, 33
11:1-3 43
11:1-5 22
11:2 33, 37, 44
12:2-6 67
24:21-23 50
28:11-12 61, 216
31:3 17, 157
32:15 38
32:15-17 252
40:7 18
42:1 33, 37, 44, 46, 51
43:20 66
44:3 252

45:1 249	Осия	Ев. от Марка	15:19 136
50:4-5 43	9:7 63	1:8 88, 196	19:8 137
51:17 202	11:1 142	1:10 46	22:32 138
52:15 59		1:11 46, 198	22:61-62 138
53:4-6 108, 203	Иоиль	1:12 48	24:39 203
53:5-10 199	2:28 29, 31, 33, 62, 165-167	1:15 47, 133	24:48 35, 60,
53:11-12 108	Амос	1:34 48	24:49 57, 58, 88
53:12 59	3:7 63	4:10-12 201	
55:11 201	4:6-11 135	4:16-17 134	Ев. от Иоанна
59:16-17 172		5:5 186	1-12 35
59:19 18	Аввакум	9:26 186	1:1 190
61:1 33, 37, 45, 51	2:16 202	10:17-31 137	1:5 131
63:7-14 19, 22, 23, 49		10:38-39 198	1:12 119, 122
63:8 24	Захария	10:47-48 186	1:13 40
63:9-14 249	9-14 66	14:33-34 199	1:14 39, 120
63:10 24		14:36 185	1:17 165
63:10-11 38	Ев. от Матфея	14:38 171	1:18 31, 190
63:11 24	1:23 38		1:21,25 45
63:11-12 24	2:15 39	Ев. от Луки	1:29 46
63:14 47	3:2 133	1:1-4 65	1:31 198
65:17-25 252	3:11 88, 196	1:15 33	1:32-33
66:22-23 252	4:1 49, 72, 171	1:31 38	1:32-34 72
Иеремия	4:3 47, 171	1:35 27, 38, 40, 42	1:33 31, 88, 196
1:9 26, 216	4:4 27	1:41,67 33, 89	1:33-34
4:23 20	4:6 47	2:21 199	2:14,16 47
5:15 61	4:10 49	2:40 44	2:17 199
17:1 168	4:11 49	2:47 44	2:19-22 23, 39, 53
17:9 123, 168	5:1 51	2:52 43, 44, 51	3:2 111, 120
23:9 13	5:17-20 166	3:16 58, 59, 79, 88, 196	3:3 42, 119, 120, 121
23:15 202	5:17-48 166	3:21 45, 52	3:3-10 119
31:31-34 62, 65, 86, 168	5:45 251	3:22 51, 58	3:4 25
31:33 121, 123	7:22 211	3:22-23 23	3:5 42, 121, 122, 126
31:33-34 65	7:28-29 44	3:23 45	3:5-6 119, 120
31:34 63	8:29 51, 170	3:23-38 49	3:6 120, 122, 157
Иезекииль	9:38 48	4:1 39, 48, 58, 89	3:7 26, 119
3:12, 14 17	11:11 26	4:13 49	3:8-9 27
10:1-22 38	11:28-30 24	4:14 50, 51	3:12-15 26
11:1 17	12:18-21 51	4:16-21 45	3:16 133
11:19-20 169	12:25-29 51	4:18 47, 50	3:19-21 120
16:1 39	16:15-20 80	4:32 50	3:20 122
23:31-33 202	16:17 234	4:33-37 50	3:34 48, 55
36:24-27 116	16:18 94, 193, 209	4:37 58	3:36 120
36:24-32 31	16:19 65	4:40 50	4:13-14 196
36:25-27 29, 65, 66, 122, 130, 169, 198	17:27 228	7:18-23 58	4:23-24 120
36:26 122	19:28 103, 117	8:31 170	5:43 56
36:27 33, 59, 122, 252	21:43 61	9:31 39, 249	6:27 182, 46
37 22	25:31-46 108	9:34 39	6:44-45 121
39:29 22	26:39 202	10:21 51, 191	6:51-58 205
43:1-5 38	27:45 202	11:13 45, 92	6:63 157
47 67	27:46 203	11:20 24, 72	7:37 67
47:1 66	27:50 186	12:49-50 58	7:37-39 196, 66, 67, 254
	28:18-20 32, 35, 197	12:50 197, 198	7:39 92, 33, 67
		15:13 134	8:23 42

