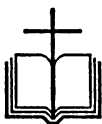


Ф. Лерой
ФОРЛАЙНС

**БИБЛЕЙСКАЯ
СИСТЕМАТИКА**

Ф. Лерой Форлайнс

БИБЛЕЙСКАЯ СИСТЕМАТИКА



Христианское общество
«БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»

Санкт-Петербург

1996

Содержание

<i>Предисловие</i>	3
<i>От автора</i>	4
1. Введение	5
2. Откровение	13
3. Вдохновение и авторитет	24
4. Природа и свойства Бога	43
5. Троица	61
6. Испытание мировоззрений	77
7. Сотворение человека	99
8. Природа человека	122
9. Боговоплощение	148
10. Заместительная жертва Богу и оправдание	166
11. Освящение	193
12. Условие спасения	218
13. Учение о сохранении святых	226
<i>Приложение. К вопросу о безусловном предызбрании</i>	258
<i>Указатель стихов из Библии</i>	267
<i>Указатель имен</i>	270
<i>Тематический указатель</i>	271

Перевод с английского
F. Leroy Forlines
Biblical Systematics

Randall House Publications, 114 Bush Road.
P. O. Box 17306, Nashville, Tennessee 37217.

По всем вопросам, связанным с переизданием книги,
Вы можете обратиться к Ф. Лерою Форлайнсу
через христианское общество «Библия для всех»
(196233, Санкт-Петербург, а/я 237).

ISBN 5-7454-0095-1

Предисловие

Когда человек берет в руки книгу по проблемам такого рода, у него первым делом обычно возникает вопрос: «Что дает автору право писать об этом?» Но если речь идет о данной книге, ответ очевиден для всех, кто знает Лероя Форлайнса. Начнем с того, что около десяти лет профессор Форлайнс работал в высших учебных заведениях Америки. Он закончил Свободный библейский баптистский колледж, имеет диплом магистра искусств Богословской школы Уайнона-Лейк и диплом бакалавра богословия Северной баптистской богословской семинарии. Последней ему была присвоена степень магистра богословия Высшей школы богословия в Чикаго. Годы, которые профессор Форлайнс провел в этих учебных заведениях, позволили ему учиться у лучших богословов Англии и Америки.

Кроме того, более пятнадцати лет профессор Форлайнс посвятил преподаванию в своей *alma mater*. В течение долгого времени он совмещал должности профессора систематического богословия и декана факультета. Недавно он стал работать и куратором студентов. В своей двойной роли — профессора и помощника — он глубоко чувствовал необходимость такого толкования богословских вопросов, которое было бы обращено к личности человека и его жизни, а не только к его христианскому сознанию. Данная книга — это далеко не первая его попытка раскрыть взаимосвязь богословских представлений человека со всей его жизнью. Предыдущие труды профессора Форлайнса на эту тему — брошюра «Нравственность и истинная вера» (в которой освещены вопросы взаимодействия истинной веры и праведной жизни), а также книга под названием «Библейская этика».

Имея столь богатый и разнообразный опыт, профессор Форлайнс приступил к написанию данной книги. А потому читатель сможет многое извлечь из этого опыта логического построения системы христианской истины. Аргументация автора весьма убедительна, стиль не формализован, и вся книга свидетельствует о его приверженности к истине и добродетели. Остается лишь надеяться, что люди, для которых написана данная книга, воспримут стремление автора к познанию правды Божией и смогут применить ее в жизни народа Божия.

Дуглас Дж. Симпсон

От автора

Мой опыт христианского служения — это по большей части опыт преподавателя и куратора студентов. Задачи преподавателя внушили мне глубокую потребность в познании истины с научной точки зрения. Но мои обязанности как куратора студентов и личные мои интересы обусловили то значение, которое я придавал возможности применения истины в жизни. Настоящая книга выросла из этих двух областей моего опыта и моих интересов. В ней я хотел обратиться к личности человека в целом.

Истина неизменна, но меняется сама ситуация, к которой она обращена, хотя прежними остаются и грех, и потребность в заместительной жертве Богу. Предлагая вашему вниманию вечную истину, я пытался учитывать современные условия и возможности приложить истину к нашей жизни. И здесь я уделил больше внимания влиянию секуляризма на нашу современную жизнь, чем текущим спорам и разногласиям в области богословия, хотя и эти разногласия также затронуты в этой книге.

Данная книга адресована широкой читательской аудитории. И потому я постарался излагать все настолько просто, насколько позволял материал. В то же время по вопросам, которые могли вызвать интерес хорошо подготовленных читателей, я дал подробный анализ и представил несколько различных подходов к их решению.

Я в высшей степени уважаю мнение людей, которые изучают Библию благоговейно, однако критиковал те их мнения, которые представлялись мне ошибочными. Вполне естественно, что мои взгляды также могут подвергнуться критике.

Читатель, должно быть, обратит внимание на то, что в указаниях на литературу нет полного единообразия. Но это сделано для того, чтобы удовлетворить различные требования издателей, позволивших мне использовать этот материал, охраняющийся их авторским правом. Мне хотелось бы выразить свою признательность этим издателям за разрешение воспользоваться их трудами.

Уповаю на то, что эта книга послужит орудием в руках Божиих для прославления имени Иисуса Христа.

Ф. Лерой Форлайнс

Введение

Самые ранние мои воспоминания относятся к 30-м — 40-м годам. За время, которое прошло с тех пор, человеческие познания в области материального мира поразительно возросли. В частности, людям стала доступна информация, которая раньше была достоянием лишь немногих; были сделаны такие открытия, о которых большинство и не помышляло. Теперь всем известно, что расстояние до ближайшей звезды (не считая Солнца) — 4,5 световых года, а световой год — это расстояние, которое свет преодолевает за 1 год при скорости около 300 000 километров в секунду. Считается, что некоторые звезды удалены от нас на миллионы световых лет. За последние 50 лет в жизнь человечества вошли такие реалии, как расщепление атома, использование атомной энергии, телевидение как средство массовой информации, космические полеты, пересадка сердца, лазерная хирургия, компьютеры и т.д. Кто-то сказал: «Родившись в одном веке, я умру в другом». Это сказано про меня.

В то же время, по мере возрастания знаний человека о материальном мире, слабела уверенность многих американцев в христианской истине. Когда я был молод, культура находилась под сильным влиянием христианской мысли. Сейчас это уже не так.

Сегодня характер общественного мнения определяется секуляризмом, или обмирщением. Секуляризм как мировоззрение оказывает мощное воздействие на то, как люди думают и что чувствуют.

Мировоззрение человека — это его понимание всего сущего. Жизнь человека невозможна без вопросов: есть ли Бог? если да, то каков Он? как я могу познать Его? кто я? как мне отличить правильное от неправильного? есть ли жизнь после смерти? что я должен и что я могу сделать со своей греховностью? Такие вопросы я называю неизбежными вопросами жизни. Когда человек начинает отвечать на эти вопросы, он разрабатывает мировоззрение.

Секуляризм пытается разработать мировоззрение без Бога. Радикальный секуляризм основан на материализме, который стремится объяснить все сущее как систему естественных причин и следствий. Материализм не признает Бога, а если и признает, то не приписывает Богу никаких особых сверхъестественных действий в физической, моральной и духовной сферах. По совокупности своих практических задач материализм — это атеизм, хотя он не всегда открыто заявляет об этом.

Примерно в 60-х годах секуляризм стал оказывать сильное влияние на массы. Это случилось не внезапно. Многие деятели в сфере образования в течение долгого времени служили проводниками секуляризма.

Во времена Исаака Ньютона гелиоцентрическая система Коперника уже возобладала над геоцентризмом Птолемея. Многие рассматривали это как триумф эмпиризма над богословием; для них Бог перестал быть необходимостью. Считалось, что эмпиризм способен помочь человеку осуществить свою утопическую мечту. Люди, ожидавшие от эмпиризма решения глобальных вопросов жизни, пережили еще один триумф, когда в 1859 году Чарльз Дарвин опубликовал «Происхождение видов».

Эмпиризм исходит из постулата, что единственный действенный способ получения знания — это наблюдение и опыт. В наиболее узком смысле эмпиризм предполагает, что истинно лишь то знание, которое получено путем размышления над ощущениями (включая и те, что человек получает через свои пять чувств с помощью точных приборов). Такой подход был характерен для логических позитивистов.¹ Один из принципов

¹ Эмпиризм формирует разные жизненные позиции. В своем логическом завершении это агностицизм. В нем нет места Богу. Я не раз слышал, как известный христианский философ Гордон Кларк говорил: «Эмпиризм ведет к скептицизму». Когда я в первый раз это услышал, то не понял, что он подразумевал. Теперь же я знаю: он считал, что люди, сводящие рациональное познание к тому, что дает наблюдение и опыт, не могут найти Бога. Такие люди пытаются построить мировоззрение без Бога. В Америке секуляризм ведет к моральному и религиозному релятивизму. Это полный отказ от поиска истины в сфере морали и религии. Человек, вступивший на этот путь, избирает то, что помогает ему лучше себя чувствовать. Это ведет к пессимизму и отчаянию.

Насколько я понимаю, в бывшем Советском Союзе люди, которые

эмпиризма таков: «Если исследование не опирается на чувства, в нем нет смысла».

При более широком понимании в эмпиризме допустимы иные данные, помимо чувственных. Например, сведения, полученные в результате опроса общественного мнения, используются как данные для эмпирического исследования.

Христианское мировоззрение признает действительность эмпирического исследования как средства познания, однако оно признает также и божественное откровение как источник сведений, и потому отвергает эмпиризм.

К концу I мировой войны тень сомнения нависла над оптимизмом тех, кто возложил свои упования на эмпиризм. Однако это еще не полагало конца оптимизму приверженцев эмпиризма. Длительное время сохранялось два его направления — оптимистическое и пессимистическое. В наши дни, похоже, возобладали пессимизм и отчаяние. Приблизительно в 1990 году начался период, который многие называют эпохой постмодернизма.²

Человек, который, с одной стороны, сознает необъятность Вселенной и заложенного в ней потенциала, но, с другой стороны, не находит надежных и удовлетворительных ответов на неизбежные вопросы жизни, попадает в сложное положение. Ему ведомо такое чувство потерянности, которое до сих пор было знакомо лишь немногим. Человек подавлен огромностью Вселенной, он ошеломлен обнаружением тайн, позволивших сделать так много открытий и изобретений. Человек оказался способен исследовать мир и отправлять космические корабли на Луну и на другие планеты, но так и не смог найти удовлетворительного ответа на те вопросы, которые он не может не

пытались опираться на эмпиризм, избрали иной путь, нежели его приверженцы в Америке. Атеистический коммунизм не отрицает существование истины; он уверен в том, что она в нем самом. Для этих людей христианство было ложью, а атеизм и коммунизм — истиной. Но все же это учение не смогло утолить нужды людей: оно оставляло их без помощи в жизненном море.

История эмпиризма — это одна из историй о людях, «всегда учащих, и никогда не могущих дойти до познания истины» (2 Тим. 3:7). Мои читатели на территории бывшего Советского Союза, наверное, захотят серьезно проанализировать вопрос о том, почему на основе эмпиризма невозможно построить адекватного мировоззрения. Они задумаются о различии между идеями атеистического коммунизма в бывшем Советском Союзе и секуляризмом в Соединенных Штатах Америки. Это необходимо, чтобы понять разницу между этими культурами и осознать особенности христианского служения в каждой из них.

² Томас К.Оден объясняет: «Термином *постмодернизм* мы обозначаем современный ход истории, последовавшей со смертью истории нового времени. К модернизму мы относим период, идеологию и бедствия с 1789 по 1989 год, от Бастилии до Берлинской стены». Это было сказано Оденем во время лекции на конференции юго-восточного отделения Евангелического богословского общества в Южнобаптистской богословской семинарии в Луисвилле, Кентукки, в марте 1994 г.

задавать — и это повергает его в отчаяние. Он не может отыскать цели и смысла в жизни, не знает, как относиться ко греху, к одиночеству, к унынию и отчаянию. И в отчаянии он вопрошает: кто я? где я? куда мне идти? — но со стороны материализма (или атеизма) он не слышит ответа, несущего истину, которая может сделать его свободным. У эмпиризма нет удовлетворительного ответа на эти вопросы. Все больше и больше людей, страдающих от неутолимой жажды познания, прибегают к наркотикам, алкоголю, беспорядочному сексу. Возможно, это на какое-то время отвлекает от главной проблемы, но впоследствии становится ее частью. Дух времени пропитан неверием, неопределенностью, страхом, одиночеством, скукой, унынием, отчаянием и пессимизмом.

Мы окружены алчущими, растерянными и разочарованными людьми. Я считаю, что к людям нашего общества с их проблемами относятся слова Иисуса: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32). Но эти же слова Христа можно отнести к людям любой другой страны, культуры и времени. Христианская истина универсальна и обладает вневременным характером.

I

Цель нашего исследования

Настоящая книга задумана для того, чтобы представить основные истины христианской веры. В ней доминирует мотив искупления. Она может послужить благовестием для человека, который не является христианином и который, возможно, познакомится через нее с Иисусом Христом, познание Которого есть жизнь вечная (Ин. 6:68).

Книга эта обращена и к тем, кто уже спасен, чтобы помочь им возрастать в подобии образу Христа (Рим. 8:26) и приобретать благодать Божию, необходимую в нашей сложной жизни (2 Кор. 12:9). У искупления есть два аспекта: 1) люди могут быть избавлены от нищеты и бедствий, которые сопутствуют силе тьмы, не только в жизни грядущей, но и в этой жизни; они могут быть перенесены в Царство возлюбленного Сына Божия и ощутить радость, мир и покой, присущие этому царству — как в этой жизни, так и в жизни грядущей (Кол. 1:13). 2) Бог становится на подобающее Ему почетное и славное место в наших сердцах и умах, которое принадлежит Ему как нашему Господу и Спасителю (Флп. 2:9-11).

II

Принципы нашего исследования

А. Обращенность к жизни

В течение длительного времени в ученом мире бытовала тенденция проводить резкое разграничение между академическим знанием, относящимся к содержанию истины, и практическим знанием, относящимся к применению истины. Объективность считалась высшей целью изучения содержания истины, а попытка совместить теоретическое изучение истины с практическими вопросами ее применения воспринималась как смешение объективного с субъективным. Под объективностью подразумевалось стремление отделить себя от предмета изучения. Человек должен был относиться к процессу изучения так, как если бы результат его был ему безразличен.

Однако идеал христианина в его поиске истины — как мне кажется, не объективность, а честность. Объективность заставляет человека выступать в роли беспристрастного исследователя истины. Но почему считается, что открыть истину более способен беспристрастный исследователь, а не тот, кто глубоко заинтересован в том, чем он занимается и что глубоко переживает? Кто, например, знает больше об бейсболе: тот ли, кто изучает его со стороны, или же тот, кто сильно им увлечен? Или кто знает больше об искусстве: человек, равнодушный к искусству, или тот, кто любит искусство? Конечно, когда человек глубоко заинтересован в изучаемом предмете, ему требуется большая решимость, чтобы быть честным. И все же это необходимо. Честность и глубокая заинтересованность должны сочетаться в исследователе, чтобы он смог достичь высшей степени проникновения в истину.

В поиске истины мы не являемся сторонними наблюдателями. Мы глубоко заинтересованные и активные участники, мы изучаем пристрастно. И особенно важно, что мы изучаем богословскую истину как заинтересованные и причастные ей лица, потому что она обращена к жизни. Познание ее должно быть не только упражнением ума; оно должно быть обращено к практике. Это знание предназначено для личности в целом.

Многие авторы предпочитают писать в третьем лице с целью достичь более высокого уровня объективности. А это заставляет автора писать как бы со стороны, что в значительной степени отдаляет его книгу от жизни. Именно это досадное упущение мешает многим выдающимся богословским трудам проникать в сердца людей. Такие труды создавались не для того, чтобы

проникать в сердца; это было оставлено на долю работ по практическому благочестию.

В моей работе я не ставлю себе целью быть объективным. Я пишу как человек глубоко заинтересованный и пристрастный. Я хочу, чтобы читатель чувствовал, что то, о чем я пишу, для меня реально и очень важно. А потому я буду писать от первого лица. Я приложу все усилия к тому, чтобы быть честным. Поскольку у меня, как и у любого человека, есть свои недостатки, то, возможно, мне не удастся достичь всех поставленных целей. Но, тем не менее, они будут для меня руководящим принципом.

В этой книге я хочу соединить теоретическое и практическое, но это не означает, что вопросы практического применения будут в ней развиты в полном объеме, как это было бы в книге, всецело посвященной практике. Принцип данной книги — обращенность к жизни. Всякое изложение истины является недостаточным, если оно не обращено к жизни. Быть может, мне не удастся показать формы практического применения каждого предложения, абзаца или даже страницы текста, но в процессе раскрытия истины мы будем узнавать все больше о том, как жить в нашем сложном мире. Я убежден, что истина применима на практике. Истина предназначена для жизни (Ин. 8:32).

Б. Систематичность

Когда к изложению системы христианской истины относят понятие *учение*, оно обозначает тематическое рассмотрение основных христианских истин. Как правило, такое изучение нацелено на то, чтобы изложить позицию Библии по этим вопросам. При этом почти не уделяют внимания тому, чтобы человек достиг разумного понимания своей веры, и не показывают взаимосвязи отдельных положений. Недостаточно рассматриваются и различные способы толкования.

В сущности, систематическое богословие охватывает те же области, что и любое более или менее полное изложение христианского учения. Оно должно помогать человеку в осмыслении его веры. В своем стремлении к систематичности богословие пытается заложить фундамент и возвести на нем определенную мысленную конструкцию. Особое внимание уделяется процессу логического возведения этой структуры на заложенном уже фундаменте и тому, как соотносятся друг с другом учения, образуя гармоничную систему. Как правило, систематическое богословие подробнее, чем изложение вероучения; оно приводит для обоснования выдвигаемых положений больше документальных свидетельств и уделяет больше внимания рассмотрению различных точек зрения. Поскольку я преподавал в

основном систематическое богословие, а не изложение вероучения, то и книга эта также будет носить характер систематического богословия, хотя и не будет столь подробной, как те труды, которые обычно называются «Систематическим богословием».

III

Предпосылки

Предпосылками я называю основные положения веры, необходимые для данного типа исследования. Здесь я не поднимаю вопроса о том, можно ли доказать эти предпосылки и каким образом это делается. К этому мы обратимся, когда необходимость разработки предпосылок возникнет уже в ходе изучения. Я считаю, однако, что эти положения следует считать истинными с самого начала и что они необходимы для нашего исследования в целом. Здесь не может быть нейтралитета. Нельзя начинать с пустого места; начинать нужно с определенного основания, и простая честность требует, чтобы мы это признали.

А. Бог существует как Троица, и Его самооткровение проявляется:

- 1) в Иисусе Христе;
- 2) в Библии;
- 3) в природе человека и его жизненном опыте.

Б. Божественное откровение предназначено для человека, и человек может познать его

Человек создан по образу Божию для того, чтобы пребывать в определенном отношении к Богу. Истина, которую открывает Создатель, предназначена для того, чтобы утолить нужды тех, кого Он создал, в тех условиях, в которые поставила их жизнь. Цель Божественной истины в том, чтобы сделать нас свободными (Ин. 8:32). Об этом нельзя забывать, когда изучаешь истину.

Замысел нашего сотворения по образу Божию, а также дарованная нам божественная помощь дает нам возможность понять истину. И любое богословие тщетно, если оно не признает этой возможности.

В. Истина — это сложное гармоничное целое

Мы не претендуем на полное изложение истины. Однако мы считаем, что истина вообще — это сложное гармоничное целое. Для тех, кто желает увидеть истину как целое, изучение

богословия необходимо, поскольку оно дает верный подход для ее изучения. И отказ от богословия здесь равен отказу от того подхода, который необходим для утolenия всех нужд человека.

*Г. Весь жизненный опыт ограничивается
четырьмя основными видами отношений
и связан с четырьмя главными ценностями*

Четыре основные вида отношений таковы: 1) отношения между человеком и Богом, 2) отношения человека с другими людьми; 3) отношение человека к сотворенному миропорядку; 4) отношение человека к себе самому. Любой наш жизненный опыт так или иначе укладывается в рамки одного или нескольких основных видов отношений: это касается и наших действий, и наших помыслов.

Четыре главные ценности таковы: святость, любовь, мудрость и идеалы. Человек — это ценностно ориентированное существо. Он сотворен так, что не может исключить из своей жизни такие категории, как правильное и неправильное, добро и зло и т.д. Всякий человеческий опыт (мысли и дела) связан с одной или несколькими из этих ценностей. Четыре главные ценности создают руководящие принципы для правильного построения четырех основных видов отношений.

Задача богословия в том, чтобы дать определение Богу, человеку и сотворенному миропорядку, а также показать систему истины, которая получается в результате приложения четырех главных ценностей к четырем основным видам отношений нашей жизни.

IV

Цель этой книги

Цель настоящей работы в том, чтобы представить такую систему истин христианства, которая: 1) ставит в свой центр Христа; 2) основана на Библии; 3) обращена к жизни.

Откровение

Когда речь идет об изложении системы взглядов, то всегда сложно определить, с чего начать. В системе идеи всегда взаимосвязаны, и ни одну из частей системы нельзя отделить, не затрагивая других частей. Бог совершенно независим ни от Библии, ни от человека, ни от прочей твари. Но, тем не менее, невозможно хотя бы с некоторой полнотой описать Его, не прибегая к Библии и не касаясь человека и тварного мира. Библия столь тесно связана с Богом, человеком и сотворением, что ее, в свою очередь, нельзя подробно охарактеризовать, не упоминая о них. Эту мысль удачно отразил Оливер Басуэлл:

Система нашего вероучения — это сложное целое; каждая из частей его зависит от всех прочих и так связана с ними, что, с чего бы ни начал человек, ему придется просто признать и все остальное, и так он сможет получить представление о целом.³

Конечно, начало систематического богословия может быть написано в различных вариантах, и каждый будет вполне обоснован, но уж если необходимо выбрать какой-то один, то я предпочту начать с изложения принципов, касающихся откровения и богодухновенности Писания, то есть Библии. Мой выбор обусловлен тем, что Библия всегда останется нашим главным источником материала независимо от того, с чего мы начнем излагать богословие. А если это так, то вполне логично в самом начале рассмотреть первый из источников нашей информации. Здесь кроется соблазн признать Библию стоящей

³ James Oliver Buswell, Jr., *A Systematic Theology of the Christian Religion*, vol. 1; 2 vols., Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962, p.6.

вне системы. Однако это не так. Библия настолько тесно связана с ней, что это разделение невозможно. Библия — это авторитет внутри самой системы.

Некоторые, кажется, считают, что где-то в мире мысли есть нейтральная позиция, с которой все должны начинать; и что вне системы мысли существует некий стандарт истины, которым можно поверять эту систему. Я убежден, что не существует ни нейтральной позиции, ни обособленного стандарта для проверки истины. Систему мысли следует анализировать изнутри.

Поскольку речь идет о рациональной проверке, то система, претендующая на объяснение реальности в целом (или мировоззрение), должна соответствовать всем потребностям человека как мыслящего, чувствующего и действующего существа. Логика не должна отделяться от жизни и становиться единственным судьей всей системы. Я считаю, что критерии, определяющие систему, которая отвечала бы всем потребностям личности, еще не сформулированы. Однако нижеследующие вопросы — это уже шаг в верном направлении: 1) Является ли система внутренне состоятельной? То есть вытекает ли ее структура логически из ее основания? Согласуются ли друг с другом ее части по существу? 2) Присуща ли ей причинная достаточность, то есть адекватны ли причины следствиям, которые мы закрепляем за ними? 3) Сообразна ли она тому, что является бесспорно истинным? 4) Дает ли она ответ на вечные вопросы жизни?

И любая система, которая не выдерживает этой последовательной проверки, не является верной и должна быть отвергнута, даже если она прошла первые три испытания.

Невыносимой была бы жизнь в том мире, где человек неизбежно задумывался бы над вопросами, на которые невозможно найти ответ. Конечно, я не утверждаю, что можно найти решение всех мыслимых вопросов, но твердо верю, что на те вопросы, которые неотделимы от самой природы человека, ответить необходимо.

I

Современная ситуация

В жизни нет задачи важнее, чем отыскать ответы на те вопросы, что неизбежно возникают из глубины души. Прежде всего, это вопрос, есть ли Бог, а если есть, то как нам узнать Его и то, каков Он. Ответ на этот вопрос определяет характер ответов, которые будут даны на все прочие вопросы.

В наши дни тяга к знаниям создала большие трудности для тех, кто попал под ее влияние. Для многих научный подход, как сам по себе, так и во всех практических применениях, — единственный инструмент познания. Но если данные наших чувств — единственные доступные нам данные, ведущие к рациональному осмыслению, то очевидно, что для Бога места уже не останется. В таком случае Бога либо не существует, либо Он непознаваем.

Присущее многим чрезмерное доверие к науке⁴ почти полностью вытеснило религиозное познание и религиозный опыт. Считается, что наука стоит на прочном основании, тогда как у религии вовсе нет прочной основы для существования. Это отчасти справедливо, поскольку бытие религии определяется знанием, существующим вне чувственных данных. Такое отношение вызвало расхождение между наукой и религией. Карл Генри так пишет о мотивах, по которым это противоречие сохраняется:

Тем самым создается также угроза для целостности человеческого опыта. Современный человек психологически разрывается между неразрешимыми проблемами и духовным разочарованием. Человек обнаруживает, что он по природе «неисправимо» религиозен, и все же не может согласовать утверждения науки с духовными и этическими постулатами. В результате конфликт науки и религии, вызывающий раскол в сознании, ослабляет интеллектуальную и деятельную энергию людей. А за разделением сознания вскоре следует распад сознания.⁵

Что происходит с человеком, который убежден, что рациональное знание может быть вынесено только из анализа чувственных данных? Как он поступит с теми неизбежно возникающими вопросами? Возможно, он попытается уйти от них, переключая свое внимание на другое и увлекаясь на время наркотиками, алкоголем и сексом. Возможно, он выберет для себя благородный путь филантропии. Но проблема в том, что чем дальше идти по этой дороге, тем яснее становится, что жажда, порождающая вечные вопросы, неутолима.

Конечно, если человек наивен, он, вероятно, не сможет реально осознать это противоречие. В своих научных занятиях

⁴ Здесь я употребляю слово *наука* в его узком смысле. Но в современной Америке оно трактуется в более широком смысле. Так было уже в 1975 г., и с тех пор прогресс в этом направлении был значительным. Все данные, полученные путем наблюдения и опыта, не ограничиваются лишь чувственными данными. Во многих случаях в этой главе слово *наука* можно было бы заменить выражением *эмпирическое исследование*. Этот большой прогресс в направлении ограничения рационального познания эмпирическим познанием привел многих к релятивизму, пессимизму и отчаянию.

⁵ Carl F.H. Henry, *Science and Religion // Contemporary Evangelical Thought*, ed. by Carl F.H. Henry, New York: A Channel Press Book, Harper & Brothers, 1957, p.249.

он, быть может, придерживается такой методики, которая предполагает, что лишь научное знание является подлинным знанием. Воспитанный в западной культуре, под влиянием христианства, человек порой придерживается ценностей этой культуры без всякой реальной причины, помимо того что он находит их эмоционально удобными. Это характерно для многих людей нашего общества. Они лишились опоры, но это не сокрушило их. Однако система ценностей не может вечно оставаться неопределенной и висеть в воздухе. Она может либо найти опору, либо, в конечном итоге, быть отвергнута.⁶

Но есть немало тех, кто ясно видит: причина затруднения в том, что все знание люди сводят лишь к научному знанию и в то же время пытаются справиться с вечными вопросами. Они понимают, что невозможно всерьез заниматься преходящими ценностями. Существует три основных пути решения этой проблемы.

Первый путь — оставаться при мнении, что единственный вид знания — это научное знание, и сделать вывод, что ответа на те вопросы, которые поднимаются из глубины души, вовсе не существует. Это приведет к тому заключению, что в жизни нет ни смысла, ни цели. И единственное, что в состоянии сделать человек, — отбросив любые ограничения, отдаться всему, что только может принести временное облегчение, и не думать ни о чем. Многие люди следуют этим путем.

Второй путь — утверждать, что научное знание — это единственный вид познания рационального, а выход из западни следует искать в области иррационального. Фрэнсис Шеффер пишет о высшем и о низшем уровнях бытия, отмечая, что научное познание годится для низшего уровня, а то, что относится к вечным вопросам, — для высшего уровня. О тех, кто ищет убежища в иррациональном, Шеффер пишет так:

...На нижнем уровне, согласно всем доводам, человек как таковой просто мертв. Существуют лишь математики, физики, механики. Человек не имеет ни смысла, ни цели, ни значения. Человек, как таковой, бесперспективен. Но выше, на почве не рационального, не разумного, существует иррациональная вера, которая вселяет оптимизм. В этом дихотомия современного человека.⁷

Затем Шеффер продолжает:

Поскольку рациональное и логическое абсолютно отделены от нерационального и алогичного, то положение безвыходно.

⁶ Ситуация, описанная в предыдущем абзаце, продолжает оставаться неизменной для многих в Америке, но последствия морального и религиозного релятивизма сейчас гораздо тяжелее, чем в 1975 году, когда была издана эта книга.

⁷ Francis A. Schaeffer, *Escape From Reason*, Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1968 (by Inter-Varsity Fellowship, London, England), pp.46,47.

Вера, выраженная как в мирских, так и в религиозных понятиях, также замыкается в себе, поскольку она совершенно изолирована от логического и рационального. Теперь ясно, на каком основании современные богословы могут утверждать, что хотя в Библии много погрешностей по части естествознания и истории, это все же не имеет значения.⁸

Отчаяние толкает человека к тому, что он начинает верить в то, что, как он надеется, может принести ему облегчение, хотя это, по его же собственным стандартам, противоречит здравому смыслу. Это характерно для неоортодоксии (этого мнения придерживались Карл Барт и Эмиль Бруннер). Для всех направлений, которые носят наименование современного богословия, характерна одна общая мысль: в Библии Бог не открыл сведений ни о Себе, ни о Своем замысле. Современное богословие полагает, что достижения эмпирических исследований подрывают авторитет Библии как непогрешимого Слова Божия. Представители этого направления пытаются утолить человеческие потребности, не имея непогрешимого источника истины. Но существу, в столь высокой степени разумному, как человек, такой путь не сможет принести полного удовлетворения.

Третий путь состоит в том, чтобы отвергнуть отождествление всего рационального знания со знанием научным. Бог рассматривается не как безличный объект, который требуется найти, но как Личность, Которая говорит с нами. Бог создал человека по образу Своему (Быт. 1:26), а потому вечные вопросы — это логический результат божественного замысла в творении человека. Для Бога они являются поводом к тому, чтобы Он завел разговор с нами и получил наш ответ. Я глубоко убежден, что это единственный способ, который может утолить глубочайшие нужды человека. Такое мнение делает возможным целостное знание от том, что Шеффер называет «высшим и низшим уровнями», то есть обо всей реальности.

II

Единственный ответ — самооткровение Бога

Бог не поддается исследованию ни при помощи пяти наших чувств, ни при помощи любого инструмента, которым располагает человек. И если мы хотим познать Его, то нам потребуется откровение. То, что Бога нельзя познать при помощи одних лишь чувств, — не единственная причина, обуславливающая

⁸ Ibid., pp.51,52.

необходимость в откровении. Бог — это Личность, а значит, откровение необходимо для того, чтобы мы Его poznали.

Мы видим людей, но узнаем мы их как личностей лишь в той мере, в какой они сами открываются нам через свои разнообразные проявления, действия, слова. Разница между откровением Божественной Личности и откровением человеческой личности заключается в следующем: человеческая личность открывается нам через ее видимые проявления, действия и слова, то есть через то, что воспринимается нашими чувствами. Это значит, что хотя и нельзя хорошо узнать человека, пока он сам того не захочет, но что-то он все же открывает о себе произвольно. Поскольку Бог невидим и не говорит слышным нам голосом (за исключением некоторых случаев), Он познаваем лишь в той мере, в какой Сам желает открыться людям.

Если же рассматривать Бога как нечто безличное, тогда Он — объект, недоступный нашим пяти чувствам. Но если Бог не является личностью, значит, Он не может говорить. Тогда Он непознаваем. В таком случае человеку остается лишь рассуждать о Боге, в существовании которого он вовсе не уверен. Павел говорит: «мир своею мудростью не познал Бога» (1 Кор. 1:21). Вероятно, Павел подразумевает, что величайшие усилия человеческого ума, олицетворяемые учением греческих философов — Сократа, Платона и Аристотеля, не привели к познанию Бога. То же можно отнести и к достижениям философии последующих эпох. Пантеизм, деизм, агностицизм и атеизм свидетельствуют о тщетности человеческого стремления охватить умом высшую реальность. Сам принцип того, что Бога следует искать, предполагает безличность Бога. Если же представить, что Бог — личность, но Он не говорит с человечеством, то здесь были бы уместны слова Илии, обращенные к пророкам Ваала: «Кричите громким голосом, ибо он бог; может быть, он задумался, или занят чем-либо, или в дороге, а может быть, и спит, так он проснется» (3 Цар. 18:27).

Если Бог — Личность, Он может говорить. Мы, как христиане, убеждены, что Он говорил с людьми. В христианстве Бог — это не Тот, Кого мы должны отыскать, но Тот, Кто говорил с нами. Бог открыл нам Себя. Об этом откровении Бернард Рэмм пишет: «Откровение — автобиография Бога, то есть та история, которую Бог рассказывает нам о Себе. Это то знание о Боге, которое исходит от Самого Бога».⁹

⁹ Bernard Ramm, *Special Revelation And The Word of God*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1961, p.17.

III

Общее откровение

Общее откровение — это косвенное откровение Бога в тварном миропорядке и в природе человека. Иногда общее откровение называют естественным откровением, проводя различие между естественным и сверхъестественным откровением. Но выражение *общее откровение* лучше, чем *естественное откровение*, поскольку из различения естественного и сверхъестественного откровений следует, что откровение в природе не является сверхъестественным. Однако всякое откровение Божие сверхъестественно. По этому поводу Беркхоф замечает: «Выяснилось, что разграничение естественного и сверхъестественного откровения довольно неоднозначно, поскольку всякое откровение по своему происхождению и содержанию сверхъестественно, так как оно исходит от Бога».¹⁰

Довольно сложно в точности определить, много ли можно узнать о Боге из общего откровения. Давид заявляет: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс. 19:1). Согласно словам Павла, «вечная сила Его и Божество от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1:20). (Большинство комментаторов считает, что здесь греческое слово *Божество* означает Божественность или божественное естество и указывает на свойства Бога.) Павел отмечает, что это откровение вечной силы и Божественности не оставляет человеку возможности оправдаться в своих грехах (Рим. 1:20).

Но независимо от того, определима ли доля знания о Боге, которую можно вынести из общего откровения, совершенно бесспорными являются два положения. 1) Человек, поскольку он грешен, не может совершенно правильно воспринять знание о Боге, которое дано через общее откровение. Свидетельство тому — языческие религии и нехристианская философия. 2) История искупления не запечатлена в общем откровении. Искупительное откровение должно быть частным.

IV

Частное откровение

Через частное откровение Бог непосредственно сообщает знание о Себе какому-либо человеку или группе людей. Нередко даже говорят, что если бы не грехопадение, то частное

¹⁰ L. Berkhof, *Systematic Theology*, 3rd revised and enlarged edition, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1941, pp.36,37.

откровение не понадобилось бы. Таким образом, с грехом связывается потребность в частном откровении вообще. Хотя ясно, что безгрешный человек смог бы лучше понять общее откровение Бога, чем грешник, из этого не следует, что безгрешный человек не нуждается в частном откровении, отличном от общего откровения.

Из того, что мы знаем о людях, следует, что Бог дает человеку откровение о Себе помимо того, что запечатлено в тварном миропорядке и в самой природе человека. Безгрешный человек не смог бы узнать замысел Божий о себе, если бы Бог не открыл его. А потому нет основания считать, что безгрешный человек мог бы отличить древо познания добра и зла от остальных деревьев и узнать о том, что будет, если он съест его плод, без особого предупреждения от Бога. Но также нельзя доказать, что все происшедшее имело бы точно такие же последствия, если бы Бог не предупредил человека. Об этом пишет Кеннет Канцер:

Частное откровение не является мерой, принятой *post factum*, чтобы изгладить последствия грехопадения человека; это часть первоначального божественного замысла. Но в результате проклятия и изгнания из рая непосредственное общение человека и Бога приняло «частный характер» (Быт. 3:24).¹¹

С грехопадения начинается новая глава в истории самооткровения Бога. Из добровольного восприемника Божьего Откровения человек превращается в того, кто противится откровению (см. Рим. 1:18). И теперь откровение Бога адресовано уже не безгрешным людям, а грешникам.

Согласно божественному естеству и предупреждению, данному в Быт. 2:17, частное откровение Божие — после грехопадения — становится вестью осуждения. Особое откровение Бога для грешников и должно было стать вестью суда. Святой Бог должен осудить грех. Но совершенно необязательно, чтобы это частное откровение Бога грешникам несло в себе и весть об искуплении. И лишь благодаря беспримерной любви Божией это откровение содержит весть об искуплении грешников (Рим. 5:6-8).

В Рим. 1:18-32 Павел отмечает, что из общего откровения человек узнает, что он, по суду Божию, достоин смерти (ст. 32), но пытается закрыть на это глаза, отрицая полученное знание. Павел не утверждает, что те, кто воспринял лишь общее откровение, могли бы познать суд Божий. Он, скорее, считает, что они «знают праведный суд Божий, что делающие такие дела достойны смерти» (ст. 32). Видимо, единственно верным при

¹¹ Kenneth S. Kantzer, *The Communication of Revelation // The Bible — The Living Word of Revelation*, ed. by Merrill C. Tenney, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1968, p.69.

толковании этого стиха будет предположить, что Павел подразумевает осознаваемое человеком в глубине души. Многие могли бы возразить, что они не верят и не знают о суде Божиим. Они загоняют в подсознание тот факт, который они отрицают своим сознанием. И все же это знание существует на уровне подсознательного.

Весть осуждения в частном откровении обращена не к тому человеку, который ничего не знает о нем. Понятие об осуждении и грехе вовсе не чуждо человеку, которому адресована весть. Нравственное познание общего откровения создает основу, на которой возможно соприкосновение с вестью осуждения из частного откровения. Частное откровение стремится пробудить и прояснить это осознание греха и осуждения, чтобы открыть путь к восприятию откровения об искуплении.

Откровение об искуплении не запечатлено ни в природе, ни в нравственной организации человека. Павел резко отрицает возможность того, что об искуплении можно узнать из общего откровения: «Но, как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2:9). Выражаясь современным языком, по мысли Павла, ни эмпирический поиск, ни философские рассуждения не дают человеку знания об искуплении. И не просто не дают, но и в принципе дать не могут.

Категорически отрицая возможность восприятия вести об искуплении из общего откровения, Павел утверждает, что Сам Бог приходит к нам с этой вестью: «А нам Бог открыл это Духом Своим» (1 Кор. 2:10). Главная тема частного откровения грешному человечеству — весть об искуплении. Она сосредоточена в Иисусе Христе. Лишь благодать Божия послужила причиной того, что Бог задумал искупление. После грехопадения Адама и Евы Бог мог бы явить откровение в суде и с тем покинуть человечество. К падшим ангелам Бог никогда не обращался с вестью об искуплении. Святость Бога требует, чтобы грех был наказан, но ничто в божественной природе не требует, чтобы Он предложил людям искупление. Это свободный акт Божией любви.

Передача и восприятие искупительного откровения связаны со множеством трудностей. Конечно, человек сохранил образ Божий, по которому он был создан, но образ этот потускнел. Люди противились откровению правды Божией (Ин. 3:19). Они не приняли Спасителя и Его весть (Ин. 1:11). Травма, причиненная грехопадением, создает трудности в восприятии откровения, но она все же не лишает человека возможности его воспринять. По этому поводу К.Генри пишет: «В результате грехопадения образ Божий в человеке пострадал, но не настоль-

ко, чтобы разум человека был теперь неспособен из общего и частного откровений получить существенное знание о сверхъестественном духовном мире...»¹²

Общее откровение закладывает фундамент для частного откровения. Фундамент этот необходим человеку, чтобы яснее воспринять весть о грехе и осуждении. Присущая человеку духовная жажда, благодаря частному откровению, будет признана жаждой искупления. Окажется, что все чаяния человека также связаны с искуплением.

Хотя мы продолжаем утверждать, что общее откровение не говорит и не может говорить об искуплении, но все же следует учитывать, что, как пишет Беркауэр, «мы должны стоять на том, что “общее” откровение не содержит и не может содержать в себе ничего такого, что противоречило бы частному откровению в Иисусе Христе».¹³

Вряд ли способен всерьез воспринять искупительную весть человек, который совсем не имеет представления о грехе и о Боге, независимо от того, верными или неверными, четкими или смутными будут его представления. Весть об искуплении обращена к сокрушенным сердцам. Как отмечает Б.Уорфилд, «очень важно не противопоставлять друг другу эти два вида или два этапа откровения и не преуменьшать их тесной взаимосвязи и взаимопреемственности. Они составляют единое целое, и каждый из них несовершенен без другого».¹⁴

V

Форма откровения

Бог дает нам откровение о Себе не в форме богословской системы. В Послании к римлянам есть логическое изложение учения, но все же его нельзя назвать систематическим богословием. На первый взгляд, может показаться, что для нас было бы лучше, если бы Бог дал нам систематически изложенное учение. Вероятно, это исключило бы большинство расхождений между кальвинизмом и арминианством. Некоторые богословские вопросы тогда бы вообще не поднимались или решались бы гораздо проще.

¹² Carl F.H. Henry, *Divine Revelation And the Bible // Inspiration And Interpretation*, ed. by John F. Walvoord, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1957, p.262.

¹³ G.C. Berkouwer, *General And Special Revelation // Revelation And the Bible*, ed. by Carl F.H. Henry, Grand Rapids: Baker Book House, 1958, p.15.

¹⁴ Benjamin Breckinridge Warfield, *The Inspiration And Authority of The Bible*, ed. by Samuel Craig, Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948, pp.74,75.

И все же, хотя систематическое изложение прояснило бы многие вопросы, но та форма, в которой Бог открыл Себя людям, лучше соответствует их жизни. Откровение представляет собой, по большей части, записи о том, как Бог говорил с людьми и действовал по отношению к ним, особенно по отношению к Израилю и к Церкви, и о том, как люди воспринимали Бога. Мы видим, что здесь истина показана в рамках взаимоотношений. Мы видим, что Бог верен Своим обетованиям, видим осуждение, следующее за грехом, видим причиненные грехопадением горести и бедствия. Видим мы и радость, происходящую от праведности и послушания Богу, видим людей, живущих в реальном мире и говорящих: «Мы отовсюду притесняемы, но не стеснены; мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся; мы гонимы, но не оставлены; низлагаемы, но не погибаем» (2 Кор. 4:8-9).

Бог не дал нам откровения в форме систематически изложенного учения, но это не значит, что мы не должны заниматься этим. Отказ от систематического богословия означал бы недооценку рассуждений того рода, что представляет нам Послание к римлянам. Однако когда речь идет о требованиях жизни и о подготовке к деятельности, то нам гораздо больше пользы приносит созерцание истины, представленной в повествовании о взаимоотношениях Бога и человека.

Когда мы говорим о частном откровении, то подразумеваем Библию. Именно Библия запечатлела для нас искупительное откровение Божие, и изучение откровения является полным, только когда мы обращаемся к вдохновению и авторитету Библии.

Вдохновение и авторитет

Изучение откровения обязательно предполагает анализ Библии. В Библии нам дано особое откровение, а потому эта Книга представляет для нас особый интерес. Мы стремимся узнать, что она сообщает о себе и что она может ответить на вечные вопросы жизни. Нам важно выяснить, можем ли мы доверять Библии. А если ответы человеку уже известны, то ему все равно необходимо разумное понимание своей веры. Человек — существо разумное (мы не можем не признавать этого), а потому стремится вдвойне себя застраховать. В то же время человек не в силах отделить в своей личности разум от всего прочего. Мы нуждаемся в том, что было бы обращено к личности в целом, в том, что помогло бы нам в сложных жизненных ситуациях увидеть, в чем заключается наш долг.

I

Происхождение Писания

А. Божественное авторство (богодухновенность)

Во 2 Тим. 3:16 Павел указывает на божественное происхождение Писания, причем употребляет греческое слово *theopneustos*, переводимое как *богодухновенно*. Таким образом, источник Писания — дыхание Божие, что свидетельствует о божественной природе этой книги. В своем комментарии на упомянутый стих Уорфилд отмечает:

Это понятие, как ни одно другое, утверждает божественное происхождение Писания. *Дух Божий* в Писании — это и есть

символ Его всемогущества, носитель Его созидającego Слова. Здесь можно вспомнить важную параллель из Пс. 32:6: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их». Это понятие употребляется именно там, где требуется обозначить... энергию божественного действия: Дух Божий — это непреодолимый поток энергии. И когда Павел утверждает, что «все Писание богодухновенно», он, тем самым, выражает наивысшую степень своей уверенности, что Писание является результатом божественного действия.¹⁵

Слово *theopneustos* больше нигде в Писании не встречается. Тем не менее, ясно, что Павел воспользовался этим сильным эпитетом, чтобы провозгласить о Писании ту истину, которая явствовала уже из самого текста этой Книги. В Ветхом Завете более 3800 раз употребляются выражения: *Так говорит Господь, Господь говорит, Слово Божие было к тому-то*. Сам Иисус указывал, что Ветхий Завет наделен такой властью, которую дать мог только Бог (Мф. 4:4,7,10; 5:17,18; Лк. 24:44,45; Ин. 5:39; 19:34,35 и т.д.). Второе послание Петра также свидетельствует, что писания пророков — это Слово Божие.

Понятно, что Павел, утверждая, что «все Писание богодухновенно» (2 Тим. 3:16), подразумевал весь Ветхий Завет. Вопрос в том, включал ли он в это понятие и Новый Завет также. Предположительно, да.

Петр в своем Втором послании (2 Пет. 3:2) ставит писания апостолов наравне с книгами пророков, когда предупреждает читателей: «чтобы вы запомнили слова, прежде реченные святыми пророками, и заповедь Господа и Спасителя, преданную Апостолами вашими». Там же, в стихе 16, Петр упоминает не только послания Павла, но и «прочие Писания», а это значит, что он рассматривал послания Павла как Писание.

Что касается Павла, то он определенно признавал Писанием текст Луки, поскольку в 1 Тим. 5:18 он приводит такую цитату: «Ибо Писание говорит: не заграждай рта у вола молотящего; и: трудящийся достоин награды своей». Первое — цитата из Вт. 25:4, а второе — из Лк. 10:7. Таким образом, если Павел относит слова «Писание говорит» ко всему стиху, то это значит, что он считал Евангелие от Луки Писанием.

Кроме того, Павел признавал божественное происхождение своих собственных посланий, поскольку утверждал: «Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да разумеет, что я пишу вам; ибо это заповеди Господни» (1 Кор. 14:37).

Все приведенные свидетельства подтверждают, что под словами «все Писание» (2 Тим. 3:16) следует понимать и ту часть

¹⁵ Benjamin Breckinridge Warfield, *The Inspiration And Authority of the Bible*, ed. by Samuel Craig. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948, p.133.

Нового Завета, которая уже была написана во времена Павла. Но как же воспринимать остальное — то, что было написано после 2 Послания к Тимофею. Уверен, что и это можно включить в понятие «всего Писания», которое, по словам Павла, является богодухновенным.