- 10:17-18** 53
11:4 254
11:43 127
12:16 254
12:24 175
12:31 131, 170
12:46 131
12:48 56
13-16 35
13:1 155
13:14-17 155, 189
13:31 254
14-16 69, 70
14:2 189
14:6 56
14:9 72
14:16 54, 65, 72, 86, 189
14:16-17 65
14:17 68, 108, 189, 248, 56
14:18 71, 56
14:20 71, 78, 108, 178, 190, 200
14:22 70
14:23 189, 56
14:23-24 70
14:26 65 70, 76, 190
14:30 171
15:1-11 80, 108
15:3 125, 126
15:25 199
15:26 36, 76, 56
15:26-27 35, 56, 76
15:27 35, 37
16:7 65, 71, 72, 188,
16:7-11 69
16:8-11 69, 70, 133, 243, 248
16:13 190
16:13-14 70
16:13-15 31, 188
16:14 56, 72, 206
17:1,5 254
17:19 45, 144
17:20-23
17:21 108
17:24 254
17:26 108
19:16,30,34 68
20:1-3 211
20:14 56
20:17 65
20:21-23 64, 65
20:22-23 65
20:26 65
20:30-31 68, 69
20:31 35
Деяния
1 65
1:1-4 82
1:2 57, 94
1:4 45, 60
1:4-5 57
1:5 58, 79, 80, 82, 88, 196
1:8 35, 48, 57, 81, 82, 88, 196
1:15 60
1:16 237
1:20 199
2 87
2:1-4 45
2:1-13 215
2:3 59
2:4 60, 80, 89, 214, 215
2:6 215
2:8 215
2:8-12 60
2:11 214, 215
2:12 60
2:14-18 234
2:17-18 62, 63, 80, 181, 216
2:22 228
2:22-24 69
2:27 105
2:32 53
2:33 59, 80, 86, 181
2:37 70
2:38 80, 133, 197
2:41 70, 93
2:43 90
2:44-47 90
3:1-10 94
3:6-8 213
3:13 254
3:13-16 69
3:21 203
4:8 89
4:12 112
4:13 244
4:23-31 45
4:25 237
4:29 244
4:31 89, 244
4:33 90
4:37 50
5:12,14 93, 94
5:16 213
5:31 129, 139
6:1-7 229
6:3,5,7 89, 93
6:8 90, 229
7:55 93
8 82
8:4-25 79
8:6 229
8:6-7 213
8:9-25 80
8:12 81
8:14 82, 93
8:15-17 81
8:17 82
8:17-18 88
9:17 89
8:26-40 93
10:1 79
10:6 80
10:19 93
10:38 48, 50, 58, 90
10:44-48 80, 93
10:45 45, 80
10:46 84, 88
10:47 197
11:15-17 81, 84
11:16 58, 79, 80, 88, 197
11:17 80, 84
11:18 81, 83, 129
11:24 93
11:28 218, 220, 221
11:28-30 221
13:2-4 93
14:3 228
14:9,14 211, 213
15:28 93
16:6-10 93
16:30-31 133
17:30 133
17:31 53
17:34 133
18:25 83
19:1 83
19:1-7 79, 80, 91
19:2 92, 184
19:6 82, 83, 88, 214
19:11 242
20:20 243
20:20-23 221, 223
20:25,27 243
21:4 220
21:8 229
21:11 218, 219, 222, 236
21:28 165
21:33 221
22:24,29 221
28:9 213
28:17 222
28:25 237
Римлянам
1:3-4 105, 148
1:4 53, 72, 105, 254
1:16-17 95
1:21 91
1:21-22 253
1:28 91
2:4 251
2:16 109
3:23 91, 141, 253
3:23-25 220
3:24 128
3:28 165
3:31 169
4:11 198
4:16 129
4:24 86
5:2 181
5:5-8 181, 182
5:6 109
5:8 109
5:12 94
5:12-14 42
5:12-21 109, 110, 146, 147, 149, 171, 255
5:12-8:27 157
5:14 253
5:15 128
5:20-21 151
5:21 147
6-8 147
6:1 79, 87, 103, 110, 130, 135, 146, 200
6:1-2 151
6:2 149, 154
6:3 104, 153
6:4 53, 109, 148, 254
6:5 174
6:6 149, 151
6:7 146, 149, 150, 254