Если спросить у строителя, какого типа кирпичи он использует в своей работе, и он назовет определенный сорт кирпичей, то мы, конечно, предполагаем, что он не только употребляет этот материал в начале строительства, но также намерен пользоваться им вплоть до завершения работ. Так, Павел, утверждая, что «все Писание богодухновенно», подразумевал все тексты того типа, к которому он справедливо относил Писание. Богодухновенным, в равной мере, мог быть признан любой другой более поздний текст, соответствующий характеру Писания. По этому поводу Уорфилд замечает:

Необходимо обосновать нашу оценку утверждений авторов Нового Завета, свидетельствовавших о богодухновенности Писания. Дело в том, что они понимали Писание как совершенно определенный корпус тестов, дарованный Богом через Духа Святого народу Его. Но в то же время предполагалось, что этот корпус может расширяться и все, что сказано о корпусе в целом, относится и к новым текстам, дополняющим его, по мере того как Дух Святой сообщает их, наравне с древними, сохранившимися от седой старины... И если какой-нибудь текст по праву претендует на то, чтобы называться Писанием в том смысле, в каком употребляли это слово авторы Нового Завета, то он, тем самым, может претендовать и на ту богодухновенность, которую они приписывали Писанию.¹⁶

Б. Авторство людей

Существует несколько свидетельств, указывающих, что в создании Библии принимали участие люди. Особенно убедителен тот факт, что во многих книгах автор называет себя (Ис. 1:1; Иер. 1:1; Ам. 1:1; Рим. 1:1; 1 Кор. 1:1; 2 Кор. 1:1; Гал. 1:1-3 и т.д.). Нередко бывает, что в одной книге определенно называется автор какой-либо другой книги (Рим. 9:27,29; 2 Пет. 3:15,16 и т.д.).

Конечно, Библия написана людьми — это неоспоримо. Вопрос в том, были они лишь переписчиками или же авторами в полном смысле этого слова. Был ли их труд письмом под диктовку или же автор участвовал в нем всей душой как мыслящее, чувствующее и действующее существо?

Множество свидетельств подтверждают предположение, что авторы эти были не просто переписчиками. Если бы Послание к римлянам было лишь записью под диктовку, то Бог вряд ли

¹⁶ Ibid. p.165.

стал бы надиктовывать его Павлу, а тот Тертию (Рим. 16:22) — скорее, Он продиктовал бы его непосредственно Тертию.

В книгах Библии запечатлелись индивидуальные черты личностей их авторов. Для каждой из них характерен свой стиль и словарь. Личности авторов выразились в текстах Библии с неодинаковой силой. В таких книгах, которые, как книги Царств или Паралипоменон, основаны по большей части на письменных свидетельствах, личность автора отразилась не так ярко, как, например, в Послании к римлянам, где явственно проступает присущий Павлу стиль мышления. И вышесказанное справедливо для текстов данного вида, даже если не касаться вопроса о божественном авторстве. Вполне естественно, что в некоторых жанрах индивидуальность автора проявляется меньше, чем в других.

Однако я не утверждаю, что нигде в текстах Писания вовсе нет записи под диктовку. Скорее всего, Десять заповедей были переписаны в Исход с тех камней, на которых они были запечатлены Богом (Исх. 32:15-19; 34:1-4), а это, в общем, равнозначно записи под диктовку. Видимо, время от времени пророки являлись носителями посланий, которые были продиктованы Богом. Однако каковы бы ни были предположения о возможной диктовке, но она все же не была основным методом, которым пользовался Бог, руководя людьми в создании Библии.

В. Природа божественного воздействия на авторов Библии

Природа божественного воздействия на авторов не вполне ясна нам. Петр утверждал: «Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Пет. 1:21). Из этого явствует, что человек действительно пишет под влиянием Бога, а в таком случае сказанное человеком есть воистину Слово Божие. В послании Петра это воздействие характеризуется греческим словом *phero*, означающим «двигать». Этот глагол может быть переведен и как *выносить, приводить, приносить*. По поводу этого слова Уорфилд пишет:

Здесь использовано очень специфическое понятие. Не следует путать его с такими действиями, как: *руководство, управление, контролирование* или даже *направление* в полном смысле этих слов. Значение первого греческого слова не укладывается в рамки всех вышеперечисленных понятий, поскольку оно подразумевает, что действие осуществляется по отношению к активному лицу. То, что ему *принесено*, человек воспринимает и, став *носителем*, передает воспринятое уже не безвольно, а сознательно. А потому Петр подразумевает, что люди, говорящие от Бога, охвачены Святым Духом и силою Его приведены к той цели, которую Он наметил.¹⁷

Не раз предпринимались попытки объяснить природу этого божественного воздействия, которое обычно называется вдохновением от Бога. Некоторые пользовались понятием *озарение*, чтобы описать это воздействие. Говорилось, что Святой Дух возвышает и усиливает естественные чувства автора. Озарение переживают все верующие, а потому разницу между авторами Библии и простыми христианами находили в степени его силы.

Однако в отношении стихов 2 Тим. 3:16 и 2 Пет. 1:21 сводить вдохновение к озарению было бы необоснованно. Озарение не точно отражает процесс того, как авторы Библии были «движимы» Святым Духом и под Его влиянием создавали текст, который действительно можно было бы приписать Богу. Ясно, что озарение не могло бы привести к созданию текста, который мог считаться воистину богодухновенным.

Другое понятие, которое также часто используется для описания божественного воздействия, — это «сообщение действия». Хотя само это понятие предполагает влияние, но, употребляя его, обычно говорят больше о типе созданного текста, чем о природе воздействия. Понятие *сообщение действия* относится к воздействию более сильному, чем *озарение*. Оно особенно подчеркивает, что создатели Библии были авторами, а не просто переписчиками. Достигнутый ими результат — это непогрешимое руководство в вопросах веры и жизни, но далеко не безошибочное в других вопросах. Как правило, тот, кто придерживается этого взгляда, предпочитает говорить о «вдохновенности» идей, а не слов. Позже, когда мы будем подробно рассматривать божественное воздействие во вдохновении и авторитете Писания, мы вернемся к вопросу о состоятельности этого воззрения. Сейчас мы просто поставим вопрос: соответствует ли этот взгляд положениям, отраженным во 2 Тим. 3:16 и 2 Пет. 1:21?

Теория, согласно которой Святой Дух использовал писателей для создания безупречной и безошибочной Библии, получила наименование теории полного вербального вдохновения. Однако этой характеристикой не определяется природа божественного воздействия.

В приведенных выше словах Уорфилда указано, что божественное влияние, согласно 2 Пет. 1:21, «не следует путать с такими действиями, как: *руководство, управление, контролирование* или даже *направление* в полном смысле этих слов». В нашем языке нет слова, которое могло бы адекватно выразить это воздействие. Вероятно, из этого следует, что люди уделяли больше внимания степени вдохновения и авторитета Библии, чем природе божественного влияния.

¹⁷ Ibid., p.131.

Сложность описания божественного воздействия на авторов Библии объясняется тем, что здесь речь идет о межличностных отношениях. Механические виды взаимодействия гораздо проще описать и определить. Наш язык обычно ставит нас перед выбором: каждая сторона рассматривается как активная или же как пассивная. Но если предполагаются личностные отношения и взаимодействия, то они не подлежат простому делению на активную и пассивную стороны.

Мы не считаем, что люди, создававшие Библию, были абсолютно пассивными участниками. Во 2 Пет. 1:21 о людях говорится и в действительном, и в страдательном залоге. Они «изрекали», «будучи движимы» Святым Духом. То есть Святой Дух воздействовал на активного участника.

Итак, хотя мы не можем в полной мере описать взаимоотношение между человеком и Богом в процессе создания Библии, но некоторые выводы все же можно сделать: 1) божественное авторство есть богодухновенность Писания; 2) божественное воздействие на человека — залог того, что написанное им является Словом Божиим; 3) люди, создававшие Библию, являются авторами в полном смысле слова, они принимали личное активное участие в подготовке и в процессе написания.

II

Степень божественного воздействия в Писании

А. Учение Писания

В этом разделе мы постараемся выяснить, 1) что прямо сказано о Библии в ней самой и 2) что можно сказать или предположить относительно Библии из ее текста.

Очень важно узнать, что же сообщает нам о себе Библия — книга, которую мы считаем божественным откровением. Можно предполагать, что такая книга обязательно заявит о том, что она является божественным откровением. Большое значение будет иметь все, что она сообщит о своей истинной природе. Ведь мы признаем божественным откровением далеко не всякую книгу. Но если мы отвергнем абсолютно все, то останемся в жизненном море без компаса и без Полярной звезды. Невозможно будет составить карту этого моря, поэтому особенно важно найти книгу, которую можно по справедливости считать божественным откровением, так как эта книга даст нам ответы на неизбежные вопросы жизни. Мы сможем узнать, кто мы такие, где мы находимся и куда идем, и тогда наша растерянность пропадет. У нас будет понимание смысла и цели жизни,

которого требует все наше существо. Как можно отделить наше рациональное мышление от личности в целом и позволить ему отвергнуть данное Богом откровение? Я посвятил одну из последних глав этой книги вопросу, почему мы верим Библии. Он будет рассмотрен в связи с вопросом о том, почему мы верим в Бога. А сейчас вернемся к рассмотрению того, что сообщается о Библии в ней самой.

Относительно степени божественного воздействия мы выделяем два круга проблем: 1) распространяется ли воздействие на все части Писания? 2) распространяется ли оно на слова Писания?

Я уже отмечал, что, согласно 2 Тим. 3:16, и Ветхий, и Новый Завет богодухновенны. Однако есть два мнения по вопросу о том, как переводить греческий текст: «все Писание» или же «каждое Писание». «Все Писание» означает весь корпус Писания в целом. «Каждое Писание» также охватывает целое, но подчеркивает значение частей, его составляющих. Уорфилд так обобщает смысл проводимого различия:

В обоих случаях Священное Писание обязано своим значением божественному происхождению; и в обоих случаях это божественное происхождение приписывается всему Писанию в целом.¹⁸

Чтобы выразить мысль, что Библия богодухновенна как в целом, так и в каждой части, Уорфилд пользуется понятием полного (общего) вдохновения, которое означает

учение о том, что Библия не отчасти богодухновенна, но полностью и равным образом во всех своих частях — как в формах, доступных нашему разуму, так и в тайнах, как в области истории и других наук, так в области веры и жизни, как в словах, так и в идеях.¹⁹

К определению *полное* часто прибавляется слово *вербальное*, что означает, что вдохновение распространяется и на сами слова Библии. Эта мысль ясно выражена в 1 Кор. 2:13. Павел утверждает, что искупительная истина не может быть обнаружена человеческим исследованием (1 Кор. 2:9). В 1 Кор. 2:10 он заявляет, что Бог открыл искупительную истину через Духа Святого. А в 1 Кор. 2:13 по поводу истины, полученной в откровении, Павел пишет: «что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого». Уже то, что Писание называется богодухновенным (2 Тим. 3:16), означает, что вдохновение распространяется и на сами его слова. Павел говорит, что богодухновенно то, что написано. А если сам конечный результат справедливо называется бого-

¹⁸ Ibid., p.134.

¹⁹ Ibid., p.113.

духовенным, то ясно, что каждая частица его имеет связь с Богом. Также, для того, чтобы люди «изрекали» пророчество Божие, «будучи движимы Духом Святым» (2 Пет. 1:21), необходимо было, чтобы вдохновение было облечено в слова.

Слова Иисуса «ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5:18) также, конечно же, предполагают вербальное вдохновение. То же относится и к словам Иисуса из Ин. 10:35: «не может нарушиться Писание».

Б. Взаимосвязь идей и слов

Некоторые считают, что следует, скорее, говорить о вдохновении мыслей или идей, чем о вербальном вдохновении. Предполагается, что Бог внушал авторам идеи, а они выражали их своими словами. На самом же деле эта точка зрения означает откровение без вдохновения. Откровение заключается в том, что Бог сообщает нам истину. Вдохновение же — это божественное воздействие, в ходе которого авторы, сообщающие истину, полученную ими в откровении, «движимы Духом Святым».

Вопрос о вдохновении мыслей нельзя отрывать от вербального вдохновения. Ведь если говорить лишь о вдохновении мыслей, то из этого следует, что Бог настолько приблизился к людям, что им сообщились Его мысли. Но Библия дошла до нас в форме текста, изложенного языком человека. Если Бог вдохновил авторов писать именно таким образом, который обеспечивал адекватную передачу Его мысли, то это означает, что вдохновение определяло и выбор слов, которые смогли бы выразить эти мысли. И если это не так, то нет вдохновения, или же оно не распространяется на мысли.

Мы не можем оторвать вдохновение от слов. Как пишет Кларк Пиннок, «именно потому, что вдохновение распространяется на записанный текст Библии, оно связано со словами и языком человека. Сообщаемая нам истина должна быть связана с языком».²⁰

Несмотря на то, что мы не можем отделить вдохновение от слов, вовсе не обязательно заключать, что автор совсем не имел возможности выбора слов. Ясно только, что в каждом случае подбирались подходящие слова, способные выразить мысль Божию. В тех случаях, когда эту мысль могло выразить лишь одно-единственное слово, было использовано, несомненно, именно оно. Такой подход дает каждому из авторов возможность говорить своим языком и в то же время обеспечивает передачу божественного пророчества. Сравнение высказыва-

²⁰ Clark H. Pinnock, *A Defense of Biblical Infallibility*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1967, p.16.

ний Иисуса в разных Евангелиях, видимо, подтверждает эту точку зрения: в них мы видим одно и то же содержание, выраженное разными словами.

Хотя использование подходящих слов имело чрезвычайное значение, но следует помнить, что само содержание было главной целью Бога. Подходящие слова важны, поскольку они являются необходимым средством передачи людям божественного откровения. Но слова — это средство, а откровение, мысли и идеи — цель. Иначе говоря, вещь — субстанция, а слова — форма для передачи этой субстанции. Учитывая, что главная цель Бога — это прежде всего мысли, а потом уже слова, можно сделать ряд полезных заключений.²¹

Если бы Бог, даруя нам Библию, стремился к тому, чтобы использовать только те слова, а ни в коем случае не какие-либо иные, то перевод Библии был бы невозможен. Конечно, перво-степенное значение мы придаем текстам в их первоначальном виде, поскольку именно они являются Словом Божиим (субстанцией) в словах (форме), написанных по вдохновению от Бога. Но в той мере, в какой Писание правильно переведено с древнееврейского и греческого языков, мы имеем Библию на нашем языке. У нас есть послание от Бога, но не в тех словах, в которых оно было изначально дано. Мы можем без колебаний называть богодухновенным Словом Божиим хороший перевод. Конечно, в переводе нет словесного вдохновения, поскольку переводчики не испытывают его в ходе своей работы. Это справедливо безотносительно к тому, насколько точен перевод. У нас есть откровение от Бога, и это богодухновенное откровение.

Поскольку откровение — цель, а слова — средство, то Библию следует переводить. Знать Писание наизусть хорошо, но мы должны пойти дальше простого цитирования. Нам надлежит толковать Писание и применять его в нашей жизни.

Текстология делает важное дело, уверяя нас, насколько возможно, что мы имеем дело со словами, эквивалентными тем, которые были использованы в оригинальном тексте. Однако когда мы осознаем, что главная цель Бога, давшего нам Библию, — это идеи, то нет причины для тревоги, если некоторые слова вызывают сомнение. Очень редко смысл существенно меняется в различных вариантах прочтения, и ни одно из учений Библии не может быть опровергнуто при любом из вариантов прочтения.

²¹ См. рассуждения о «внутренней форме» и «внешнем формообразовании» в книге: Bernard Ramm, *Special Revelation and the Word of God*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1961, pp. 196-198.

В. Проблемы соотношения полного вербального вдохновения и «надиктовывания»

Противники концепции полного вербального откровения всегда упрекали ее сторонников в том, что, согласно этой концепции, Библия написана под диктовку. Однако оба определения — *полное* и *вербальное* — характеризуют уже готовый результат, а не процесс его создания. Можно было бы верить и в Библию полного вербального вдохновения и в то, что она написана под диктовку. Однако очень немногие авторы используют эту возможность. Вероятно, их даже меньше, чем тех, кто упрекает приверженцев теории полного вербального вдохновения.

Это непростительное ложное обвинение, поскольку упрек адресован всем сторонникам концепции полного вербального откровения вообще. В течение четырех лет я посещал библейский колледж. Более четырех лет я учился в семинарии. Несколько семестров я провел в семинарии, в которой с давних пор преподавали некоторые из ведущих консервативных богословов из Америки и других стран. Мне доводилось слушать множество проповедей из уст людей образованных и необразованных. И ни разу за всю свою жизнь мне не встретился человек, убежденный в том, что Библия была записана под диктовку. По этому поводу Л.Харрис пишет:

Ни одно из сколько-нибудь значительных вероисповеданий христианской церкви не включает в себя положения о «надиктовывании», хотя, как мы увидим, в исповеданиях веры много раз утверждается, что в Писании нет противоречий, что всему в нем должно верить, что Бог — автор всего Писания и так далее. Но лишь немногие из серьезных богословов проповедовали теорию «надиктовывания», хотя традиционный взгляд, которого придерживалась Христианская Церковь на протяжении всей своей истории, состоял в том, что в Писании истинно все, до мельчайших подробностей.²²

Макдональд в своей книге, посвященной различным теориям откровения, утверждает: «До 1860 года доминировало представление об абсолютной безошибочности Писания».²³

Относительно периода, начавшегося с 1860 года, Макдональд пишет:

Весь период, начавшийся с общего опровержения догмата о безошибочности и с применения критического подхода, был отмечен наступлением на «механическое» понимание вдохновения. Тем не менее, следует отметить, что это понимание,

²² R.Laird Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1957, p.21.

²³ H.D.McDonald, *Theories of Revelation*, London: George Allen & Unwin LTD, 1963, p.196.

скорее, было приписано традиционалистам, а не являлось в действительности общим убеждением.²⁴

Далее в том же разделе Макдональд объясняет, что с 1860 по 1960 год были созданы три важных труда, в которых взгляды традиционалистов были изложены таким образом, что некоторые могли воспринять их как отстаивание механистического представления о вдохновении.²⁵ Последнее относится к проповеди, произнесенной Бэргоном в Оксфорде в 1860 году. Макдональд считает, что если внимательно рассмотреть эти труды, станет ясно, что они были неправильно поняты, как поддерживающие механистическое воззрение в ущерб признанию авторства людей.²⁶

Итак, вполне очевидно, что общее обвинение, приписывающее всем сторонникам теории полного вербального вдохновения веру в «надиктовывание», совершенно несправедливо. Такого рода упреки свидетельствуют либо о нечестности, либо о недостаточном уровне образованности, поскольку критики невнимательно изучали труды приверженцев теории вербального откровения. Если же критики предполагают, что вербальное вдохновение обязательно требует диктовки, то тогда, конечно, они могли высказывать такое мнение, хотя это было бы ошибкой в суждении. Таким образом, считать, что верующие в вербальное вдохновение верят в диктовку — это либо научная безответственность, либо нечестность.

III

Толкование Писания

Прежде чем перейти к самой Библии, мне хотелось бы затронуть вопрос об истолковании Библии. Это послужит хорошим контекстом, в рамках которого можно говорить собственно об изучении Библии.

Библия дошла до нас на языке людей. Язык использован в ней так же, как он использовался в обычной речи или письме. А это значит, что Библию следует толковать в соответствии с обычными правилами языка. В Библии существительное остается существительным, прилагательное — прилагательным, глагол — глаголом и так далее. Тот тип библейской герменевтики, который изучает Библию исходя из обычных языковых

²⁴ Ibid., p.218.

²⁵ Это книги: G. Wordsworth, *The Inspiration of the Bible*, 1861, p.5; L. Gaussen, *Theopneustia: The Plenary Inspiration of the Holy Scriptures* (trans. David Scott, 1863), p.24; cf. p.281 J.W. Bargon, *Inspiration and Interpretation*, reprint, 1905, p.86.

²⁶ H.D. McDonald, *Theories of Revelation*, p.284,285.

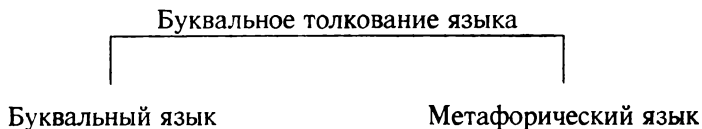
норм, называется грамматико-историческим истолкованием. По этому поводу Терри пишет: «Грамматико-историческое толкование — это такая интерпретация языка писателя, которая соотносится с правилами грамматики и историческими фактами».²⁷

Такого рода интерпретация чаще называется буквальным толкованием. Терри пишет: «Иногда мы говорим о буквальном смысле, понимая под этим наиболее простое, непосредственное и обычное значение фраз и высказываний».²⁸

Хотя я признаю, что то, о чем писал Терри, есть буквальное толкование, однако я предпочитаю называть такое толкование не буквальным, а обычным. Того же мнения придерживается Крэвенс:

Вместо прилагательного *буквальное* воспользуемся прилагательным *обычное*, так как оно в большей степени выражает нашу мысль. Термины *буквальный* и *духовный*, которыми принято обозначать две великие школы пророческой экзегетики, в действительности абсолютно не подходят к ситуации. Эти термины вовсе не антитетичны, и они ни в коем случае не отражают особенностей этих систем толкования. Они только сбивают с толку и озадачивают. Понятие *буквальный* противоположно не *духовному*, а *фигуральному*; понятие *духовный* противоположно, с одной стороны, *материальному*, а с другой стороны, *плотскому* (в отрицательном смысле). Странник буквального толкования не отрицает «изобразительного» языка и символов, использованных в пророчестве; он не отрицает и духовных истин, которые открываются в текстах. Его позиция заключается в том, что пророчество следует толковать обычным образом (то есть согласно принятым языковым нормам), как и любое другое высказывание, и в том, что явно буквальное рассматривается как буквальное, а явно метафорическое — как метафорическое.²⁹

Когда речь идет о буквальном толковании, то возникает проблема, которую можно выразить в следующей схеме:



²⁷ Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House (A Zondervan Reprint Classic), p.203.

²⁸ Ibid.

²⁹ E.R. Cravens, *footnote*, p.98; *Revelation* by John Peter Lange // *Lange's Commentary on the Holy Scriptures*, trans. and ed. by Philip Schaff, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, n.d.

А. Полная непогрешимость и безошибочность

Утверждает ли Библия, что она безошибочна? Некоторые из тех, кто, возможно, не отрицает ее безошибочность, согласятся, что в ней такого утверждения нет. Харрисон пишет:

Несомненно, Библия утверждает, что является богодухновенной. Это книга Бога. Но она не требует, чтобы мы признавали ее безошибочной, хотя это естественное следствие полной богодухновенности. Не следует упускать из виду или недооценивать явления, представляющие проблему. Именно они заставили многих искренне верующих в надежность Библии как духовного руководства изменить свое отношение к ней, посчитав, что она не является откровением. Каждый человек должен быть уверен в своем мнении.³¹

Многие не согласятся с этим мнением. Они считают, что Библия утверждает, что она безошибочна. Я же согласен с теми, кто полагает, что Библия требует от нас веры в ее безошибочность.

Читая Библию, мы переживаем сильное впечатление, убеждающее нас, что ее содержание безошибочно. Нигде в Библии мы не встречаем ни малейшего намека на то, что в ней можно найти ошибку. Иисус и авторы Нового Завета приводят цитаты из Ветхого Завета так, что мы чувствуем уверенность в том, что они воспринимались ими как безошибочные. Роджер Никол пишет:

Авторы Нового Завета всегда относятся к Писаниям Ветхого Завета как к обладающим неизмеримым авторитетом. Цитаты из Ветхого Завета везде рассматриваются как закон. И нигде мы не видим тенденции поставить под вопрос, или оспорить, или отвергнуть истину какого-либо стиха из Писания.³²

Однако наши выводы мы строим не только на основе сложившегося впечатления. Слова Иисуса: «доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона» (Мф. 5:18) — убеждают нас в том, что Он считал Ветхий Завет истиной до мельчайших деталей. Непогрешимость неизбежно следует из этих слов Христа.

А слова Иисуса: «не может нарушиться Писание» — равнозначны утверждению: «Писание не может ошибаться» (Ин. 10:35).

В контексте стихов Мф. 5:17,18 и Ин. 10:35 представляется странным предположение о том, что Библия не требует от нас веры в ее безошибочность.

³¹ Everett F. Harrison, *The Phenomena of Scripture // Revelation and the Bible*, ed. by Carl F.H. Henry, p.138.

³² Roger Nicole, *New Testament Use of the Old Testament // Revelation and The Bible*, ed. by Carl F.H. Henry, p.138.

К тому же, Библия предлагает нам два неоспоримых положения, которые требуют, чтобы мы признавали и третий неизбежный вывод. Первое: Бог не может лгать (Чис. 23:19; Тит. 1:2, а также учение Библии о святости и праведности Бога). Второе: Библия — Слово Божие (2 Тим. 3:16, а также многочисленные свидетельства авторов Библии о том, что они сообщают весть от Бога). Писание богодухновенно, и это налагает на него божественный отпечаток, так что мы не можем отделить любое из высказываний Писания от Бога. Это можно выразить следующим образом:

Первая посылка: Бог не может лгать.

Вторая посылка: Библия — Слово Божие.

Следовательно, Библия не может лгать.

А говорить, что Библия не может лгать, значит утверждать, что она не может ошибаться.

Б. Теория ограниченной непогрешимости

Эту теорию обычно называют динамической теорией вдохновения. Она утверждает, что Библия — непогрешимый авторитет в вопросах учения и практики, но в ней иногда могут встречаться ошибки — в области истории, географии и т.д. Эту область называют фактической стороной Писания, и считается, что, в общем, Библии следует доверять по этим вопросам, хотя здесь допускается возможность ошибки.³³

Однако против такого мнения можно выдвинуть следующие возражения: 1) В Библии историческое, географическое и т.п. настолько переплетено с теоретическим и нравственным, что бессмысленно доказывать, что одно абсолютно истинно, а в другом допустимы ошибки. Если бы это мнение было справедливо, то невозможно было бы искоренить плевелы, не повредив пшеницу. 2) Большинство сторонников ограниченной непогрешимости скорее скажут: «Библия есть Слово Божие», а не: «Библия содержит Слово Божие». Но если Библия есть Слово Божие, то Бог является ее автором и несет ответственность за ее содержание. Ошибка, обнаруженная в книге, определенным образом характеризует автора: либо он несведущ, либо нечестен. Но о Боге нельзя сказать ни того, ни другого. Немыслимо, чтобы Книга, справедливо именуемая Словом Божиим, могла содержать ошибку по какому-либо вопросу. А потому было бы логичнее, если бы сторонники ограниченной непогрешимости

³³ Это мнение выражается в таких работах, как: A.H.Strong, *Systematic Theology*, Three Volumes in One, Philadelphia: The Judson Press, 1907, pp.211-222; A.M.Hills // *Fundamental Christian Theology*, Pasadena: Published by C.J.Kinne, Pasadena College, 1931, 1, pp.127-135; W.W.Stevens, *Doctrines of the Christian Religion*, Grand Rapids: William B.Eerdmans Publishing Company, 1967, pp.32,33.

говорили не «Библия есть Слово Божие», а «Библия содержит Слово Божие». 3) Если Библия ошибается в области фактов — доступной человеческому познанию, — то как сможет она показать людям истинный путь спасения, который можно познать лишь через откровение? Об этом говорит Иисус, когда обращается к Никодиму со словами: «Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, — как поверите, если буду говорить вам о небесном?» (Ин. 3:12).

Если в нашем сознании возникает мысль об откровении Божиим, то ожидание его безошибочности глубоко и неискоренимо заложено в нашу душу. Понятие о безошибочности неизбежно затрагивалось в дискуссиях как сторонниками, так и противниками Библии, причем первые отстаивали ее безошибочность, а последние — отвергали, считая, что это будет означать ниспровержение Библии как божественного откровения. Они считали, что божественное откровение обязательно должно быть безошибочным.

Мы не должны отделять в себе рациональное сознание от всего остального. Конечно, я не призываю к отказу от разумности, я предполагаю, что мы должны действовать как единое целое. Если мы живем в мире с целью и со смыслом, то истина будет обращена к личности человека в целом. Мы можем верить в Библию как в непогрешимый авторитет в вопросах веры и жизни. Или же, подобно Биглу,³⁴ допускать возможность ошибки в области учения. Но тогда возникает вопрос: не является ли такое допущение насилием по отношению ко всей нашей личности?

Может быть, ожидание безошибочности божественного откровения — это часть последствий грехопадения? А может быть, это уловка сатаны? Или же это неизгладимо запечатлено в природе вещей как самоочевидная правда? Мне кажется, единственно верный ответ таков: это самоочевидная истина, заложенная в самой природе вещей и укорененная Богом в душе человека таким образом, что попытка подавить или отрицать эту истину является насилием над всем его существом.

Видимо, в самой природе вещей заложена необходимость веры в непогрешимость Писания: она обязательна для того, чтобы сохранять другие доктрины истинного христианства. Довольно просто определить, как это можно сделать, но нелегко направить движение человеческой личности. Как считает Хенри,

³⁴ Dewey M. Beegle, *The Inspiration of Scripture*, Philadelphia: The Westminster Press, 1963.

Очень многое изменилось от ослабления веры в историческую достоверность Писания, но это не было сразу замечено теми, кто выдвигал положение о надежности Библии в вопросах веры и жизни. Однако в новозаветном представлении о богодухновенности нет различия между историческим и теоретическим. Несомненно, причиной этого служит убежденность в том, что в Ветхом Завете раскрывается божественное откровение о спасении, а исторические моменты играют существенную роль в откровении. Таким образом, вскоре стало ясно, что ученые, отрицавшие достоверность библейской истории, положили тем самым начало отрицанию и теоретических положений Библии. В принципе, от такого вывода можно было усилием воли удержаться, но на практике это не получалось.³⁵

В. Значение безошибочности Писания

Называя Библию безошибочной, мы подразумеваем, что то, что она нам говорит, является истиной. Она утверждает, что ничто ложное истиной не является и ничто истинное не является ложным. Толкование возможно, и если законы языка применяются правильно, то оно истинно. Ничто в Библии не может быть названо ошибкой в том смысле, как это бывает при проверке на истинность обычного текста.

Но истина и абсолютная точность не являются синонимами. Например, если мы спрашиваем, много ли людей присутствовало при каком-либо событии, то верным ответом будет и 297, и 300, и 325 — или любая другая цифра того же порядка. Точным же ответом может быть лишь один — допустим, 297. Будучи точным ответом, число 297 является верным ответом. Однако если говорить о приблизительном количестве, то можно назвать и 300, даже если отвечающий знает, что на самом деле там было 297 человек. И это будет верный ответ при условии, что он не претендует на абсолютную точность. Как приблизительная оценка, верен и ответ 325. Верность ответа совпадает с его точностью лишь в том случае, когда утверждается абсолютная точность.

Краткое изложение произнесенной речи может быть правильным, если оно составлено должным образом. Но, конечно, в процессе сокращения степень точности обязательно снижается. Бывает так, что два разных кратких изложения кажутся взаимопротиворечивыми. Однако более полное изложение может доказать, что они оба истинны и совместимы друг с другом.

По поводу безошибочности Библии Харрис пишет:

³⁵ Carl F.H. Henry, *Inspiration // Baker's Dictionary of Theology*, ed. by Everett F. Harrison, Grand Rapids: Baker Book House, 1960, pp.288,289.

Это учение не утверждает, что каждое изречение записано с точностью, выходящей за пределы возможностей нашего ума, не говоря уже о нашем языке. Очевидно, Бог намеревался сообщить нам эти идеи таким образом, чтобы они были восприняты со всей возможной для нас точностью, которая колеблется в допустимых пределах. В одном месте говорится, что некое событие произошло через шесть дней, в другом месте о нем же говорится, что оно произошло приблизительно через восемь дней... Таким образом, точность не вполне равнозначна истинности.³⁶

Учение о безошибочности относится к исходным текстам. Мы убеждены в том, что древнегреческий и древнееврейский тексты достоверны. Конечно, мы не утверждаем, что с течением времени переписчики не допускали ошибок, но все же критика текста свидетельствует, что мы имеем, в общем, надежный текст. Когда мы проводим разграничение между словами и идеями, то истинность идеи оказывается бесспорной, даже если точность какого-либо слова вызывает у нас сомнения. Ошибки переписчиков и в вопросах веры и жизни, и в области фактов Писания не могут приравниваться к ошибкам в идеях Писания. Я не отрицаю, что погрешность переписчика может заключаться в формальной ошибке, однако это не обязательно должно быть так. Большую часть видимых противоречий, которые мы замечаем в Библии, можно разрешить, не прибегая к тому, чтобы объяснять их ошибками переписчиков. И большинство из этих противоречий вовсе не ошибки.

Вполне естественно, что человека беспокоят так называемые «ошибки в Библии». Когда он начинает изучать их, то, как правило, находит решение большинства загадок. И вскоре он настолько убеждается в том, что можно найти ответ и на все остальные вопросы, если будет доступна вся необходимая информация, что оставляет свои поиски и обращается к другим проблемам. Несомненно, многие великие умы в истории человечества в полной мере осознавали проблему так называемых ошибок в Библии и, тем не менее, сохранили свою веру. Так же обстоит дело и в наше время. Я уверен, что многие не готовы к серьезному восприятию теории, которую я сейчас изложил. Могу тогда задать такой вопрос: а разве не все мы используем ее в той или иной области мысли? Разве каждый раз, сталкиваясь с затруднением, мы теряем всякую уверенность? Разве ученый отрекается от своей уверенности в единообразии природы, если не получает

³⁶ Laird Harris, *The Problem of Communication // The Bible — The Living Word of Revelation*, ed. by Merrill C. Tenney, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1968, pp.90,91.

такого результата, к которому, по его мнению, должен был привести тот или иной процесс?

Пространство столь велико, а время столь бесконечно, что мы не можем позволить себе потеряться в них. Для меня Библия как божественное откровение — это карта и компас; она не дает мне заблудиться в жизненном море. Я знаю, кто я, где нахожусь и куда направляюсь.³⁷

³⁷ В разделе IV, «Авторитет Писания», отчасти использован материал из работы: Leroy Forlines, *Issues Among Evangelicals*, published by the Commission on Theological Liberalism of The National Association of Free Will Baptists, Nashville, Tennessee, 1968, pp.5-10. Использованный материал подвергся переработке в соответствии с задачей данной книги. Что касается доверия к авторитету Библии, то здесь многое свидетельствует в поддержку верующих. С 1970 года в защиту непогрешимости Библии было написано значительно больше серьезных работ, чем за всю историю до 1970 года включительно.

Природа и свойства Бога

Если мы дадим утвердительный ответ на вопрос, есть ли Бог, то перед нами возникнет вопрос, каков Бог. Ответ на этот вопрос имеет очень большое значение. Ведь уже то, что Он — Бог, означает, что Он Верховный Правитель, Господь и Судья мира. И отношения с Богом для человека важнее его отношений со всеми прочими существами. Природа и свойства Бога создают основу для единственно истинной системы ценностей. Это именно та система ценностей, в соответствии с которой будет оцениваться моя жизнь. Это та система, по которой я должен сверять свои поступки, чтобы избежать духовного разлада. Я должен познать Бога и согласовать свою систему мысли с божественными ценностями.

В этой главе я предполагаю говорить о Боге как таковом, то есть о том, что в равной мере относится к каждому Лицу Троицы. Неверно было бы разделять рассуждения о природе и свойствах Бога на три части, рассматривая по отдельности природу и свойства каждого из трех Лиц. То, что справедливо в отношении природы и свойств Бога, в равной мере относится ко всем Лицам Троицы.

Сущность природы Бога

Природной сущностью Бога я называю то, чем является Бог в Себе, вне какой-либо зависимости от Его отношения к творению. Конечно, эта сущностная природа оказывает важное влияние и на отношение Бога к Его творению, но ее можно рассматривать и не затрагивая вопроса об отношении к творению.

А. Бог есть Дух

«Бог есть дух» (Ин. 4:24) или духовное бытие, в отличие от бытия материального. Можно предположить, что у Бога есть сущность, или субстанция, но эта субстанция не материальная, а духовная. Итак, если речь идет о духовной сущности Бога, то мы должны признавать ее нематериальной субстанцией, такой же, как душа человека или духовная сущность ангелов.

Из того факта, что Бог есть дух, вытекают два логических следствия: 1) Он бесплотен; 2) Он невидим.

Утверждение, что Бог бесплотен, означает, что у Бога нет физического тела. По самой сути своей дух плоти и костей не имеет (Лк. 24:39). Правда, в Библии упоминается о руках, ногах, глазах и ушах Бога (Ис. 59:2; Быт. 3:8; 1 Пет. 3:12 и т.д.). Но эти упоминания следует понимать как метафорические выражения, призванные облегчить восприятие. И если Исаия сказал: «Вот, рука Господа не сократилась на то, чтобы спасти» (Ис. 59:1), то нам не следует думать, что у Господа есть длинная рука, при помощи которой Он нас спасает. Эти антропоморфные выражения (то есть те выражения, в которых о Боге говорится так, как если бы Он обладал человеческим обликом) описывают Бога образно, называя то, при помощи чего человек осуществляет действия того же рода, что он приписывает Богу. Поскольку мы вообще очень часто пользуемся метафорическим языком, то неудивительно, что такие выражения используются по отношению к Богу.

Бог бесплотен, а потому Он невидим. Иоанн сказал: «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1:18). Некоторое сомнение вызывают стихи Быт. 32:30; Исх. 24:10; 33:18-23; Суд. 13:22 и другие; в них Бог предстает в некой зримой форме. Однако исходя из слов Иоанна мы делаем вывод, что в этих случаях люди не созерцали самой сущности Божией.

Б. Бог как личностное бытие

Говоря о Боге как таковом, я предпочитаю говорить не «Бог есть личность», а «Бог имеет личностный характер». Первое из этих утверждений было бы справедливо, если бы речь шла об

одной личности. Но поскольку у Бога три Лица, то лучше говорить, что Он имеет личностный характер. Это означает, что Бог — Существо, Которое думает, чувствует и действует. А то, что в Библии Бог думает, чувствует и действует, — очевидно и не требует особых доказательств.

Бог имеет личностный характер, а значит, Он — Бог живой. Он совсем не такой, как идолы, которые не могут ни видеть, ни слышать, ни говорить, ни действовать (Вт. 4:28; Пс. 113:13,16 и т.д.)

То, что Бог имеет личностный характер, отличает Его от безличного Бога философии. Бог не является безличным объектом наших поисков. Бог не безразличен к нам и Сам заявляет о Себе.

Однако то наблюдение, что Бог имеет личностный характер, требует глубокого осмысления, чтобы увидеть и оценить его далеко идущие последствия. Если бы Бог был безличен, то наши отношения с Ним были бы недоступны разуму в силу их мистического характера или же определялись бы только законом. Но если Бог имеет личностный характер, то наилучший вид связи с Ним — личные отношения. Поскольку люди — личности, они нуждаются в личных отношениях. Нам необходимо сознавать, что Наивысшее Существо заботится о нас. А личные отношения могут быть дружественными.

Все учение об откровении является логическим развитием предпосылки о личностном характере Бога и основано на ней. Личностный Бог говорит с людьми, даруя им «вернейшее пророческое слово» (2 Пет. 1:19). А руководствоваться таким словом — это совсем не то, что прокладывать путь через водовороты океана философской умозрительности. Личностный Бог, Который говорит с нами, выводит нас за рамки эмпиризма. Вера в личностного Бога позволяет разрешать неизбежные вопросы жизни. Это придает жизни смысл и цель.

Для личностного Бога, Который создал Вселенную и управляет ею, чудеса совершенно естественны; ведь Он не ограничен законами природы. Ему не требуется отменять действие законов природы для того, чтобы сотворить чудо. Бог просто действует, и все. То, что Он делает, может противоречить законом природы, но Ему для этого не надо специально приостанавливать их действие. Это можно пояснить таким примером. Допустим, вы едете в машине с ребенком, и вам потребовалось резко затормозить. Тогда вы просто протягиваете руку, чтобы придержать ребенка. Если бы вы не протянули руку и не удержали его, то вследствие действия закона природы он непременно бы упал. Протягивая руку, вы приводите в действие другой закон природы, который противодействует первому. При этом вы вовсе

не отменяете действие законов природы. Итак, если даже мы, люди, можем при помощи одного закона природы противодействовать другому, то разве не может личностный Бог и Правитель Вселенной вносить какие-либо изменения в Им же устроенный мир? Разве Он не волен так поступать?

Вопрос о том, когда сотворить чудо, находится полностью в ведении Бога. Однако логическая вероятность чудес очевидна, если речь идет о личностном Боге. Нельзя допустить, чтобы наш подход к изучению Библии определялся тем взглядом на жизнь, который полностью исключает возможность чуда. А этот подход характерен для многих, кто пытался отрицать чудесное в Библии или искать ему естественное объяснение.

В. Бог независим

В Своем бытии Бог не зависит ни от чего, что находится вне Его. Он Сам является основой Своего бытия. Мы утверждаем, что Бог вечен и независим в Своем бытии. Однако Бог не является причиной начала Своего бытия, ибо то, что не имеет начала, не может быть обусловлено какой-либо причиной. Бог — это Бытие безначальное.

По этому поводу Клоостер пишет:

Независимость Бога означает не только то, что Бог вечен или независим в Своем существовании. Независимость — это качество, присущее не только Его существованию, но всему Его Существо, и всем Его свойствам, и всем повелениям, и всем делам — творению, пророчеству и искуплению.³⁸

Вне Бога нет такой силы или личности, которая могла бы угрожать Ему или принуждать Его действовать так или иначе. Бог действует согласно собственной Своей природе и Своему замыслу.

Однако независимость Бога не означает, что Он не вступает в личные взаимоотношения с теми, кого Он создал; она не препятствует тому, чтобы Он использовал их для осуществления Своего замысла. Независимость Бога предполагает, что и сами эти отношения, и привлечение людей для осуществления замысла Бога были предприняты Самим Богом, а не предписаны Ему извне. Независимость Бога не означает, что у Него нет противников, но она предполагает, что реально Ему ничто не может угрожать и что Он не может быть побежден Своими противниками. Бог может поступать с ними исходя из Своих планов и целей. Так Он и делает, и когда Он сочтет нужным, то покончит со Своими противниками. Из того, что Бог независим, не следует, что Он не ответит нам; но Его ответ будет

³⁸ Fred H. Klooster // *Basic Christian Doctrines*, edited by Carl F.H. Henry, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962, p.24.

дан согласно Его природе, обетованиям и планам. Мы не можем заставить Бога ответить нам.

Г. Бог бесконечен (в пространстве)

Бесконечность Бога в пространственном отношении принято выражать понятием безмерности. Это означает, что бытие Бога не ограничивается каким-либо пространством (3 Цар. 8:27; Деян. 17:24). Безмерность Бога — это основание Его вездесущия, о котором мы поговорим позже.

Д. Бог бесконечен (во времени)

Бог вечен. У Него нет начала и не будет конца (Вт. 33:27; Иов 36:26; Пс. 40:14; 89:2; Ис. 43:13; 57:15; Рим. 1:20 и т.д.).

Мы можем до некоторой степени понять бесконечность, направленную в будущее: можно представить себе бытие, у которого нет конца. Но мы не способны воспринять мысль о Бытии, не имеющем начала. И все же нельзя представить себе, что у Бога было начало. Мы не можем представить себе, что нечто могло породить Бога. Здесь уместно привести слова С.Шернока:

Хотя мы не в силах понять, что такое вечность, но все же мы можем осознать, что вечность существует. Таким же образом, хотя мы не можем познать сущность Бога, понять, Что есть Бог, однако можем осознать, что Он существует. Мы способны понять факт Его существования, хотя и не можем постичь бесконечности Его природы.³⁹

Обычно богословы характеризуют бесконечность Бога во времени как предвечность. Считается, что для Бога нет ни прошлого, ни будущего. Все для Него — единое предвечное «сейчас». Время — это творение Божие, и оно ограничено Богом. Время определяется категориями прошлого, настоящего и будущего; в нем есть последовательность событий. Для вечности же все — это только настоящий момент, а потому в ней нет последовательности событий.

Стронг, который придерживается концепции «вечного сейчас», пишет об отношении Бога ко времени:

И все же мы не утверждаем, что время, которое существует для нас, совсем не существует в глазах Бога. Для Бога прошлое, настоящее и будущее — это «одно вечное сейчас», но это не значит, что Бог не находит разницы между ними. Просто Бог видит прошлое и будущее так же ясно, как и настоящее. Время началось с момента сотворения, и поскольку ход истории действительно совершается, Бог, видящий все во истине, конечно, осознает его.⁴⁰

³⁹ Stephen Charnock, *The Existence and Attributes of God*, Grand Rapids: Kregel Publications, 1958 (a reprint), p.72.

⁴⁰ Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology*, three volumes in one, Philadelphia: The Judson Press, 1907, 17th printing, 1953, p.277.

Это объяснение отношения Бога ко времени находит поддержку у большинства богословов, принимающих концепцию «вечного сейчас». Однако я считаю, что толковать утверждение «прошлое, настоящее и будущее — это одно вечное сейчас» в том только смысле, что «Бог видит прошлое и будущее так же ясно, как Он видит настоящее», — значит противоречить концепции «вечного сейчас». Если Бог с равной ясностью видит то, что Он считает прошлым и будущим, то это еще не значит, что все они для Него являются «сейчас».

Предполагаю, что у нас есть выбор: верить в «вечное сейчас» или верить, что Бог воспринимает нашу жизнь как прошлое, настоящее и будущее. Если вечность для Бога — это только «сейчас», то и вся человеческая история — это только «сейчас». Это не равнозначно утверждению о том, что Бог видит прошлое и будущее так же ясно, как видит настоящее. То, что воспринимается нами как прошлое и будущее, для Него — совершающееся «сейчас». Такова концепция «вечного сейчас» в ее последовательном изложении, а она может называться таковой, только когда она выстроена логически правильно.

Однако мне кажется, что концепция «вечного сейчас» в ее логически законченной форме все же несостоятельна. Для человека единственный объективно реальный момент — это настоящий момент, «сейчас». «Вчера» было объективной реальностью вчера, а «завтра» будет объективной реальностью завтра. И если наши «вчера» и «завтра» для Бога объективно реальны, то надо предположить, что у Него есть двойной стандарт объективной реальности: для Себя и для нас. А это немыслимо.

Некоторые считают, что Бог заполняет Собою всю вечность, подобно тому как Он заполняет все пространство. Его бесконечность заполняет собой и то и другое. Но этот вывод не является обязательным. Существует большая разница между пространством, которые занимают слон и муха, однако понятие «сейчас» одинаково и для слона, и для мухи.

Сущность Бога заполняет собою пространство. Но вечность не может быть заполнена таким же образом. Бог вечен, то есть не имеет ни начала, ни конца. Но Писание недвусмысленно сообщает нам, что течение времени существует для Бога (Пс. 89:2; 101:13; Еф. 3:21; Евр. 13:8 и др.). Позднее, когда мы будем рассматривать вопрос о вездесущии, мы вернемся к положению о том, что Бог ясно видит и прошлое, и будущее.

Есть ученые, которые ищут подтверждения концепции «вечного сейчас» во 2 Пет. 3:8: «Одно то не должно быть сокрыто от вас, возлюбленные, что у Господа один день как тысяча лет, и тысяча лет как один день». Однако из этого стиха нельзя

заклучить, что для Бога нет объективной разницы между одним днем и тысячей лет. Значение приведенного стиха проясняется в Пс. 89:5: «Ибо пред очами Твоими тысяча лет как день вчерашний, когда он прошел, и как стража в ночи».

Из Пс. 89:5 явствует, что речь идет именно о субъективном восприятии времени. Объективно время одинаково и для ребенка, и для взрослого. Но субъективная разница в восприятии есть: с возрастом кажется, что время бежит быстрее. Нам кажется, что тысяча лет — это очень долго, но для Бога это не так.

Положение о том, что время конечно, обычно подтверждалось стихом Отк. 10:6. Ангел сказал: «...времени уже не будет». Это следует понимать как указание на то, что отсрочки больше не будет. Но в этом стихе нет ничего, что имело бы отношение к окончанию времени как такового.

Эта проблема осложняется тем, что мы считаем, будто время имеет начало и конец. Обычно время воспринимается как последовательность событий. На основе этого определения мы делаем вывод, что время началось с момента сотворения.

Здесь уместно привести определение времени, которое дает Басуэлл: «Итак, время следует понимать как простую абстрактную возможность взаимосвязи в последовательной длительности».⁴¹ Время — это возможность говорить о нынешнем и прошлом.

С этой точки зрения, время — возможность последовательного протекания событий. Возможность существует независимо от того, есть события или нет. Итак, если исходить из этого, то можно допустить, что время вечно.