- 6:8** 109, 146
6:9-10 106
6:10 104, 148, 151
6:11 101, 165
6:11-14 153
6:12-13 150
6:13 151
6:14 151
6:14-15 165, 169
6:16-20 151
6:18 151
6:21 136
6:22 163
6:23 148, 151
7:4,6 161, 165
7:6-13 160
7:11 150, 171
7:12-14 166
7:13-25 158, 160
7:14 162, 163
7:14-25 159-160, 161
7:16 163
7:17 159-160, 161
7:21 171
7:23 161
7:24 150, 161, 162, 180
7:25 162
8:2 165
8:3 42, 110
8:3-4 62, 110, 137, 166, 168
8:5 130
8:7 161
8:8-9 93
8:9 92, 113, 157, 251
8:9-10 37
8:9-11 55, 180
8:10 254
8:11 53, 127, 178, 216, 254, 257
8:12 164
8:12-17 180
8:12-21 185
8:13 163, 185
8:14-17 54
8:15 92
8:15-16 47
8:16 187
8:17 186, 187
8:18-23 179
8:19 117
8:20-21 245, 258
8:22-25 93
- 8:23** 103, 119, 163, 180, 188, 257
8:26 234
8:26-27 191
8:28 173, 250
8:28-30 97, 98, 103, 173
8:29 141, 144, 173, 175, 186
8:32 109
8:37 218
9:4 142
10:1-15 126
10:4 146, 166
10:14 125
11:9-10 199
11:12 216
11:17 101
11:25 61
12:1-2 131, 150
12:2 118
12:3-8 209
12:7-8 212
13:8-10 166
13:14 137, 157
14:17 182
14:17-18 31
15:1-7 156
15:3 199
15:16 31
15:18-20 229
15:19-31 31
15:30 31, 54
16:7 109, 111
16:11 220
16:20 170
- 1-е Коринфянам**
1:2 156
1:5 102
1:23 243
1:25 173, 192
1:30 112, 113, 145
2:2,3 243
2:4 90, 243
2:10-11 31
2:10-13 77
2:12-14 248
2:14 120
3:1-3 157
3:16 178, 251
4:7 211
4:15 126
5:7-8 202
- 6:11** 103, 122
6:12-20 107
6:15 111, 150
6:17 107
6:19 178
7:5 171
9:1-2 211
9:21 169
10:2 199
10:11 57
10:16 202, 205, 206
10:17 209
11:26 207
11:27-30 201
12-14 214, 215
12:3 187, 191
12:7 213
12:7-11 209
12:9 213, 241
12:11 31
12:12-13 194
12:13 79, 80, 86, 87, 196
12:28 210, 212
13:1 52, 215
13:1-3 211
13:8 230
13:8-12 231
13:10 226, 230
13:12 230
14 61
14:5 216
14:6 234
14:21-22 61, 216
14:33 100
15 355
15:12-19 179
15:15 53
15:20 106, 110, 255
15:22 109
15:28 258
15:42-44 106, 123, 256
15:42-49 178
15:45 42, 49, 54, 56, 71, 118, 148, 255
15:45-47 47
15:45-49 42, 93
15:48 253
15:49 142
- 2-е Коринфянам**
1:5 175
1:2-22 31
1:22 179, 182
- 3** 26
3:7-11 62
3:7-18 143
3:10 166
3:17 55
3:17-18 55, 56, 253
3:18 55, 92, 142, 145
4:7-12 174
4:10-11 174
4:16 172
4:17-19 179
4:18 103
5:5 179
5:10 103
5:14 182
5:14-15 104
5:17 111, 115
5:18 112
5:21 47, 109
6:2 57
7:2 244
10:10 173
12:2 109
12:9 192
12:9-10 256
12:10 173
12:12 94, 229
13:4 173, 174, 244, 256
13:13 31, 54, 177
- Галатам**
1:4 163
2:17-3:4 112
2:19 165
2:19-20 110
2:20 79, 87, 109, 146, 149, 162, 182
3:2 92, 97
3:2-3 183
3:3 157
3:11-14 31
3:13 104, 203
3:13-14 59, 86, 199
3:14 59
3:17,19 166
3:27 101
4:1 143
4:1-7 187
4:6 31, 77, 185, 187, 191
5:16-17 157
5:19-21 157
5:22 182, 210
5:22-23 25