Таким образом, «пространство — это простая абстрактная возможность пространственных взаимоотношений».⁴² Но тогда пространство позволяло бы говорить о «здешнем и тамошнем». Пространство должно бы было быть вечным. Оно было бы тогда несотворенным. Возможность полагать расстояние между объектами была вечной. Нужно было создать лишь объекты, и тогда мы получили бы расстояния между ними. А когда объекты стали бы перемещаться с одного места на другое, мы бы получили последовательность событий.

Басуэлл, один из тех, кто отрицает концепцию «вечного сейчас», пишет:

Если бы прошлое не было для Бога столь же прошедшим, как и для человека, то мы и сейчас были бы под проклятием греха. Христос не пришел бы никогда, поскольку Он — Божество, а потому всевременен. Но сказано, что Он придет по исполнению

⁴¹ James Oliver Buswell, Jr., *A Christian View of Being and Knowing*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1960, p.47.

⁴² Ibid., p.41.

времени (chronos) и в данный час (kairos). Если прошлое не является прошлым для Бога, то мы и сейчас подлежим осуждению и гневу праведного Судьи.⁴³

Излагаемая мною концепция времени и вечности предоставляет возможность увидеть Бога в Боге истории. Она согласуется с представлением об искупительном вмешательстве Бога в историю. В этой концепции, Бог — Царь царствующих, Господь господствующих и Верховный Судья Вселенной; но Он не является абсолютно трансцендентным Богом, откровение Которого представляет собой иррациональный прорыв, как считают богословы неоортодоксии. Родоначальником неоортодоксии стал Карл Барт примерно в 1920 году. Эмиль Бруннер был ведущей фигурой неоортодоксальной мысли.

Мне хорошо известно, что большинство консервативных богословов так или иначе верят в «вечное сейчас». Но я не буду на этом основании приписывать им неоортодоксальные взгляды. Представление о «вечном сейчас» гораздо древнее, чем такое течение, как неоортодоксия. И все же я ставлю такой вопрос, обращенный к приверженцам концепции «вечного сейчас»: можно ли, с этой позиции, избежать того вывода относительно откровения, к которому приходят неоортодоксы, исходя из своих представлений о вечности и времени? Мне представляется, что избежать этого вывода можно, лишь когда мы откажемся от понятия «вечное сейчас».

Е. Бог неизменен

Говоря о неизменности Бога, мы подразумеваем, что Он не претерпевает никаких изменений в Своей сущности и свойствах. Об этой неизменности Бога ясно говорится в Писании (Чис. 23:19; 1 Цар. 15:29; Пс. 32:11; 118:89-91; Мал. 3:6; Евр. 6:17; Иак. 1:17 и т.д.).

Некоторое сомнение вызывают стихи, в которых говорится о том, что Бог раскаивается (Быт. 6:6; Исх. 32:14; 2 Цар. 24:16; Иона 3:10). Иногда они объясняются сложностями, возникающими при попытке определить действие Бога выражениями человеческого языка. Возможно, раскаяние — это то из человеческих чувств, которое в данном случае лучше других отражает божественный опыт. Но некоторые аспекты человеческого опыта совершенно не применимы к божественному опыту. Вероятно, так было в случае со стихом из Быт. 6:6, где «раскаялся Господь, что создал человека». То же можно отнести и к стиху 2 Цар. 24:16.

В других случаях раскаяние означает изменение отношения Бога в ответ на перемену со стороны человека. Это не нарушает

⁴³ James Oliver Buswell, Jr., *A Systematic Theology of the Christian Religion*, vol. 1; 2 volumes, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962, p.47.

Его неизменности. Бог всегда меняет Свое отношение к тем, кто меняет свое отношение к Нему. Таким же образом Бог в определенных условиях всегда отвечает на молитву. Перемена отношения демонстрирует не изменение в Его сущности и свойствах, но, напротив, неизменность Его сущности и свойств. С этой позиции следует толковать стихи Исх. 32:14 и Иону 3:10. Здесь уместно привести замечание Тиссена по этому вопросу:

Неизменность Бога — не неизменность камня, который не реагирует на происходящие вокруг него перемены. Неизменность Бога подобна столбику ртути, который поднимается и опускается в соответствии с изменениями температуры. Неизменность Бога в том, что Он всегда поступает правильно и согласует Свое отношение к людям с изменениями в их характере и поведении.⁴⁴

II

Природные свойства Бога

Различая в Боге свойства и сущность, я рассматриваю свойства Божии как божественные качества, которые видны нам по отношению Бога к Его творению. Я не предполагаю, что Бог не имел этих качеств до того, как Он сотворил мир. Просто в нашем понимании эти качества всегда связаны с Его отношением к миру. В любом случае, всякий предложенный нами план изучения Бога будет иметь свои недостатки, и ни один из них не будет безупречным.

А. Бог вездесущ

Зачастую богословы не проводят разграничения между вездесущим и бесконечностью Бога. Различие, когда оно обнаруживается, состоит в том, что бесконечность характеризуется безграничностью сущности Бога, тогда как вездесущие характеризует такое отношение Бога к миру, при котором Он присутствует повсюду. И именно бесконечность Бога является основанием для Его вездесущия.

Бог повсюду, куда бы мы ни пошли (Пс. 138:7-12; Иер. 23:23; Деян. 17:24-28 и т.д.). Мы не в силах скрыться от Бога, чтобы избежать Его суда. Нет на земле такого места, где не было бы Бога, когда мы нуждаемся в Нем. Бог — Тот, Кто присутствует везде.

⁴⁴ Henry Clarence Thiessen, *Introductory Lectures in Systematic Theology*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1949, p.128.

Б. Бог всеведущ

Когда мы говорим, что Бог всеведущ, мы подразумеваем, что Его знание бесконечно. Все, что когда-либо было, есть и будет, — все известно Ему. Как пишет Тиссен,

Он знает Себя и все прочее — действительное и возможное, прошлое, настоящее и будущее — знает в совершенстве и от века. Знание Божие — непосредственное, одновременное, исчерпывающее и истинное.⁴⁵

Известно, что у нашего знания есть два уровня. Мы располагаем очень ограниченным количеством знаний в нашем сознании. Большая же часть наших знаний находится в нашем подсознании, и вспомнить их мы можем с разной степенью легкости. У Бога нет подсознания. Как пишет Тиссен, «Бог знает все непосредственно».

Писание изобилует свидетельствами о всеведении Божиим. Их можно найти во многих стихах: 3 Цар. 8:39; 1 Пар. 28:9; Иов 34:21-22; 42:2; Пс. 43:22; 146:4-5; Ис. 29:15; 40:27-28; 46:10; Деян. 15:18; Евр. 4:13.

А теперь обратимся вновь к тому вопросу о ясности, с которой Бог видит прошлое и будущее столь же отчетливо, сколь и настоящее. Это логический вывод из положения о всеведении Божиим. Но, тем не менее, лишь настоящее есть объективная реальность для Бога. Прошлое было объективно реальным, а будущее будет объективно реальным.

Когда мы говорим, что Бог видит прошлое и будущее с той же ясностью, с какой Он видит настоящее, то мы представляем себе это знание двояко: 1) как знание фактов и 2) как знание, являющееся субъективной реальностью.

Что касается знания фактов, то в прошлом нет ничего, что Бог знал бы в прошлом и не знал бы в настоящем; и нет ничего в настоящем, что Бог знает сейчас и не знал бы в прошлом. Бог не будет знать о будущем, когда оно станет настоящим, больше, чем Он знает сейчас и чем Он знал всегда.

Когда мы говорим о ясном знании, то предполагаем не только знание фактов, но и субъективное знание. Для Бога субъективный опыт знания прошлого один и тот же — и сейчас, и тогда, когда прошлое было настоящим. Его субъективный опыт знания настоящего такой же, каким он был, когда настоящее еще было будущим. Его субъективное знание будущего сейчас такое же, каким оно будет, когда будущее станет настоящим.

Субъективная реальность может существовать при отсутствии объективной реальности. Пример тому — наше сознание, когда мы вновь переживаем какое-либо прошедшее событие.

⁴⁵ Ibid., p.124.

Это событие объективно уже не является реальностью, но мы все же видим его в субъективной реальности. То же можно сказать и об ожидании события, которое должно состояться в будущем.

Бог обладает исчерпывающим фактическим знанием прошлого, настоящего и будущего. Для Него неизменна субъективная реальность прошлого, настоящего и будущего. И все же объективной реальностью для Бога является только настоящее. Итак, мы можем сказать, что Бог видит прошлое, настоящее и будущее с равной ясностью. Но это совсем не равнозначно утверждению, что все это у Бога — одно «вечное сейчас». Первое из этих утверждений гораздо легче усвоить: оно согласуется со свидетельством Писания и в общем является более приемлемым.

В. Бог всемогущ

Говоря о всемогуществе Бога, мы подразумеваем, что Бог может сотворить все, согласно Своей природе. В Своих действиях Он ни в коей мере не ограничен недостатком могущества (Быт. 17:1; 18:14; Иов 42:2; Мф. 19:26; Деян. 26:8; Отк. 19:6 и т.д.).

Всемогущество мы не понимаем так, что Бог может сделать что-либо смешное или бессмысленное. И есть вещи, которые Бог не может делать. Бог не может лгать (Тит. 1:2). Бог не может нарисовать квадратный круг.

Зачастую в богословских дискуссиях звучит утверждение: «Я не хочу ограничивать Бога». Конечно, мы должны быть осторожными, но ничто не мешает нам в определенных обстоятельствах утверждать: «Бог не может делать того-то». Всемогущество не отрицает возможности существования вещей, которые Бог не может делать. Всемогущество Бога исключает возможность того, что у Бога для чего-либо не хватит могущества. Однако сама природа Божия предполагает, что Он не может делать определенных вещей.

III

Моральные свойства Бога

А. Бог свят

Один из важнейших принципов Ветхого Завета — провозглашение того, что Бог свят, и наглядное подтверждение этого факта (Исх. 15:11; Лев. 19:2; 1 Цар. 2:2; 6:20; Иов 34:10; Пс. 46:9; 88:36; 118:9; Ис. 6:3; 57:15 и т.д.). Эта тема развивается и в Новом Завете (Ин. 17:11; Иак. 1:13; 1 Пет. 1:15-16; 1 Ин. 1:5; Отк. 4:8; 15:4 и т.д.).

Когда мы говорим, что Бог свят, то подразумеваем, что Он совершенно свободен от греха в мыслях, словах и делах. В Нем нет ни тени порока, Он абсолютно чист. Как пишет Иоанн, «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1:5). Бог никоим образом не совместим с грехом. По словам Аввакума, «чистым очам Твоим не свойственно глядеть на злодеяния, и смотреть на притеснение Ты не можешь» (Авв. 1:13).

Бог, поскольку Он свят, не терпит греха. Именно святость Божия — причина того, что «открывается гнев Божий с небес на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою» (Рим. 1:18). Первое откровение Божией святости — это откровение суда. Бог сказал Адаму и Еве: «А от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:17). Бог осуждает грех, чем демонстрирует Свою решимость сохранять святость.

Действия Бога, в которых проявляется осуждение греха, показывают, что Богу ненавистен грех и что Он пребывает в святости. Потоп, Содом и Гоморра и многие другие проявления суда в Писании не оставляют ни малейшего сомнения в позиции Бога по отношению ко греху.

Вечная кара грешников показывает, что такое отношение Бога ко греху неизменно. Библия говорит нам о наказании грешников в таких выражениях, как «тьма внешняя» (Мф. 8:12; 22:13; 25:30), «печь огненная» (Мф. 13:42,50), «огонь вечный» (Мф. 18:8; 25:41), «мука вечная» (Мф. 25:46), «огонь неугасимый» (Мк. 9:43-48), «вечная погибель от лица Господа и от славы могущества Его» (2 Фес. 1:9) и «озеро, горящее огнем и серою. Это смерть вторая» (Отк. 21:8).

Крестная смерть Иисуса Христа также отражает решимость Бога пребывать в святости. Крест Иисуса — это вечное свидетельство того, что Бог простит грех лишь после того, как совершится наказание. Если мы видим в Боге образец чистоты и праведности, но не можем понять Его ненависти ко греху, это значит, что нам не удалось усвоить библейское представление о праведности.⁴⁶

Святость воли Божией есть выражение святости Его природы. Как пишет Тиссен, «в Боге чистота сущности предшествует чистоте воли. Не потому Бог желает блага, что оно — благо; и не потому благо является таковым, что превышает Бога, иначе же благо было бы чем-то произвольным и изменчивым. Но в действительности воля Божия — это выражение Его природы, которая является святой».⁴⁷

⁴⁶ Вышеприведенный материал для этого раздела взят из книги: Leroy Forlines, *Biblical Ethics*, Nashville: Randall House Publications, 1973, pp.10-12. Внесены необходимые изменения и дополнения.

⁴⁷ Thiessen, *op.cit.*, p.129.

Не следует думать, что Бог может Своим произволением объявить нечто святым, и потому оно свято. Воля Божия — это истинное выражение Его природы. Несовместимо с природой Божией было бы объявлять, что для одного человека обязательны нормы Десяти заповедей, а для другого — совершенно противоположный моральный закон. Такое положение дел означало бы, что Бог правит миром исходя из сиюминутной прихоти и мы не можем знать, чего от Него ожидать.

Однако поскольку воля Божия есть выражение Его святой природы, то эта воля, безусловно, нравственна. Мы можем обнаружить ее принципы, изучая Писание, и применить их к ситуациям, не упомянутым в Библии.

Святость — это основное, или фундаментальное свойство Бога. По словам Тиссена, «поскольку это свойство имеет фундаментальный характер, то необходимо поставить на первое место именно его, а не любовь, могущество или волю Бога. Святость, — это начало, определяющее все эти три свойства, поскольку святость — основание престола Его (Пс. 46:9; 88:15; 96:2)».⁴⁸

Это одно из наиболее важных заключений, к которым нужно прийти, изучая богословие. Если на место основного свойства Бога поставить любовь, это приведет нас к теории всеобщего спасения, а она совершенно не подтверждается Писанием. Так мы ступим на путь нравственных компромиссов. Любовь, не подчиненная святости, слишком предрасположена к уступкам и компромиссам. Библейское же учение об аде и искупительной жертве становится понятным, лишь когда святость, а не любовь рассматривается как основное свойство Бога. Именно святость Бога, а не любовь — причина того, что грешники обречены на адские муки. Именно святость, а не любовь требует того, чтобы наказание за грех предшествовало прощению.

Праведность и справедливость — это следствия святости Бога. Когда мы называем Бога праведным, то подразумеваем, что Он прав во всем, что Он делает. Праведность — это общее понятие, относящееся ко всем делам Божиим и указывающее на то, что они правильны.

Справедливость есть один из аспектов праведности. Он предполагает, что Бог как Судья правильно присуждает одним наказание, другим награду. Такая справедливость Божия позволяет обеспечить должную награду за послушание и должное наказание за непослушание. Справедливость, таким образом, охраняет святость Божию.

⁴⁸ Ibid.

Б. Бог любящий

Писание изобилует свидетельствами в пользу того, что Бог есть Бог любящий (Вт. 4:37; 7:7-8; Пс. 41:9; 62:4; 88:34; 102:13; Иер. 31:3; Ос. 11:1; Ин. 3:16; Рим. 5:8; 1 Ин. 3:1; 4:8-10 и т.д.). Любовь Божия — это Его участие и забота, которые в Писании называются *любовь, милость, милосердие, доброта*. Эта любовь выражается в том, что Бог заботится как о временном благополучии, так и о вечной жизни человека.

О заботливой доброте Бога свидетельствует весь Ветхий Завет, особенно псалмы, но своего апогея откровение Божией любви достигает в Иисусе. Иисус был милосерден в Своих делах. Милосердие побуждало Его помогать больным, обездоленным и голодным. Один из наиболее проникновенных фрагментов Писания — это скорбь Иисуса об Иерусалиме, которую описывает Матфей: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз Я хотел собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!» (Мф. 23:37).

Но не в жизни Христа достигло наивысшего выражения откровение Божией любви, а в Его крестной смерти. Как говорит Павел, «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8). Смерть, которой Иисус был предан за грешников, была не обычной смертью. Это был выкуп за грех человека. Иисус принял на Себя всю тяжесть гнева Божия за грех людей. Безгрешный Сын Божий, приносящий Свою жизнь в выкуп за наши грехи, чтобы мы, грешники, могли получить спасение, — это наивысшее проявление Божией любви. А значит, Бог действительно нас любит. И эта любовь действительна; цена ее нам известна.⁴⁹

В любви Божией проявляется Его глубокая забота о нас. Некоторые считают, что у Бога нет никаких чувств. Я же согласен с Тиссенем, когда он утверждает, что «по общему признанию философов, Бог не имеет чувств, поскольку чувства предполагают пассивность и подверженность внешним впечатлениям, а это несовместимо с понятием о неизменности Бога. Однако неизменность — это отнюдь не неподвижность. Истинная любовь обязательно предполагает наличие чувств, и если бы у Бога не было чувств, то не было бы и любви Божией».⁵⁰

Бог чувствует любовь по отношению к нам. В то же время Он испытывает ненависть ко греху. Те представления о Боге, согласно которым Он не является личностным и не имеет

⁴⁹ Вышеизложенный материал для этого раздела с необходимыми изменениями взят из книги: Leroy Forlines, *op.cit.*, pp.12-14.

⁵⁰ Thiessen, *op.cit.*, p.131.

чувств, подталкивают нас к выводу, что Бог недоступен. Тогда сложно поверить, что Бог может или намерен заботиться о нас. По моему мнению, упомянутые представления о Боге выросли из убежденности в том, что только разум, в отрыве от всего прочего, наделен особым даром обнаружения истины. Я считаю, что, напротив, разум не следует выделять особо, он должен действовать как часть единой человеческой личности.

Когда любовь Божия проявляется по отношению к тем, кто претерпевает беды и несчастья, мы называем ее милостью. Если она обращена к недостаткам, мы называем ее благодатью, подчеркивая тем самым, что она незаслуженна. Любовь Божия к грешникам, поскольку они находятся в беде, — это милость. А поскольку они ее недостойны, она является благодатью.

Строго говоря, спасительная благодать как таковая не является свойством Бога. Благодать — это дар Божий, осуществляемый благодаря искуплению. Бог не мог бы спасти грешников лишь при помощи такого Своего свойства, как благодать. Это несовместимо с Его святостью. Бог использует Свою благодать в зависимости от искупления и применения результатов искупления, при условии веры.

Интересно, что качества благодати определяются не только любовью, но и святостью. Любовь является причиной дарования благодати. Но она даруется свободно, поскольку Бог свят. Святость требовала полной уплаты выкупа за грех, прежде чем человек получит прощение; и та же самая святость положила предел уплаты. Святость предполагает точное возмещение — без недостатка и без излишка. А потому она не допустила бы возмещения большего, чем принес Христос через Свою искупительную жертву для нашего прощения. Таким образом, благодать как незаслуженный дар проистекает из святости Божией.

Любовь Божия, обращенная равным образом к добрым и к злым, называется благоволением. Как раз это подразумевал Иисус, говоря: «Ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45).

В. Бог мудр

Библия много говорит о мудрости Бога (Пр. 3:19; Дан. 2:20-21; Лк. 2:40,52; 11:49; Рим. 11:33; 1 Кор. 1:24; Еф. 3:10 и т.д.). Конечно, мудрость обычно не упоминают в числе моральных свойств Бога. Как правило, о мудрости вкратце упоминают, когда речь идет о всеведении.

Говорить о мудрости в связи со всеведением вполне допустимо, но, как мне кажется, более логично рассматривать ее в ряду моральных свойств Бога, поскольку именно в этом случае

можно осознать ее истинное значение. Значение мудрости Божией явствует из следующих стихов: Иов 28:12-28; Пр. 3:13-18; 4:5-9; 8:11-21; 16:16,20-24. В рассуждениях о Боге обязательно следует обращать внимание на то, как мудрость Божия подталкивает нас к необходимости самим быть мудрыми. А это, как правило, упускается в большинстве работ, посвященных свойствам Бога.

Я считаю, мудрость следует рассматривать в ряду моральных свойств Бога, поскольку мудрость обязательно имеет моральное звучание. Стронг пишет: «Всеведение, определяемое святой волей Бога, в Писании называется мудростью. По мудрости Своей Бог избирает наивысшие цели и применяет для их достижения наилучшие средства».⁵¹

Шернок приводит следующие соображения по поводу нравственного характера мудрости Божией.

В частности, мудрость состоит в том, что:

1. Действие направлено на достижение правильной цели. Благоразумие — это, главным образом, правильный выбор цели, выбор подходящих средств и направление их к достижению этой цели...

2. Мудрость состоит в том, чтобы соотноситься с условиями деятельности. Мудрым называют такого человека, который наилучшим образом пользуется обстоятельствами для осуществления своих планов...

3. Мудрость в том, чтобы желания и действия определялись вескими причинами, соответствующими правильному суждению о вещах.⁵²

Энтони Хекима пишет: «Мудрость — применение знания для достижения цели. Мудрость Божия предполагает, что Бог использует наилучшие средства для достижения избранных Им целей».⁵³

Мудрость Божия действует в полном согласии с Его святостью и любовью. Она является залогом того, что дело осуществляется наилучшим образом. И все же моральный аспект мудрости не только в том, что она действует в согласии со святостью и любовью. Способность достигать цели в сложных обстоятельствах — это тоже добродетель или ценность. Человек обязан быть мудрым — это нравственный долг.

Мудрость — одно из наиболее замечательных свойств Бога. Благодаря Своей мудрости Бог может править миром в соответствии со Своим планом. Здесь Ему необходимо также учитывать свободу человеческой воли и присутствие зла. Для

⁵¹ Strong, *op.cit.*, p.286.

⁵² Charnock, *op.cit.*, p.269.

⁵³ Anthony A.Hoekema, *The Attributes of God: The Communicable Attributes // Basic Christian Doctrines*, ed. by Carl F.H.Henry, p.29.

осуществления Своей высшей власти Богу нет нужды постоянно опираться на силу Своего всемогущества. По мудрости Своей Бог создал человека личностью и даровал ему свободу быть личностью, не ущемляя при этом Своего суверенитета. По мудрости Своей Бог задумал план, в котором святость получит удовлетворение, а любовь осуществит искупление согрешившего человека.

Рассматривая мудрость Божию под правильным углом зрения, мы можем искренне согласиться с Павлом, восклицая: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!» (Рим. 11:33).

Г. Святость, любовь и мудрость взаимосвязаны

Существует один аспект, в котором святость, любовь и мудрость совпадают. Отделение любви или мудрости от святости ущемляло бы святость. Отделение святости или любви от мудрости ущемляло бы мудрость. Отделение святости или мудрости от любви нанесло бы ущерб любви. И все же это три различных свойства. В нашем понимании милосердие вырастает не из святости; а гнев — не из любви. Мы считаем, что мудрость разработала план искупления, а любовь его осуществляет.

IV

Общие определения Бога

Некоторые из тех качеств, которые я отношу к числу общих определений Бога, обычно рассматриваются как свойства Божии. Однако я предпочитаю называть их именно общими определениями, поскольку, как мне представляется, они, скорее, характеризуют Бога как целое, а не описывают отдельные Его качества.

А. Бог — это истинный Бог и Бог истины

Бог — это истина, а не обман, каким являются идолы (Рим. 1:25). Бог настоящий, Он существует. Бог говорит и действует. Все, что Он говорит, — истина (Тит. 1:2). Всякая правда — от Бога. Ни одна истина не может быть в полной мере исследована и объяснена вне связи с Богом.

Б. Бог — это благо

Часто благодать ставят на первое место среди моральных свойств Бога. Иногда ее пытаются свести к любви и близким ей свойствам.

Я признаю, что благодать охватывает качества как святости, так и любви. Однако она не ограничивается этим. Благодать охватывает все качества совершенной личности. Святость и любовь — это общее понятие. Неправильно было бы рассматривать святость и любовь как подразделения общего понятия *благодать*. На мой взгляд, благодать следует считать общим определением Бога, охватывающим все качества совершенной личности.

В. Слава Божия

Когда мы думаем о славе Божией, то мы представляем себе Его великолепие. Мы стоим перед Ним, пораженные и удивленные, в Его присутствии мы испытываем благоговение, хвалим Его, почитаем Его и поклоняемся Ему.

Г. Величие Божие

Величие мы представляем себе как царское достоинство Бога. Бог есть Царь царствующих, Царь в наивысшем смысле слова.