- 5:22-26** 52
5:23 169
5:24 130, 137
6:1 171
6:14 131
- Ефессянам**
1:3 102, 169
1:3-4 109
1:11-12 109
1:13 182, 184
1:13-14 164
1:14 179
1:17 234
1:19 212
1:22 195
2:1-4 94
2:2 131, 170
2:3 111
2:5-6 104
2:6 110, 169
2:8 127
2:10 110
2:12 111
2:14-18 167
2:20 210, 211, 212, 218, 233
2:20-22 31
2:22 189
3:1-13 31
3:5 234
3:14-16 31
3:17 158
4:1-7 60, 209
4:7-8 209
4:7-16 242, 244
4:10 253
4:11 209, 210, 212
4:16 210
4:22 137
4:22-24 130
4:24 112, 144
4:30 24, 182, 184
5:18 89
5:30-32 107
6:1 167
6:12-13 170
6:17 243
6:18 191
6:23 129
- Филиппийцам**
1:20 244
1:23 109
- 1:29** 127
2:1 177
2:1-11 156
2:7 110
2:12-13 130, 153
3:3 31
3:10-11 172
3:12 156, 172
3:21 53, 106, 111, 123, 255
4:13 173, 256
- Колосянам**
1:18 195
1:19-20 245
1:24 175
1:27 108
2:6-3:4 110
2:6-3:17 146, 154
2:8 252
2:9-3:4 87
2:11-12 148
2:11-3:4 79
2:12-13 104
2:15 170
2:16-23 154
3:1 104
3:1-2 130
3:1-4 205
3:3 11
3:4 163, 255
3:5-14 165
3:9 137
3:9-10 130
3:10 144, 123, 154
3:24 253
- 1-е Фессалоникийцам**
1:5 90
1:5-6 243
1:6 182
1:7 173
2:2 244
2:18 171
3:5 171
4:16 127
5:19-20 238
5:23 103, 153
- 1-е Тимофею**
1:10-11 234
1:14 218
2:4 247
- 3:6** 171
3:9 234
3:16 21, 53, 72, 104, 254
4:6 234
4:13 210, 243
6:3 234
- 2-е Тимофею**
1:13 34
2:7 234
2:15 234, 243
2:25 129
2:26 171
3:1 170
3:10-4:5 234
3:16-17 27, 235
3:16-4:2 243
3:16-4:5 210
4:8 104, 257
- Титу**
1:9 234
2:1 234
3:5 117, 122
- Евреям**
1:1 216
1:1-2 31
2:1-4 24
2:3-4 229
2:4 94
2:8 93
2:10-11 145
2:14-15 170
6:4-5 119
6:5,9 211
9:14 53, 72
11:1 25
12:18-21 61
- Иакова**
1:17 250
1:18 119, 125
2:14-26 25
3:13,17 52
5:14-15 240, 241
5:17-18 25
- 1-е Петра**
1:1-2 21
1:3 119
1:4-9 184
1:8 182, 207
1:10-11 30
- 1:10-12** 31
1:23 119, 125
2:21 155
3:18 53
3:18-21 199
4:13 103
4:13-14 175
5:8 171
- 2-е Петра**
1:1 129
1:4 141, 145
1:20-2 27
3:3-9 251
3:7 258
3:10-13 258
3:13 117, 252, 258
- 1-е Иоанна**
1:3 78
2:1 189
2:16 130
2:29 63, 64, 121
3:1-3 179, 187
3:2 111, 142
3:8 170
3:8-10 156
3:9 118, 126, 130
3:10 131
4:3 248
4:7 118
4:9-10 182
5:1 118, 126, 131
5:4 118, 131
5:6-8 68
5:18 118, 131
5:19 131
- Иуды**
20 191
- Откровение**
1:4 249
1:10 203
3:1 56
3:20 203
4:1 46
5:6-7 249
5:9 87
12:7-12 170
21:4 249
21:7 188
21:22 207
22:17 207, 258