Д. Совершенство Божие

Совершенство — это абсолютная полнота. Все качества идеальной личности есть у Бога, и ни в одном из них Бог не испытывает недостатка.

V

Заключение

Наши размышления о природе и свойствах Бога имеют очень большое значение. Они влияют на все области жизни и мысли. Если мысль или действие не сообразуются с природой и свойствами Бога, то они не выдержат испытания.

Четыре главные ценности — святость, любовь, мудрость и идеалы — находят свое основание в Боге. Первые три — это нравственные свойства Бога; идеалы находят свое основание в общих определениях Бога: таких, как благодать и совершенство. Бог вплел эти ценности в ткань истины. В результате, если мы их отрицаем, то делаем это себе на беду. Если же мы руководствуемся ими в делах и в мыслях, то они образуют основу для правильного мышления и счастливой жизни.

Троица

Все, что мы знаем о Боге, явлено нам в откровении. Из общего откровения мы узнаем нечто о природе Божией. Поскольку Бог обладает личностным бытием и поскольку Он недоступен нашим пяти чувствам, мы нуждаемся в частном откровении, чтобы узнать о Нем больше. Таким путем мы приходим к знанию того, что Бог есть Троица. Как пишет Уорфилд, «в сущности, учение о Троице получено исключительно через откровение. То есть оно содержит в себе ту истину, которая никогда не была бы открыта естественным разумом и совершенно недоступна ему».⁵⁴

Наша вера в Троицу не является плодом нашего ума. С другой стороны, в учении о Троице нет ничего, что, с точки зрения нашего разума, было бы с ним несовместимо. Применительно к Богу, *один* не противоречит *трем*, если не понимать *один* и *три* в одном и том же смысле. Совсем не обязательно, чтобы то, во что разум верит, было порождено им самим. И разум, прежде чем поверить, не обязан самостоятельно исследовать происхождение предмета веры, полученного через откровение. От разума даже не требуется, чтобы он полностью понимал то, во что он верит. Действительно, это вполне понятно, что в огромном море жизни наш разум порой сталкивается с трудностями в восприятии каких-либо вещей.

⁵⁴ В.В. Warfield, *Biblical Foundation*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1958, p.79.

Вряд ли можно допустить, что наш ограниченный ум мог вместить всю истину. Задача разума — проверить, нет ли в предмете нашей веры чего-либо, противоречащего разуму, и включить этот предмет в живую систему наших знаний. Каждую истину следует рассматривать как часть органического целого.

I

Существует лишь один Бог

Одна из важнейших задач Ветхого Завета состояла в том, чтобы прочно утвердить в сознании народа Божия, что есть лишь один Бог (Вт. 6:4-5; 3 Цар. 8:60; Ис. 45:5-6; 14:18; 46:9). Это положение отчетливо прослеживается и в Новом Завете (Мк. 12:29; 1 Кор. 8:4-6; Иак. 2:19).

В самой природе вещей заложено, что может быть лишь одно существо, которое, в полном смысле слова, является Словом Божиим. Мы приписываем Богу бесконечность. Но бесконечное существо может быть только одно. Два бесконечных существа — это уже логическое противоречие. Если мы попытаемся представить себе два бесконечных существа, то придем в тупик: проблема в том, что если одно из них не может ограничивать другое, то оно не является бесконечным. Если же оно может ограничивать другое, то не бесконечно это другое. Таким образом, отсюда мы должны заключить либо что ни одно из них не бесконечно, либо что бесконечно только одно из них. Но мы не можем утверждать, что оба они бесконечны. Итак, и Писание, и логическое рассуждение подтверждают положение о том, что существует лишь один Бог.

Признанием единого Бога отвергается возможность развивать концепцию трех богов, у каждого из которых своя отдельная сущность. На протяжении истории церкви у концепции троебожия было немного приверженцев. Я привожу ее в качестве наглядного примера заблуждения, которому противопоставлено истинное понимание Троицы. Троебожие объясняет единство Божества единством цели и стремления к ней. Мы же не сомневаемся в единстве цели и стремления к ней у трех Лиц Божества. Однако это совсем не то, что мы имеем в виду, говоря о едином Боге.

Когда мы утверждаем, что Бог один, мы подразумеваем, что есть лишь одно Существо, лишь одна сущность. Есть лишь одна духовная Сущность, в Которой присутствуют в полной мере все три Лица.

II

Отец, Сын, Святой Дух: каждый из Них — Бог

А. Бог Отец

Поскольку Божественность Отца не вызывает никаких вопросов, то я ограничусь указанием на некоторые свидетельства в пользу этого положения и не буду развивать аргументацию (2 Кор. 1:3; Еф. 1:3; 5:20; Кол. 1:3 и т.д.).

Б. Бог Сын

Божественность Христа — одна из тех истин, что вызывали серьезные разногласия на протяжении всей истории церкви. И все же об этой истине прямо и однозначно говорится в Писании; она выражена в тексте непосредственно, и она также является необходимым следствием из всего контекста Писания.

Библия называет Христа Богом (Ин. 1:1; 20:28; Тит. 2:13; Евр. 1:8 и т.д.). Свидетели Иеговы, отрицающие Божественность Христа, утверждают, что стих из Ин. 1:1 не может служить свидетельством в пользу Божественности Христа. В греческом оригинале этого стиха «Слово было Бог» перед словом *Бог* нет никакого артикля. Свидетели Иеговы считают, что в переводе должно стоять: «Слово было богом». Но такой вариант прочтения несостоятелен по следующим причинам: 1) Это противоречило бы ясному учению Писания, поскольку в нем есть другие убедительные свидетельства того, что Иисус — Бог в полном смысле. 2) Это указывает на недостаточное понимание причин употребления или отсутствия артикля в греческом языке. Как пишут Дана и Манти, «конструкция, включающая артикль, подчеркивает тождественность, тогда как конструкция без артикля подчеркивает обособленность». На основе этого разграничения они утверждают, что отсутствие артикля перед словом *Бог* «подчеркивает участие Христа в сущности божественной природы».⁵⁵ Акцент стоит на божественной природе Слова. Такое понимание согласуется как с нормами греческой грамматики, так и с Писанием в целом. Также следует отметить, что отсутствие артикля перед словом *Бог* и наличие его перед *Словом* указывают, что *Слово* является подлежащим. 3) Существует много очевидных упоминаний Бога, в которых артикль не употребляется. Их так много, что сложно даже понять, каким образом из отсутствия артикля в Ин. 1:1 можно заключать, что Иисус не был Богом в полном

⁵⁵ H. E. Dana, Julius R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, New York: The MacMillan Company, 1927, renewed in 1955, p.140.

смысле слова. Можно привести некоторые стихи из Иоанна, в которых речь идет явно о Боге и в которых перед словом *Бог* также нет артикля: Ин. 1:6,12,18; 3:2 — первый случай, когда в стихе встречается слово *Бог*, и Ин. 16:30.

Возможно, кому-то непонятно, каким образом стих Тит. 2:13 подтверждает, что Иисус есть Бог. Некоторым может показаться, что слова «великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» обозначают не одного, а двоих. Дана и Манти приводят следующую цитату из Грэнвила Шарпа:

Когда союз *kai* соединяет два прилагательных и если артикль *ho* в любом из своих падежей стоит перед первым из этих прилагательных или частиц и не повторяется перед вторым прилагательным или частицей, то это прилагательное всегда относится к тому же лицу, которое определялось первым прилагательным или частицей, то есть оно представляет собой дальнейшее описание вышеупомянутого лица.⁵⁶

Дана и Манти показывают, что такая же греческая конструкция, как та, о которой упоминал Шарп, встречается во 2 Пет. 2:20. Они упоминают и 2 Пет. 1:1, где она показывает, что Иисус является и Богом нашим, и Спасителем; а также Тит. 2:13, где говорится, что Иисус — наш великий Бог и Спаситель.⁵⁷

К этим свидетельствам Божественности Христа нужно добавить, что Он назван Сыном Божиим (Мф. 14:33; 16:16; 17:5; Мк. 1:1; 5:7; 14:61,62; 15:39; Лк. 9:35; 10:22; Ин. 1:34; 3:16; 9:35-37; 20:31 и т.д.).

Иудеи явно понимали, что Иисус заявляет о Своей Божественности, когда называет Себя Сыном Божиим. В Библии сказано: «И еще более искали убить Его иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» (Ин. 5:18). Из их обвинения и ответа Иисуса в стихах из Ин. 10:33-36 явствует, что они отождествляли понятия *Сын Божий* и *Бог*. Иисус же не отрицал обвинения, а, скорее, защищал Свое право делать такие заявления (Ин. 10:34-38).

Уорфилд пишет: «Вполне естественно, что обозначение “Сын” можно воспринять как указание на подчиненность и на производность его от Бытия... Однако совершенно ясно, что это не было точным обозначением... для семитского сознания, которое составляет подтекст фразеологии Писания; и очень сомнительно, чтобы такое толкование было включено даже в самые далеко идущие предположения. В языке Писания за понятием сыновства стоит понятие *подобия*; сын — это то, чем является отец. Таким образом, постоянное употребление поня-

⁵⁶ Ibid., p.147.

⁵⁷ Ibid.

тия «Сын» по отношению к одному из Лиц Троицы указывает, скорее, на равенство Сына Отцу, чем на Его подчиненность Отцу».⁵⁸

Третье доказательство Божественности Иисуса — то, что Он имел власть прощать грехи. В Евангелии от Марка Иисус говорит расслабленному: «Чадю! прощаются тебе грехи твои» (Мк. 2:5). Книжники возмутились: «Что Он так богохульствует? кто может прощать грехи, кроме одного Бога?» (Мк. 2:7). Иисус же не отрицал, что прощать грехи может только Бог, но сказал: «Что легче? сказать ли расслабленному: “прощаются тебе грехи?” или сказать: “встань, возьми свою постель, и ходи”? Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, — говорит расслабленному: тебе говорю: встань, возьми постель твою, и иди в дом твой» (Мк. 2:7,9-11).

Еще одно доказательство Божественности Иисуса — то, что Он был и остается объектом поклонения (Мф. 2:2; 9:18; 14:33; 15:25; 20:20; 28:9; Мк. 5:6; Лк. 24:52; Ин. 5:23; Отк. 5:8-14 и т.д.). Из Писания явствует, что поклоняться следует только Богу. Иисусу поклонялись — и Он ни разу никого не осудил за это, но принимал поклонение.

Когда сатана искушал Иисуса, Иисус ему ясно показал, что объектом поклонения может быть только Бог. Он сказал сатане: «...ибо написано: “Господу Богу твоему поклоняйся, и Ему одному служи”» (Мф. 4:10).

Когда Павел и Варнава исцелили хромого в Листре, то люди приняли их за богов и собирались совершить для них жертвоприношение. Но, услышав об этом, Павел и Варнава разодрали свои одежды и убедили народ, что они — подобные им люди и недостойны поклонения (Деян. 14:8-18).

В Откровении Иоанн дважды хотел поклониться ангелу, который с ним говорил. Но ангел заверил Иоанна, что он лишь слуга и недостойн поклонения (Отк. 19:9-10; 22:8-9).

Из главы 12 Деяний мы узнаем об участии Ирода, который произнес речь и после этого был признан богом. «Но вдруг Ангел Господень поразил его за то, что он не воздал славы Богу; и он, быв изъеден червями, умер» (Деян. 12:23).

Исходя из всего вышеуказанного, можно не сомневаться: Иисус — должный объект поклонения, и это является неоспоримым доказательством Его Божественности. Иисус не отказывался от поклонения, в отличие от Павла, Варнавы или ангела, которому готов был поклониться Иоанн. И Его не постигла участь, подобная участи Ирода. Итак, Он воистину Бог.

⁵⁸ Warfield, op.cit., p.109.

Пятое доказательство Божественности Иисуса — то, что Он был всегда (Мих. 5:2; Ин. 1:1-3; Кол. 1:17). А поскольку вечен лишь Бог, то Иисус является Богом.

К этому можно было бы добавить другие доказательства, но вопрос в принципе уже решен. Отрицание Божественности Христа абсолютно необоснованно; также нет причин считать, что Божественность Сына имеет меньшее или иное значение, чем Божественность Отца.

В. Бог Дух Святой

Вопрос о божественной природе Лиц Троицы обычно всегда поднимался в связи с природой Иисуса. Теорий двуединства, согласно которым божественную природу имеют лишь Отец и Сын, но не Святой Дух, в истории было не так уж много. А потому я ограничусь краткими положениями, доказывающими Божественность Святого Духа.

Повсюду в Писании, где бы мы ни встретили упоминание о Святом Духе, Он выступает как часть Божества. Из стихов Мф. 28:19 и 2 Кор. 13:14 явствует, что Святой Дух равен Отцу и Сыну.

Главным свидетельством Божественности Святого Духа являются те упоминания, в которых Он называется Богом. В стихе из Деян. 5:3-4 Петр говорит Анании: «Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому и утаить из цены земли?.. Ты солгал не человеку, а Богу». В 1 Кор. 3:16 Павел пишет: «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» Дух Божий обитает во храме Божиим. Очевидно, что Дух Божий рассматривался здесь как Бог. В 1 Кор. 12:4-11 Павел развивает учение о различных действиях Святого Духа в людях через наделение их различными дарами. В стихе 6 Павел говорит: «и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех». Совершенно ясно, что здесь Святой Дух упоминается как Бог.

III

Отец, Сын, Святой Дух — три отличающихся между Собой Лица

А. Модализм не различает трех Лиц в Боге

Мы уже рассмотрели основания для веры в единого Бога и в Божественность Отца, Сына и Святого Духа. Вероятно, они были применимы для тех, кто сомневался по поводу триединой природы Бога. В III веке некто Савеллий распространил учение, впоследствии названное модализмом. Савеллий признавал

Троицу откровения, но не онтологическую Троицу. (Онтологическая Троица — это тройственная форма бытия. Бог есть Троица в самой природе Своего бытия.)

Модализм существовал во множестве вариантов, но их можно свести к двум основным типам: 1) Имена Бога — это имена для особых периодов в истории откровения: Отец — для эпохи сотворения и дарования Закона, Сын — для периода искупления, Дух Святой — для времени возрождения и освящения. Некоторые считали, что Бог именуется Отцом в Ветхом Завете, Сыном — в Евангелии, Духом Святым — в Деяниях и далее — в Церкви. 2) Имена Бога — это Его определения, соответствующие различным Его действиям; подобно тому как одного и того же человека можно назвать и отцом, и супругом, и бизнесменом. Этот взгляд в принципе сходен с первым, но в отличие от него способен воспринимать Бога во всех трех качествах одновременно.

Прежде чем мы обратимся к изложению истинного библейского учения, которое укрепляет нашу веру в Троицу и раскрывает заблуждение модализма, рассмотрим два основных свидетельства, на которые опирается модализм. В Ин. 10:30 Иисус сказал: «Я и Отец — одно». В этом некоторые видят неоспоримое доказательство того, что Сам Иисус считал Себя и Отца одной личностью.

Интересную параллель к этому мы видим в 1 Кор. 3:8: «Насаждающий же и поливающий суть одно». В греческом оригинале этого стиха стоит *hen eisin*, что переводится у нас словом *одно*. В Ин. 10:30 стоит: *hen esmen*, что также означает *одно*. Таким образом, конструкция одна и та же, за исключением того, что в 1 Кор. 3:8 *eisin* — это форма третьего лица множественного числа, относящаяся к подлежащему «насаждающий и поливающий». В Ин. 10:30 *esmen* — это форма первого лица множественного числа, относящаяся к подлежащим «Я и Отец».

В 1 Кор. 3:8 слова *насаждающий* и *поливающий* определено относятся к двум лицам — Павлу и Аполлосу. И если здесь о двух людях написано, что они — *одно*, то разве не могут Отец и Сын быть двумя лицами, о которых говорится, что они *одно*. Кроме того, Иисус сказал «Отец», а это свидетельствует, скорее, в пользу того, что перед нами два лица, а не одна личность.

В каком смысле Павел и Аполлос — *одно*? Единство в том, что между ними нет расхождения: они находятся во взаимном согласии. Церковь начинает делиться на церковь Павла и церковь Аполлоса: но ведь Павел и Аполлос находятся в согласии, они — одно.

Так же Иисус и Отец едины, то есть находятся в полном взаимном согласии; но Их единство еще глубже. Такое единство воистину осуществляется в Троице: Отец и Сын — одно, поскольку Они едины в Своей сущности.

В Мф. 28:19 слово *имя* употребляется в форме единственного числа, и это часто используется как доказательство того, что здесь «Отец, Сын и Святой Дух» — одна личность; причем говорится, что имя Ее — Иисус.

Однако вывод о том, что единственное число здесь обязательно означает какое-то одно имя для всех Трех — Отца, Сына и Святого Духа, совершенно необоснован. Например, в 1 Цар. 14:49 впервые встречается слово, переводимое нами как *имена*. В древнееврейском оригинале оно стоит в форме единственного числа, и тем не менее за ним следуют два имени. То же мы видим и в 1 Цар. 17:13 — там использована форма единственного числа слова *имя*, а за ней перечислены три имени. Совсем не исключено, что нечто подобное могло произойти в стихе из Мф. 28:19.

Итак, из того, что использована форма единственного числа слова *имя*, нельзя сделать окончательный вывод об одном имени для Отца, Сына и Святого Духа. Однако я считаю, что существует более вероятное толкование этого стиха. Если обратиться к симфонии, то выяснится, что в Писании *имя* — это не только обозначение, которым называют какого-либо человека. *Имя* — это человек, его характер, его репутация, его сила, его авторитет и т. д. В Пр. 22:1 сказано: «Доброе имя лучше большого богатства», и совершенно ясно, что речь идет не об имени и не о фамилии, а о хорошей репутации, основанной на доброй жизни человека. В Деян. 3:16 Петр говорит: «И ради веры во имя Его, имя Его укрепило сего», и он подразумевает здесь силу и могущество Иисуса Христа.

Сообразуясь с библейским пониманием слова *имя* (которое находит параллели и в нашем современном употреблении этого слова), мы не будем утверждать, что *имя* в Мф. 28:19 — это обозначение, которым зовут одного или троих. Речь здесь идет, скорее, о характере, силе и власти Отца, Сына и Святого Духа.

Б. Отец, Сын и Святой Дух находятся в реальных взаимоотношениях

Отец говорит: «Сей есть Сын Мой возлюбленный» (Мф. 3:17); Отец посылает Сына (Ин. 3:34; 14:24); Отец любит Сына (Ин. 3:35); Отец посылает Святого Духа (Ин. 14:16,26).

Сын молится Отцу (Ин. 17); Сын идет к Отцу (Ин. 16:16); от Сына исходит Святой Дух (Ин. 16:7).

Святой Дух свидетельствует о Сыне (Ин. 15:26). Святой Дух прославляет Сына (Ин. 16:14).

Взаимоотношения Лиц Троицы опровергают учение модализма в той форме, которая утверждает, что Отец, Сын и Святой Дух — это названия, относящиеся к разным качествам Бога.

Конечно, один и тот же человек может быть отцом, супругом, предпринимателем; но в этих своих ролях он не испытывает внутриличностных отношений. У каждого из нас по несколько жизненных ролей, но ни наши биографии, ни автобиографии не дают повода решить, что в ком-либо из нас — несколько нормальных разумных личностей. И тем не менее в Новом Завете мы совершенно неизбежно воспринимаем Бога как три отличные друг от друга Лица.

В. Отец, Сын и Святой Дух действуют совместно

Все три Лица Троицы присутствовали в момент крещения Иисуса (Мф. 3:16,17; Мк. 1:10-11; Лк. 3:21-22). Упоминания в Мф. 28:19 и во 2 Кор. 13:14 также показывают, что Отец, Сын и Святой Дух действуют одновременно и совместно.

Общность действий Отца, Сына и Святого Духа опровергает ту теорию модализма, согласно которой имена Бога — это имена для определенных периодов истории откровения.

Но и сторонники учения о Троице обычно допускают ошибку, утверждая, что откровение Отца — это Ветхий Завет, откровение Сына — Евангелия, откровение Духа Святого — Деяния и Послания. В Ветхом Завете Бог открывается как Бог, не указывая на какое-либо из трех Лиц Троицы. В Новом Завете нам дано откровение Троицы. Действительно, центральной фигурой Евангелий является Иисус, но в то же время в них открываются и Отец, и Святой Дух как отличные от Него Лица Троицы. Конечно, в Деяниях мы узнаем больше о Святом Духе, но ведь и Сын сохраняет в них Свое центральное положение, поскольку речь идет об искупительном откровении.

Учение об Отце как отдельном Лице Троицы разработано в меньшей степени, чем учения о Сыне и Святом Духе. Иногда учением об Отце называют те главы богословских книг, в которых речь идет о природе и свойствах Бога. Но это ошибка. Все, что мы говорим о природе и свойствах Бога, в равной мере относится как к Отцу, так и к Сыну и к Святому Духу. В других книгах можно обнаружить несколько частных положений, касающихся Отца, но это нельзя назвать учением об Отце.

Мне неизвестно ни одно развернутое учение о Боге-Отце. Но, быть может, это не так уж плохо, как может показаться, поскольку в деле искупления первостепенную роль играют Сын и Святой Дух и мы более всего нуждаемся в познании

именно этой роли. Отсутствие развитого учения о Боге Отце объясняется отчасти тем, что Его роль не всегда можно отделить от роли Сына и Святого Духа. А потому мы будем говорить об Отце в ходе рассуждения о Сыне и Святом Духе.

IV

Прообразы Троицы в Ветхом Завете

Конечно, без новозаветного откровения невозможно было бы увидеть в Ветхом Завете указания на учение о Троице. Но поскольку откровение Троицы уже явлено нам, то мы с его помощью можем увидеть, что некоторые из мест Ветхого Завета лучше толковать в контексте учения о Троице. Как пишет Уорфилд, «Ветхий Завет можно уподобить помещению богато обставленному, но плохо освещенному. Если мы осветим помещение, то этим мы не внесем в него ничего нового, чего не было в нем раньше; но свет позволит нам яснее увидеть большую часть того, что в этом помещении находится и что мы раньше видели лишь смутно или же не видели вообще. Тайна Троицы в Ветхом Завете не открывается, но она составляет подтекст откровения Ветхого Завета и то там, то здесь почти выступает на поверхность».⁵⁹

А. В Ветхом Завете есть указания на Троицу

В Своей речи Бог пользуется местоимением множественного числа *Мы* (Быт. 1:26; 3:22; 11:7). Поскольку нам уже явлено откровение о Троице, то, очевидно, в свете этого следует воспринимать Божие *Мы* как относящееся к Лицам Троицы.

Встретившись с откровением о Сыне в Новом Завете, мы, конечно, будем исходя из него толковать стих об Отце и Сыне (Пс. 2:7): «Возвещу определение: Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя». Осознав, что Святой Дух — это отличное от Отца и Сына Лицо Троицы, мы отнесем к Нему некоторые ветхозаветные стихи (например, Быт. 1:2; 6:3 и Пс. 50:13).

Стих Ос. 1:7, видимо, говорит, скорее, о двух божественных Лицах, чем об одном: «А дом Иудин помилую, и спасу их в Господе Боге их». В свете откровения о Троице представляется, что речь идет о двух Лицах: первое из Них — Тот, Кто говорит о Себе «помилую», а второе — «Господь Бог их».

⁵⁹ Ibid., pp.87,88.

Б. Некоторые из предполагаемых указаний на Троицу в Ветхом Завете, видимо, необоснованны

Считается, что указание на Троицу заключено в форме множественного числа имени Бога — Элохим. Но, несмотря на это, оно используется с глаголом в форме единственного числа в Быт. 1:1,26 и в Быт. 48:15.

Думаю, что использование в этом случае формы множественного числа имени Бога правильно объяснил Элер. Рассмотрев и отвергнув различные толкования этой формы множественного числа, включая и тринитарную, он приходит к такому выводу: «Элохим — это, скорее всего, количественное значение формы множественного числа; так используется эта форма для обозначения чего-либо безгранично большого — небес (*shamayim*) и вод (*mayim*). Эта форма указывает на бесконечную полноту мощи и силы, заключенную в Боге, и переходит, таким образом, в разряд усилительных форм множественного числа, по определению Делица».⁶⁰

Еще один пример усилительной формы множественного числа — Ис. 53:9. В древнееврейском слово *смерть* стоит в форме множественного числа. Здесь множественное число использовано для того, чтобы показать, что это была не обычная смерть.

Такое толкование, согласно которому усилительная форма множественного числа использована, чтобы показать величие Бога, вполне оправданно. А попытка объяснить эту форму имени Бога множественностью Его Лиц, напротив, означает уклон в сторону троебожия.

Некоторые считают указанием на Троицу так называемое *Трисвятное*: «свят, свят, свят Господь Саваоф!» (Ис. 6:3). Я же не вижу в этом троекратном повторении слова *свят* никакого указания на Троицу. Скорее, это повторение должно прославлять святость Божию.

В тройном Аароновом благословении (Чис. 6:24-26) иногда видят благословение от каждого Лица Троицы. И, опять же, я не вижу здесь связи, помимо того, что есть и три благословения, и три Лица Троицы. Но этого явно недостаточно для того, чтобы считать первое указанием на Троицу.

⁶⁰ Gustav Friedrich Oeler, *Theology of the Old Testament*, a revision of the translation in Clark's Theological Library by George E. Day, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, a reprint of the 1873 edition, p.88.

Как мы понимаем Троицу

Пытаясь объяснить, что такое Троица, люди часто оказываются близки к троебожию или к модализму несмотря на то, что твердо верят в Троицу. А потому, прежде чем назвать кого-либо еретиком, выслушав его толкование Троицы, следует выяснить степень его осведомленности и способности выражать свои мысли. То объяснение единства Бога, которое предполагает лишь единство цели и действия, еще не позволяет достаточно твердо отмежеваться от троебожия. Конечно, между Лицами Троицы есть единство цели и действия, но не это мы подразумеваем, утверждая, что Бог один. Когда мы говорим, что существует лишь один Бог, это значит, что есть лишь одна божественная сущность. И каждое из Лиц Троицы содержит всю эту божественную сущность.

Интерпретируя Троицу, мы должны быть очень осторожными, рассуждая о трех проявлениях личностей. Это предположение можно толковать как в духе троебожия — проявления трех разных личностей, так и в духе модализма — как одну личность, проявляющую Себя тремя способами. Поэтому, чтобы избежать недоразумения, лучше пользоваться словом *Лицо*, а не сочетанием *проявление личности*.

Главное, что обязательно нужно помнить, — это то, что в одной сущности есть три Лица. Дополняя и поясняя это, можно сказать, что в каждом из этих Лиц заключена вся сущность полностью. Межличностные различия вечны. Лица равны между Собой. Каждое из Них говорит о Себе *Я*, обращаясь к другому — *Ты*, а упоминая о другом — *Он*.

Все попытки представить Троицу наглядно весьма рискованны: они отражают уклон либо в троебожие, либо в модализм. Пример одного яйца, состоящего из желтка, белка и скорлупы — это троебожие, поскольку у желтка, белка и скорлупы разные сущности. То же касается и примера одной семьи, состоящей из трех человек, поскольку у каждого из трех членов семьи своя сущность. Пример воды, пара и льда — это модализм, поскольку пар, вода и лед хотя и имеют одну сущность, но не могут существовать одновременно. Итак, ни один пример не может правильно показать единство и троичность Бога. Однако Троица означает, что Отец, Сын и Святой Дух — три предвечных и равных лица в Божественном Естестве, Каждое из Которых обладает полнотой этого Естества.

VI

Как понимать имена Отец, Сын и Святой Дух

Имеют ли имена онтологическое значение? Или иначе: есть ли в самой природе Троицы нечто такое, благодаря чему Отец, по Своей природе, должен называться Отцом, Сын — Сыном, а Святой Дух — Святым Духом? Или же имена Отец, Сын и Святой Дух связаны с Их функциями в деле искупления?

Чтобы упростить решение, начнем с имени Святого Духа. Есть ли в самой природе Святого Духа нечто такое, благодаря чему именно Он, а не одно из двух других Лиц, должен именоваться Святым Духом? Или же Его имя связано с Его функцией?

Если Он называется Духом, поскольку Его сущность духовна, тогда то же самое в равной степени относится и к двум другим Лицам Троицы. Если Он зовется Святым, потому что Он свят, тогда то же самое относится и к другим Лицам. А может быть, Он потому зовется Святым Духом, что Его особая миссия — пробудить в нас сознание греховности, привести ко Христу, возродить верующих и освящать их? То есть, задача Его в том, чтобы действовать в нас и делать нас святыми.

Допустив возможность функционального значения имени в отношении Святого Духа, мы сможем безболезненно допустить такую возможность и в отношении Отца и Сына. Главная проблема здесь — учение о предвечном рождении от Отца.

В III веке Ориген изложил учение о предвечном рождении Сына. Оно было в общем принято ортодоксальными богословами. Но нашлись и такие, которые не согласились с ним. Внимательно изучив то, что считалось библейским обоснованием учения о предвечном рождении Сына Божия, Басуэлл пишет:

Мы рассмотрели все цитаты, в которых Христос упоминался как «происходящий» или «рожденный» и т.д., и теперь можем сказать уверенно: Библия ничего не сообщает нам о рождении как вечном виде отношения между Отцом и Сыном.

В результате мы приходим к полному отказу от теории предвечного рождения Сына, и это своего рода переворот. Возможно, кто-то может истолковать это неправильно... И все же я уверен, что следует отказаться от теории предвечного рождения.⁶¹

⁶¹ James Oliver Buswell, Jr., *A Systematic Theology of the Christian Religion*, vol. 1; 2 volumes, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962, pp.111,112.

Вечное рождение Сына от Отца означает вечное исхождение Сына от Отца. Это не эманация и не происхождение сущности, поскольку у Сына сущность та же, что и у Отца. Это происхождение Лица. Из этого не следует, что Отец был прежде Сына — ведь это исхождение вечное. Сторонники этой концепции считают, что исхождение Сына от Отца является причиной соответствующих имен этих Лиц. Именам Отец и Сын придается, таким образом, онтологическое значение.

Рассмотрев стихи, в которых принято видеть свидетельства о вечном рождении Сына (Ин. 3:16; 5:26; 10:38; 14:11; 17:21 и Евр. 1:3), Беттнер замечает:

И все же я вынужден признать, что, по моему мнению, приведенные цитаты не содержат именно этого учения. Мне кажется, их главный смысл — показать, что Христос тесно связан с Отцом, что Он равен Отцу в силе и слове, что Он является Богом в полном смысле слова, а вовсе не утверждать, что Сын рождается или исходит и что этот процесс вечно происходит в Боге. Попытка же сохранить сущностное равенство Сына Отцу указанием на то, что этот процесс является вечным и необходимым, представляется мне неудачной.⁶²

Мне лично кажется, что в понятии *вечное рождение* есть внутреннее противоречие. Рождение — это процесс, имеющий начало. Но определение *вечное* отрицает всякую мысль о начале. Определение *вечное* меняет смысл слова рождение, так что оно лишается понятия о начале. Таким образом, само понятие «вечное рождение» есть нечто невысказанное. Но оно невысказанно не потому, что превосходит наше понимание, а потому, что говорит о процессе, предполагающем начало так, как будто он не имеет начала.

Я не отказываюсь верить в невысказанное. Но если понятие невысказанно, поскольку в нем заложено внутреннее противоречие, то требуется неоспоримое библейское обоснование, чтобы мы должны были в него верить. Мне не кажется, что таким обоснованием являются упомянутые выше стихи и Пс. 2:7. Тем, кто бы хотел подробнее исследовать основные цитаты, приводимые в качестве обоснования учения о вечном рождении, я рекомендую обратиться к цитированной мною книге Басуэлла, с. 106-111.

Теперь нужно обратиться к вопросу о вечном исхождении Святого Духа от Сына и Отца. В принципе, эта проблема подобна проблеме вечного рождения Сына; но Сын рождается от Отца, а Святой Дух исходит от Отца и от Сына.

⁶² Loraine Boettner, *Studies in Theology*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1947, p.121.

Доказательство вечного исхождения Святого Духа обычно видят в Ин. 15:26. Слова «от Отца исходит» означают, при правильном толковании, что Дух послан от Отца, как Он был послан в день Пятидесятницы. Учению о вечном исхождении Духа можно предъявить то же возражение, что и учению о вечном рождении Сына. Вряд ли поверит в вечное исхождение Духа тот, кто не верит в вечное рождение Сына. И Басуэлл, и Беттнер отрицают учение о вечном исхождении Святого Духа.

Я уже говорил о том, что, по моему мнению, Святой Дух — это, скорее, функциональное, а не онтологическое имя. Конечно, имя Дух Святой полностью согласуется с природой Святого Духа, но то же может быть сказано и в отношении Отца и Сына.

Если учение о вечном рождении Сына необоснованно, то у нас нет причин придавать онтологический смысл именам Лиц Троицы. В именах Отец и Сын нет ничего, что противоречило бы онтологической природе Отца и Сына, но нет также ничего особенного в онтологической природе Каждого из Них, благодаря чему каждое имя соответствовало бы одному определенному Лицу более, чем двум другим.

Два соответствующих Лица Троицы были названы Отец и Сын, вероятно, исходя из их функционального взаимоотношения в деле искупления, в частности — в Боговоплощении, которое является некоей параллелью к отношениям сына и отца. Конечно, нет никакого онтологического подчинения одного Лица Троицы другому, но есть некоторое добровольное функциональное подчинение в определенной области дела искупления. Об этом свидетельствуют многие цитаты из Писания (например, Ин. 6:38-39; Лк. 22:41-42 и т.д.).

Святой Дух исходит от Отца и Сына (Ин. 14:16,26; 15:26), и это также означает, что между Ними есть функциональное подчинение.

Уорфилд пишет:

Естественно было бы предположить, что подчинение в способе действия опирается на подчинение в форме бытия. Именно Отец посылает Сына, и от Сына исходит Дух, потому что Сын подчиняется Отцу, а Дух Святой — Сыну. Но мы должны помнить, что эти взаимоотношения в способах действия могут быть основаны и на договоре, и на соглашении между Лицами Троицы — строго говоря, на «Завете» — благодаря которому Каждый из Них добровольно взял на Себя определенную роль в искуплении.⁶³

⁶³ Warfield., op.cit., p.111.

Поскольку мы понимаем, что подчинение основано на добровольном согласии и не является онтологической подчиненностью, то равенство Лиц не нарушено.

Остается лишь один вопрос: являются ли имена Отец, Сын и Святой Дух вечными именами Лиц Троицы? Я бы сказал, что да, но не потому, что имеют онтологическое значение, а потому, что замысел искупления — это вечный замысел и Лица Троицы всегда были Отцом, Сыном и Святым Духом, поскольку извечно ожидали исполнения предназначенных Им ролей.

Испытание мировоззрений

Стремясь обосновать истинность христианства, некоторые начинают с того, что пытаются доказать бытие Божие. Для этого они используют такие способы доказательства от следствия к причине, как космологический и телеологический аргументы. Многие хотят доказать, что Библия есть Слово Божие, посредством аргументов, основанных на неразрушимости Библии, единстве и благородстве мысли в Библии, ее благотворном влиянии и сбывшихся библейских пророчествах.

Другие стремятся привести доказательства того, что Христос во плоти воскрес из гроба. Они убеждены в том, что если истина Христова воскресения во плоти будет установлена, то, тем самым, будет установлена истинность слов Христа, а необходимым следствием этого будет признание бытия Божия и истины Писания.

Я же предпочитаю сначала подвергнуть испытанию на прочность разные мировоззрения. Поскольку нас интересуют главным образом христианство и секуляризм, то нужно испытать на истинность и пригодность эти две системы мировоззрения.

Отношение между верой и разумом — это один из ключевых моментов испытания мировоззрения. Верой мы будем называть веру в Бога и в Библию или же, в более широком смысле, знание о высшем бытии. Мы будем различать высший и низший уровни бытия, как это сделал Френсис Шеффер.⁶⁴

⁶⁴ F.A.Schaeffer, *Escape from Reason*. Мы ссылались на эту книгу еще в главе

При таком подходе все сущее делится на низшее бытие и высшее бытие. Низший уровень — это материальный мир. Высший — это нравственный и духовный опыт. Потребность человека в знании о высшем бытии отражается в вечных вопросах жизни.

Когда речь идет о религиозном познании, то проблема состоит отчасти в том, что это не просто знание, а знание-вера. Понятие знания-веры предполагает, что мы верим в истинность чего-либо, что недоступно восприятию пяти чувств.

Знание-вера присутствует и в нашей повседневной жизни. Мы верим в истинность того, что в момент нашей веры недоступно восприятию пяти чувств. В принципе, объект нашей веры можно увидеть, но мы верим еще до того, как увидели.

Знание-веру можно показать на таком примере. Как-то раз меня пригласили участвовать в охоте на енота. Во время нашей охоты собаки лаяли, показывая, что они загнали зверя на дерево. Я был тогда новичком в охоте на енотов, но мои партнеры имели большой опыт в этом деле. Они уверили меня, что на дереве сидит енот. Я не видел его, да и они тоже не видели, потому что листва была слишком густой. Один из нас заметил нечто похожее на блеск глаз животного, когда посветил на дерево фонариком. Охотники уверяли меня, что на дереве сидит енот, на следующих основаниях: 1) собаки перестали бы лаять, если бы не были уверены, что на дереве кто-то есть; 2) дерево было слишком велико для опоссума, но подходило для енота; 3) если требуется доказательство, то отражение света фонаря — верный признак того, что зверь на дереве. Полагаясь на честность моих партнеров, на их опыт в охоте на енотов и на их доверие к собакам, я также поверил, что на дереве сидит енот. И это было знание-вера, потому что в тот момент я не видел енота.

Следует отметить, что хотя мое знание о еноте на дереве было знанием-верой, в нем участвовал и разум. Доводы разума не обеспечивали абсолютного доказательства того, что на дереве был енот, но они делали мою веру вполне совместимой с разумом.

Я понимаю, что моя вера-знание о Боге отличается от моей веры-знания о еноте на дереве. Ведь мои партнеры видели енотов на дереве. Бога же не видел никто. Однако, как я полагаю, уже сам факт, что я верил в существование того, что не мог видеть, слышать, осязать и обонять, означает, что здесь имеется по крайней мере аналогия. Главные общие черты таковы: 1) мы пользуемся знанием-верой; 2) в знании-вере участвует разум.

Взаимосвязь между разумом и верой

Существуют разные мнения по поводу взаимосвязи разума и веры: от полной убежденности в том, что разум может обосновать веру, до полного отрицания какой-либо сопричастности разума и веры.

А. Абсолютная убежденность в способности разума обосновать веру

Некоторые твердо верят, что аргументы в пользу бытия Божия дают нам доказательство существования Бога. Они считают, что опровергнуть эти доказательства невозможно.

Б. Отрицание участия разума в вере

Сторонники этого взгляда ограничивают сферу деятельности разума низшим уровнем бытия. Разум лишь обрабатывает данные, собранные при помощи наблюдения и опыта. В сфере высшего бытия разум неприменим. Высшее бытие иррационально.

Значит, на знание о высшем уровне бытия не распространяется и закон отсутствия противоречия. Но этот закон — один из главных законов логики. Этот закон гласит: если два положения противоречат друг другу, то оба они не могут быть истинными одновременно. Оба они могут быть ложными, но истинным может быть лишь одно. Истина не противоречит истине.

Сторонники данного взгляда считают, что закон отсутствия противоречия неприменим к познанию высшего бытия. Вера, принадлежащая к сфере высшего бытия, не обусловлена разумом и не подлежит его контролю. Современные богословы, отрицающие, что Бог дал нам знания о Себе, о человечестве и о Своем замысле, склоняются именно к этой позиции. Карл Барт и Эмиль Бруннер отрицают причастность разума вере.

В. Недоверие к разуму

Сторонники этого взгляда не считают, что высшее бытие иррационально, но не доверяют способности человеческого разума, пострадавшего от последствий грехопадения человека. Они без колебаний применяют разум там, где это им представляется целесообразным, но как только сталкиваются с трудностями, тут же возвращаются к позиции недоверия к разуму. Приверженцы этого направления ссылаются на такие стихи, как 1 Кор. 1:21, где Павел сказал: «Ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоу-

годно было Богу юродством проповеди спасти верующих», — а также 1 Кор. 2:14, где написано: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сём надобно судить духовно». Такой взгляд можно считать, скорее, популярным в народе, нежели распространенным среди богословов.

Г. Разум участвует в вере

Эта позиция отличается от первой тем, что ее сторонники не предлагают дать абсолютное доказательство знания-веры; от второй — тем, что разуму отводится место в сфере высшего бытия. А различие с третьим взглядом проводится в зависимости от человека — по степени его недоверия к разуму. Поскольку третья позиция не полностью исключает разум из знания-веры, то некоторое сходство между ними должно быть. Та оценка разума, которая характерна для сторонников третьего направления, гораздо ближе к четвертому направлению, чем к первому. Иногда мнение тех, кто не доверяет разуму, выражено так, будто разум абсолютно не участвует в вере и даже является врагом веры, хотя в других ситуациях они доверяют разуму.

Я считаю правильным четвертое направление. Человек — существо глубоко разумное. Согласно Кол. 3:10, наличие образа Божия в человеке предполагает, что человек разумен. Невозможно для человека полностью подавить свою разумность. Мы не можем не пользоваться разумом и не иметь разумных мотивов.

Я не считаю, что задача разума состоит в том, чтобы постараться занять некую нейтральную позицию и доказать, что Бог существует и что Библия — результат божественного откровения. Путем рационального осмысления данных наблюдения и опыта человек не сможет оправдаться перед Богом, что несомненно. Именно об этом говорится в 1 Кор. 1:21 и 2:9.

Хотя христианская мысль опирается и на общее откровение, и на частное, весть об искуплении несет только частное откровение. Основы христианского мировоззрения мы получаем как данные для размышления. И если разумом пользоваться искренне, прилежно и честно, он служит необходимым и важным средством определения истинности мировоззрения. И хотя нам, возможно, приходится верить, не имея всех ответов на наши вопросы, но все же мы не рискуем принять такое мировоззрение, которое, как показывает наш разум, не выдерживает испытания на логическую состоятельность.

II

Способ испытать мировоззрение на пригодность

Я считаю, что существуют четыре критерия оценки мировоззрения на истинность и пригодность. Они таковы: 1) Есть ли в мировоззрении внутренняя согласованность, то есть является ли его структура логически связанной с основанием? Согласуются ли между собой все его элементы? 2) Является ли оно причинно адекватным, то есть достаточны ли причины для того, чтобы привести к результатам, которые им приписывают? 3) Согласуется ли оно с тем, что является бесспорной истиной? 4) Отвечает ли оно на неизбежные вопросы жизни?

Первый и второй критерии связаны с тем, что философы называют когерентностью; они определяют, является ли данное мировоззрение логически состоятельным. Если оно рационально и последовательно, то в нем будет действовать закон отсутствия противоречия. Все его элементы будут соответствовать друг другу и вместе составят систематическое, единое и гармоничное целое.

Третий критерий определяет, не противоречит ли данное мировоззрение тому, что мы, на основании наблюдения и опыта, признаем несомненно истинным.

Четвертый критерий определяет, дает ли данное мировоззрение ответы на сложные вопросы жизни, готовит ли оно человека к жизни в реальном мире, помогает ли оно ему найти такие ответы, которые помогут ему жить.

III

Испытание секуляризма на пригодность

Обратимся ко второму критерию. Есть ли в секуляризме причинная достаточность? Способны ли причины породить приписываемые им следствия?

Последовательный секуляризм полностью отрицает всякое действие Божие. Секуляризм опирается на материализм, а этот исходит из предпосылки, что все сущее объясняется действием одних лишь естественных причин, как в прошлом, так и в будущем.

Материализм вынужден считать материю вечной. Некоторые говорят, что не материя, а, скорее, энергия вечна, но это всего лишь вопрос терминологии. С точки зрения материалистов, выбор таков: либо материя вечна, либо «ничто» сотворило

материю из ничего. Но последнее немыслимо. Доказательства вечности материи нет и быть не может, но для материализма это логическая необходимость.

Следующая проблема в том, что либо жизнь вечна, либо она произошла из безжизненной материи. Хотя это и насилие над разумом, но, как правило, материалисты считают, что жизнь произошла из безжизненной материи. Считается, что это меньшее насилие над разумом, чем признавать жизнь вечной.

По существу, материализм приписывает материи многие из тех атрибутов и действий, которые обычно приписываются Богу. Материя вечна, материя выступает в роли творца... Но разве похоже, чтобы материя была на это способна?

Еще одно уязвимое место материализма в том, что он не дает удовлетворительного объяснения ни существованию неизбежных вопросов жизни, ни тем потребностям души, которые в них выражаются. Зачем же тогда вообще ставить вопрос, есть ли Бог, если Бога нет? Материализм не в силах ответить на такие вопросы, как: есть ли жизнь после смерти? если да, то как подготовиться к ней? почему нам необходимо знать, что правильно, а что неправильно? почему человек столь склонен к религии? почему мы не можем уйти от этих вопросов? Материализм не дает удовлетворительных ответов на эти вопросы и не объясняет, почему они возникают. Он оставляет людей без помощи в житейском море, и результатом этого является больное общество.

И ум, и сердце человека нуждаются в рационально состоятельном представлении обо всем сущем. Нам необходимо, чтобы все наше знание было рационально состоятельным. Это относится как к знанию о низшем бытии, так и к знанию о высшем бытии.

Никто не станет отрицать, что человек живет нравственной и религиозной жизнью. Но секуляризм, каким он выступает в США, ведет к моральному и религиозному релятивизму. Он не признает, что существует истина, которая должна руководить нравственной и религиозной жизнью. В бывшем Советском Союзе атеизму не удалось представить людям такую истину, которая сделала бы их свободными. Эмпирическое исследование может показать, что в какое-то время столько-то человек считало внебрачный секс грехом. Но оно не может нам сказать, действительно ли это грех. Эмпирический метод неспособен обосновать истину высшего уровня бытия.

В конечном итоге, эмпиризм ведет к релятивизму. Какую бы истину ни открыл эмпиризм, она будет недолговечной. Это особенно относится к нравственным и религиозным истинам.

Для одного человека вполне приемлемо верить в то, что противоречит вере другого человека. Такой образ мыслей расходится с законом отсутствия противоречия, в нем нет рациональной состоятельности, он не дает связного представления о реальности.

По мере того, как нарастало влияние секуляризма, усугублялись проблемы общества. Секуляризм явно не выдерживает испытания на истинность. Он абсолютно неприемлем как жизненное мировоззрение.

В России коммунизм, избравший путь атеизма, попытался избежать релятивизма. Он выдвинул свои собственные абсолюты и объявил христианство ложью. Но такое учение также не может удовлетворить потребностей человека, что вполне очевидно.

IV

Испытание христианского мировоззрения на пригодность

Материализм совершенно бессилён в области неизбежных вопросов жизни. Христианство же как раз именно здесь проявляется с полной силой. На вопрос, есть ли Бог, оно отвечает: «Да». На вопрос, как мы можем познать Его, оно отвечает: «Через общее откровение, Библию и Иисуса Христа». На вопрос, есть ли жизнь после смерти, оно отвечает: «Да». На вопрос, как подготовиться к жизни после смерти, оно отвечает: «Верой в Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа». На вопрос, как отличить правильное от неправильного, оно отвечает: «При помощи своей нравственной природы, а также морального откровения Бога в Библии».

Эти ответы приносят мир и утоление насущных потребностей человеческой душе. Именно этого мы ожидаем от всякой системы истин, стремящейся дать объяснение всему сущему. Это делает нас гражданами разумной Вселенной. Мы осознаем, что существуют ответы на «вечные» вопросы и что эти вопросы не предназначены для того, чтобы смущать и дразнить людей. Вопросы нужны для того, чтобы подготовить нас к восприятию истинных ответов. Как жажда подготавливает человека к питью, а голод — к принятию пищи, так и наши вопросы и те потребности, которые они отражают, подготавливают нас к познанию Бога и общению с Богом.

Я понимаю, что сказанное мной сейчас не доказывает существования Бога. Моей задачей было показать, что вера в Бога разумна. Здесь мы имеем дело не просто с причиной и

следствием. Мы не утверждаем, что Бог является причиной, а вечные вопросы — следствием. Это действительно так, но наши наблюдения свидетельствуют о большем.