Духовно-просветительное издание

ФЕРГЮСОН Синклер

Святой Дух

Подписано в печать с оригинал-макета
компании «Faverdale Trading Limited» 22.08.2014.

Представительство в Беларуси:
пр. Партизанский, д. 14, оф. 101, г. Минск, 220070.
www.epbook.by
sales@epbook.by

Формат 60x84/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Джорджия. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 17. Уч.-изд. л. 13,75. Тираж 1000 экз. Заказ № 0778

Выпущено по заказу компании
ОО «Faverdale Trading Limited».

Издатель и полиграфическое исполнение:
Издательское учреждение "Позитив-центр".
Ул. Лукьяновича, 10, г. Минск, 220113.
ЛИ 02330/0552939 от 13.07.2010,
ЛП 02330/0150422 от 08.10.2008.

Позабытого было Святого Духа заново «открыли» в двадцатом веке. А может, не открыли? Синклер Фергюсон считает, что открытие оказалось неполным: «Действие Духа было признано, но сам Он остался для многих христиан безымянной, безликой стороной Божьего бытия». Чтобы исправить ситуацию, автор описывает не только, что и как Дух делает, но и кто Он есть.

Исследуя данную тему, Фергюсон основывается на библейском описании роли Духа в творении и искуплении. Автор прекрасно разбирается в истории богословия Духа, ведет дискуссию с разнообразными современными христианскими представлениями о Духе, что делает его книгу весьма глубокой и интересной.

Ясность и четкость — вот главные достоинства этой книги. Реформатский богослов излагает свое понимание учения о Святом Духе и в то же время с уважением разбирает другие точки зрения.



Синклер Фергюсон

нес служение старшего пастора в Первой Пресвитерианской церкви г. Коламбия, штат Южная Каролина, сейчас занимает должность профессора систематического богословия в Redeemer's Seminary г. Даллас, штат Техас. Он написал около 30 книг, многие из которых переведены на русский язык.

Контуры христианского богословия **Под редакцией Джеральда Брей**

Серия «Контуры христианского богословия» — многотомное издание, посвященное ключевым темам христианского богословия. Авторы данной серии поднимают важнейшие богословские вопросы и не только напоминают проверенные временем ответы, но и, отвечая на вызовы современности, переосмысливают классические евангельские учения.

Все книги серии:

- «Бог», Джеральд Брей
- «Провидение», Пол Хелм
- «Святой Дух», Синклер Фергюсон
- «Церковь», Эдмунд Клауни
- «Служение Христа», Роберт Летам
- «Личность Христа», Дональд Маклеод
- «Откровение», Питер Дженсен
- «Человек», Чарльз Шерлок