Рациональное мировоззрение предполагает не только соответствующие причинно-следственные отношения, но также цельность, последовательность и взаимосвязанность элементов. Истина — это функционирующая система: в ней понятия соответствуют друг другу. В рационально состоятельном мировоззрении между понятиями существует взаимное сцепление. Вера в Бога отвечает на вопросы человеческой души и утоляет потребности человеческой природы таким образом, что ее понятия и представления согласуются друг с другом и образуют часть функционирующей системы истины. В ней есть цельность, последовательность и взаимосвязь элементов. Иначе говоря, это согласованная система.

Эти наблюдения не доказывают, что Бог существует, но раз уж мы живем в разумной Вселенной, то, конечно, можем отвергнуть, признав ложным, любое мировоззрение, которое не дает нам удовлетворительного ответа на неизбежные вопросы жизни. Мы можем отвергнуть любое мировоззрение, не обладающее цельностью, последовательностью и взаимосвязанностью. И, конечно, мы вправе принять то мировоззрение, которое проходит испытание по всем критериям проверки мировоззрения. Действительно, мы даже будем чувствовать себя обязанными признать его истинным.

Но мы не являемся по отношению к христианству наблюдателями со стороны, которые доказывают существование Бога как некий постулат христианского мировоззрения. Мы сами — активная часть христианства. Мы рассматриваем христианство изнутри и подвергаем его проверке. Основы этого мировоззрения мы получаем как данные, предоставленные нам для проверки.

Адекватное мировоззрение должно удовлетворять нужды личности человека в целом, то есть его ума, сердца и воли, а не одного лишь ума. Именно поэтому я и начал с критерия, который предполагает решение вечных вопросов жизни. Истина должна утолить потребности, которые выражаются этими составляющими человеческого естества. Если мировоззрение не обращено к этим нуждам человека, то его не стоит рассматривать. Мы не согласимся принять мировоззрение, которое не удовлетворяет этим потребностям. Однако нужно иметь в виду, что разум человека — это часть его личности. А потому, кроме этого, есть еще и другие способы проверки, которым необходимо подвергнуть рассматриваемую систему. Полагаю, что уместно было начать именно с этого критерия, поскольку истина

предназначена для жизни (Ин. 8:32) и стоит рассматривать лишь то мировоззрение, которое обращено к жизни.

Перейдем теперь к следующему критерию: является ли данное мировоззрение причинно достаточным? И снова христианское мировоззрение с его верой в личного Бога выдерживает испытание. Бог, каким Он предстает в христианском учении, вполне способен был сотворить мир и его обитателей. Вполне разумно считать мир и его обитателей следствием, а Бога — причиной. Снова мы видим единство, последовательность и взаимосвязь частей этого мировоззрения. Его элементы, соединяясь, образуют часть системы истины.

Гораздо более разумно считать, что Бог вечен и что Он сотворил материю из ничего, чем считать вечной материю и тем самым делать ее творцом Вселенной, жизни и личности. Возможно, нелегко осмыслить идею, что Бог существовал всегда, но поверить в это несложно. Если мы верим в Бога, мы не можем помыслить Его иначе как безначальным. Вера в вечность Бога согласуется с представлением о Боге. Вера в безначальность материи не согласуется с нашим пониманием материи. Вера в то, что Бог создал материю, Вселенную, жизнь и личность, согласуется с представлением о Боге. Приписывание материи функции творца Вселенной, жизни и личности не согласуется с представлением о материи. Вот почему материалисты так мало говорят об этом: делать из материи творца — это насилие над разумом.

Человека не могут не волновать нравственные проблемы. Как нам оценивать неизбежность присутствия нравственной ориентации в человеке? Адекватным ответом является указание на святого Бога, Который является Создателем человека, Законодателем и Судьей Вселенной. Разумно верить в то, что Бог создал человека нравственно ориентированным, и от этого человеку никуда не уйти. Мы не можем полностью исключить из своей жизни категории правильного и неправильного. Моральный императив слишком силен, чтобы считать его обусловленным самой личностью или культурой. Секуляризм не дает адекватного объяснения присутствию этой нравственной ориентации в человеке. Вполне разумно считать, что наша нравственная ориентация связана с нравственной зависимостью от святого Творца, Законодателя и Судьи мира и с ответственностью перед Ним.

Причинно-следственная связь между Богом и человеком, проявляющаяся в обязательной нравственной ориентации, имеет большое значение. Рассудку она представляется вполне здоровой. Но значение этого учения еще и в том, что оно удовлетворяет наши жизненные нужды. Нравственная потреб-

ность — это самая главная из всех наших жизненных нужд. И нам необходимо адекватное объяснение этого факта. Такое объяснение дает нам христианство с его верой в личностного Бога. Человек нуждается в моральном авторитете, который служил бы источником нравственных законов, принципов и руководства. Христианство с его верой в Библию удовлетворяет и эту потребность. Человеку требуется избавление от греховности — и христианство дает ему ответ в лице Иисуса Христа. Моральное учение христианства также помогает нам отличать действительный грех от мнимого.

И снова мы видим цельность, последовательность и взаимосвязь частей. Христианство удовлетворяет требованиям нашего разума и утоляет нужды нашей души. И мы не рискуем удовольствоваться чем-либо меньшим.

В христианском мировоззрении существование Бога и Его связь с человеком являются причиной неизбежного присутствия понятия о Боге в человеческом уме. И здесь мы опять видим причинно-следственную связь, которая не только разумна, но и обращена к нуждам нашей души, к ее жизненным потребностям. Она дает не только адекватное объяснение существованию идеи Бога, но и тому факту, что человек глубоко религиозен. Именно в этой области секуляризм проявляет полную несостоятельность.

Конечно, нельзя отрицать, есть такие люди, которые говорят, что не верят в Бога; многие поклоняются ложным богам, и истинное мировоззрение обязано дать этому факту удовлетворительное объяснение. Христианское мировоззрение в полной мере осознает эту проблему. Она не застает его врасплох. Объяснение связано с существованием греха и сатаны. Грех поставил человека в ужасное положение. Человеку присуща моральная ориентация, он не может исключить из своей жизни категории добра и зла. И все же грех побуждает человека отбросить нравственные нормы. Человек желает того, чего он не может вполне добиться. Грех заставляет человека стремиться отвергнуть моральный авторитет. Вполне понятно, что одни пытаются достичь этого отрицанием существования Бога, а другие — поиском богов себе по нраву. Наблюдение показывает, что ни те, ни другие не находят удовлетворения.

Христианство дает нам адекватное объяснение того факта, что большинство людей верят в Бога, а некоторые не верят. В нем есть место для неоспоримого факта, что некоторые не верят в Бога. И опять мы видим цельность, последовательность и взаимосвязь частей.

Проверка, которой мы подвергли христианское мировоззрение и веру в Бога, показала, что оно соответствует следующим

критериям: 1) Оно является внутренне последовательным. 2) В нем есть причинная достаточность. 3) Оно согласуется с тем, что является неоспоримой истиной. 4) Оно отвечает на неизбежные вопросы жизни. Вера в Бога выдерживает все испытания на разумность. И если мы дадим всей своей личности сделаться частью нашей веры, это, как я думаю, заставит нас поверить в Бога. Ничто, кроме веры в Бога, не утоляет глубочайших нужд нашей личности. Отказ от веры в Бога — это путь огромных утрат для человека. Отказаться от веры в Бога — значит потеряться в житейском море.

Вера в Бога через Иисуса Христа открывает возможность разумной и нравственной жизни. Она открывает путь к познанию высшего и низшего уровней бытия. Благодаря ей человек становится разумным и активным участником и высшего, и низшего бытия.

Верить в Бога или не верить — это не выбор между знанием-верой и чувственным знанием. Материализм — это тоже знание-вера. Никто не может засвидетельствовать, что материя вечна, что она сотворила Вселенную, жизнь и личность. И вера в Бога, и отказ от нее — это равным образом знание-вера. Перед нами две возможности: 1) Знание-вера в мировоззрение, которое создает основу для познания всего сущего, удовлетворяет требованиям нашего разума и утоляет глубочайшие нужды нашей личности. 2) Знание-вера в мировоззрение, которое оказывается рационально несостоятельным в вопросах о началах и оставляет человека без помощи в житейском море, когда речь заходит о глубочайших нуждах человеческой личности. Что касается меня, то я предпочитаю знание-веру, которая отвечает потребности моей личности в целом.

V

Почему мы верим в Бога

А. Устройство человека и вера в Бога

Я считаю, что мы созданы для того, чтобы верить в Бога. Для человека естественно верить в Бога, но для того, чтобы он уверовал, необходимы определенные условия или обстоятельства.

Для зерна естественно прорасти и пускать стебель. Однако для этого необходимы правильные условия. Зерно должно находиться в почве достаточной влажности при определенной температуре. Если положить зерно на стол, оно не прорастет, поскольку не имеет необходимой среды несмотря на то, что для него естественно прорасти. Если зерно зарыть в землю, то оно

под воздействием почвы, влажности и температуры прорастет и пустит стебель.

Если бы человек от рождения должен был жить в изоляции, то он, возможно, и не верил бы в Бога. В определенном смысле он был бы не совсем человеком. Он обладал бы всем необходимым для того, чтобы быть человеком, но для того, чтобы стать настоящим человеком, ему необходима соответствующая среда, которая воздействовала бы на него.

Человек — индивидуальность, но его описание не исчерпывается одним лишь этим. Человек — существо, созданное для взаимоотношений. Зерно зависит от своей связи с почвой, влажностью и температурой, которые способствуют наиболее полному и истинному проявлению его природы. Человек же, чтобы он мог вполне и действительно стать самим собой, должен находиться в отношениях с другими людьми, мироустройством и Богом. Упоминание о Боге человек слышит от других людей. Обычно человек приходит к вере в Бога через общение с людьми, через размышление над мироустройством и через взаимосвязь с Богом.

Я не считаю, что некоторые люди не верят в Бога, потому что вырастают в неправильных условиях. Невозможно от рождения поместить человека в полную изоляцию от других людей. Если бы это было возможно, то этот человек не был бы в полном смысле слова человеком.

Каждый человек находится в таких условиях, которые могут возбудить в нем мысль о Боге. Это процесс приведения в действие чего-то, что уже имеется в человеке. Когда человеку говорят о Боге — это никогда не является чем-то абсолютно чуждым всему, о чем он когда-либо думал. У каждого из тех, кто называет себя атеистом, есть понятие о Боге. Атеизм не представляет собой полного отсутствия понятия о Боге. Это попытка отвергнуть идею Бога.

Действительно, некоторые люди не исповедуют веры в Бога. Я убежден, что они делают это себе же во вред. Такая позиция вносит разлад в их жизнь. Атеизм ставит человека на путь противоборства с образом Божиим, который в нем заложен. А это порождает людей с внутренними проблемами.

Б. Значение разума для веры в Бога

Даже если кто-то может доказать, что Бог существует, не в этом причина того, что большинство людей верит в Бога. Так происходит просто потому, что большинство верующих не может доказать бытия Божия. К тому же, большая часть доказательств, выдвигаемых философами и богословами, слишком сложна для понимания основной части верующих.

Огромное большинство христиан не может построить удовлетворительного доказательства бытия Божия, но это вовсе не значит, что разум не участвует в их вере. Я убежден, что знание о Боге и некоторые основные понятия о природе Божией являются врожденными идеями каждого человека. И когда возникают определенные вопросы, они заставляют человека приступить к рациональному осмыслению факта существования Бога. Я думаю, что человек, скорее, проверяет на достоверность идею бытия Божия, а не ищет аргументы для доказательства существования Бога.

Один из наиболее важных пунктов в обосновании веры в Бога заключается в том, что человек должен выбрать одну из двух возможностей. Он не может просто отказаться верить в Бога, он должен найти ей замену. Прежде чем отказаться от веры в Бога по причине имеющихся нерешенных проблем, следовало бы изучить, с какими проблемами нам придется столкнуться, если мы обратимся к альтернативам. Человек может либо верить в Бога, либо быть агностиком, либо материалистом. Есть много разновидностей мировоззрения, но любая из них укладывается в рамки одной из этих категорий.

Материализм является позитивной формой того взгляда, негативной формой которого является атеизм. Мы не позволим атеистам критиковать наше мировоззрение, пока они не докажут истинности своего.

Я предпочитаю пользоваться понятием *материализм*, а не *атеизм* (хотя оба они вполне уместны), поскольку слово *материализм* показывает, что приверженцы этого учения приписывают все действию материальных причин. Мы слишком часто занимали всего лишь оборонительную позицию и позволяли материалистам указывать нам на наши проблемы. Пора заставить материалистов защищаться. Нам необходимо продемонстрировать несостоятельность материализма как мировоззрения.

Когда мы приходим к тому убеждению, что христианство как мировоззрение выдерживает испытание на разумность, это означает, что мы убедились в разумности веры в Бога. Хотя большинство христиан не подготовлено к тому, чтобы подвергать мировоззрение какой-либо формальной проверке, свою веру в Бога они все-таки осмысливают рационально. Как я полагаю, большинству христиан проведенная здесь проверка веры на разумность будет понятна. Мы, как христиане, не отстраняем разум от участия в нашей вере. Мы применяем наш разум. Христианство не отрицает разума, оно по сути своей разумно. Это единственное рационально состоятельное мировоззрение.

В. Проверка аргументов в пользу существования Бога

Я уже говорил, что не склонен искать аргументы для доказательства существования Бога. Но поскольку другие это делают, я приведу ряд аргументов и покажу, почему я не считаю, что они доказывают существование Бога. Как я уже указывал, я не думаю, что для демонстрации разумности нашей веры в Бога требуется большое количество данных. И я не считаю, что у веры есть сколько-нибудь разумная альтернатива.

1) Космологический аргумент

Вероятно, это наиболее широко распространенное из всех доказательств существования Бога. Оно строится на заключении от следствия — к причине. Все, что имеет начало, является следствием и должно иметь свою причину. У Вселенной было начало и, следовательно, у нее должна быть причина. Эта причина — Бог.

Но вот вопрос: разве мы можем знать, что у мира было начало? разве мы можем это доказать? разве наша уверенность в том, что у Вселенной было начало, не относится к категории знания-веры? если мы исходим из того, что у мира было начало, то разве мы можем знать, что причина бытия мира сама не является следствием другой причины? Рассуждения такого типа могут продолжаться бесконечно. Достаточно просто понять, что мы думаем по поводу начала Вселенной. Легко отвергнуть мысль о бесконечном ряде причин. Но разве мы можем доказать свое мнение и в том и в другом случае?

2) Телеологический аргумент

Телеологический аргумент предполагает, что присутствие в мире разумного замысла доказывает существование его Творца. Считается, что порядок, гармония и признаки цели в мире доказывают существование разумной причины, то есть Бога. Это доказательство пытается использовать то же заключение от следствия к причине, которое применяется и в космологическом доказательстве. А потому оно разделяет все его недостатки.

Хотя присутствие в мире порядка и гармонии очевидно, все же можно задать вопрос: как быть с присутствием в мире беспорядка и дисгармонии? говорят ли они нам что-либо об исходной причине? Возможно, мы почувствуем, что не имеем ответа на этот вопрос, но мы должны признать, что он существует.

3) Моральный аргумент

Это еще один пример доказательства от следствия к причине. В данном случае следствием является сознание нравственного императива, присущее человеку. Поскольку иногда человеку хотелось бы ускользнуть от этого нравственного импера-

тива, то считать его причиной самого человека было бы неуместно. Существование Бога-Законодателя рассматривается как причина нравственного императива.

Но разве мы можем, не опираясь на божественное откровение, дать абсолютное доказательство того, что нравственность не является продуктом культуры? Разве мы можем доказать, что нравственные понятия не произошли от взаимодействия людей в обществе? Я считаю, что ответ, который дает христианское мировоззрение, гораздо более разумен, но я признаю, что проблема доказательства пока остается нерешенной, когда речь заходит именно о доказательстве.

4) Онтологический аргумент

Для того чтобы осознать этот аргумент, требуется больше умственных усилий, нежели в случае с предыдущими. Формулируется он таким образом. У нас есть понятие об абсолютно совершенном существе. Существование есть один из атрибутов совершенства. Следовательно, абсолютно совершенное существо должно существовать.

Это доказательство довольно сильное. С логической точки зрения, опровергнуть его сложнее, чем другие. И все же оно представляется не слишком убедительным. Оно утверждает, что помыслить абсолютно совершенное существо мы можем не иначе как существующим. Считается, что само понятие о совершенном существе влечет за собой мысль о его существовании. Если мы мысленно представляем совершенное существо, не мысля его существующим, значит, речь идет о чем-то меньшем, чем совершенное существо. Для меня вопрос стоит так: разве мы не можем логически иметь понятие об абсолютно совершенном существе, считая существование частью этого совершенства, а затем признать всю эту мысль ложной? И кроме того, сложность этого аргумента для понимания означает, что он не является причиной веры большинства людей.

В другом варианте это доказательство формулируется так: у нас есть понятие о совершенном существе, и единственное адекватное объяснение этому факту — в том, что Бог существует и является причиной существования у нас такого понятия. Считается, что несовершенные существа не могли бы породить понятие о совершенном существе. Конечно, существование Бога — это хорошее объяснение существования понятия о совершенном существе, но разве мы можем доказать, что это понятие не могло быть порождено несовершенными существами?

Эти доказательства формулировались в различных вариантах, выдвигались и другие аргументы, но вышеприведенные рассуждения показывают принцип, действующий при разра-

ботке доказательств. Эти так называемые доказательства оценивались по-разному.

Басуэлл пишет по поводу значения аргументов в пользу бытия Божия:

Приступая к рассмотрению доказательств существования Бога, мы должны прежде всего задать вопрос о цели этих доказательств... Мы наблюдаем какие-либо факты и выводим из них последствия, что ведет к более или менее вероятным выводам с большей или меньшей убедительностью. Мы не знаем такого аргумента, который в качестве аргумента вел бы к более чем вероятностному выводу... Аргументы в пользу бытия Бога не являются исключением из того правила, что всякий индуктивный аргумент о том, что существует, — это вероятностный аргумент. Вот каково значение этих аргументов как таковых.⁶⁵

Беркхоф приводит свою оценку этих доказательств:

Они обладают определенной ценностью для самих верующих, но их все же следует называть не доказательствами, а, скорее, свидетельствами. Они важны как интерпретация общего откровения Божия; они показывают разумность веры в Бога. Более того, они могут быть полезны в полемике с противниками. Хотя эти доказательства не доказывают с несомненностью существования Бога и не вынуждают к согласию, но все же они могут установить высокую степень вероятности и, таким образом, заставить замолчать многих атеистов.⁶⁶

Лейч пишет по поводу этих доказательств:

За всю историю они много раз подвергались критике, а следовательно, и серьезному осмыслению. Несмотря на эту критику, они продолжают возникать то в одной, то в другой форме — то как доказательство, то как способ формулировки доказательства, который каждому конкретному поколению представляется наиболее убедительным. Но ни одно из них полностью не забыто. То, что эти аргументы продолжают возникать, свидетельствует, вероятно, об их основательности. Люди чувствуют себя обязанными отделить то, что они знают как истину о Боге, от свидетельств внешнего мира.⁶⁷

Принято считать, что аргументы в пользу существования Бога не являются доказательствами в абсолютном смысле слова. И все же они часто упоминаются без этого разъяснения. Некоторым они кажутся доказательствами в абсолютном смысле слова.

⁶⁵ James Oliver Buswell, Jr., *A Systematic Theology of the Christian Religion*, vol. 1. 2 vols., Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962, p.72.

⁶⁶ L. Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1941, p.28.

⁶⁷ Addison H. Leitch, *The Knowledge of God: General and Special Revelation // Basic Christian Doctrines*, ed. by Carl F.H. Henry, New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1962, p.2.

VI

Почему мы верим в Библию как в Слово Божие

А. Исходный пункт нашей веры — божественное происхождение Писания

Библия говорит нам о себе, что она есть божественное откровение. Мы вполне могли ожидать, что божественное откровение заявит нам о себе как о таковом. Немыслимо, чтобы откровение от Бога не имело опознавательных знаков. Мы не ожидаем встретить такой знак в каждом его элементе, но считаем, что целое должно нести на себе явную печать откровения Божия. Только тогда мы будем считать это послание или книгу божественным откровением.

Почему нас интересует Книга, утверждающая, что она есть Слово Божие? Она содержит послание, обращенное к нам. Она предъявляет к нам определенные требования. Но интерес вызван не просто тем, что эта книга заявляет о себе как о послании, в котором нам предъявляются требования. Наш интерес объясняется наличием в нашей жизни неизбежных вопросов, отражающих неутолимую жажду. Послание Библии представляется нам именно тем, в чем нуждается наша душа. В Библии мы видим ответы на свои неизбежные вопросы. В Библии мы находим необходимую помощь в жизненных ситуациях. Она обращена к нашей личности в целом. Мы считаем ее своим компасом.

Подобно человеку, считающему, что он серьезно болен, и испытывающему острый интерес ко всему, что обещает ему исцеление, мы интересуемся тем, что обещает быть посланием от Бога и ответом на наши вопросы и нужды. Больного не может не интересовать достоверность этих обещаний, они должны быть подвергнуты соответствующей проверке. Так же обстоит дело и с тем посланием, которое заявляет о себе как о Слове Божиим. Его необходимо подвергнуть испытанию.

Б. Проверка разумности веры в Библию как в Слово Божие

Я убежден, что Бог каким-то образом заложил в нас определенные понятия, которые являются самоочевидными истинами, распространяющимися на любую книгу, которая действительно представляет собой божественное откровение. Эти понятия даны нам Богом для того, чтобы мы не сбились с пути. Те данные, которые я использую для демонстрации разумности

веры в Библию как в Слово Божие, служат другим для построения доказательств того, что Библия есть Слово Божие. Позже я покажу, в чем сложность построения доказательств на основе этих данных.

Книга, являющаяся божественным откровением, должна быть нерушимой — это самоочевидная истина. Тот факт, что Библия сохранилась до наших дней, означает, что это испытание Библия выдерживает единственно возможным образом. С этой точки зрения допустимо считать Библию божественным откровением.

Книге, являющейся божественным откровением, несомненно, должны быть присущи единство и благородство мысли. На мой взгляд, Библия это испытание выдерживает. Думаю, со мной согласятся и другие, если обратятся к ней с должным настроем сердца и ума. Когда у людей развивается критическое отношение к Писанию, они становятся слепы к единству и благородству его мысли и не признают его божественным откровением. Они не признают его божественным откровением, поскольку ничуть не сомневаются, что божественному откровению должны быть присущи единство и благородство мысли.

Для того чтобы человек смог увидеть истину, он должен иметь желание ее увидеть (Ин. 7:17). Я убежден, что люди, обращающиеся к Писанию с должным настроем, видят в нем единство и благородство мысли. Для таких людей Библия выдерживает это испытание и с этой точки зрения является вполне достоверной.

Книга, являющаяся божественным откровением, обязательно должна распространять благотворное влияние. На мой взгляд, Библия выдерживает это испытание. Думаю, что со мной согласятся и прочие, если посмотрят на это с должным настроем. В принципе, по поводу этой истины можно выстроить такое же рассуждение, что и для других. Это испытание Библия также выдерживает.

Самоочевидно, что сверхъестественный источник должен был породить значительное количество сбывшихся предсказаний. Если они неизменно связаны с добром и согласуются с остальными частями учения, то этот источник — Бог. Я убежден, что у тех, кто обращается к Библии с должным настроем, она выдерживает это испытание.

Если кто-нибудь захочет выдвинуть какие-либо возражения против того, что я называю рассмотренные положения самоочевидными истинами, при помощи которых можно узнать божественное откровение, то я спрошу: «А разве вы поверите,

что книга, не выдерживающая этих испытаний, является божественным откровением?»

Разумность нашей веры в Писание видна также и в факте, что Библия согласуется с действующей системой истины (или мировоззрением). Вера в Бога, в Библию и в Иисуса Христа и человек с его нуждами — все это находится в гармонии. Здесь есть цельность, последовательность и взаимосвязанность. Если мы изыдем отсюда Библию, то эта система мысли в результате разрушится. Библия неразрывно связана с Богом, Иисусом Христом и с потребностями человека. А мы считаем, что истина должна обладать такой цельностью, последовательностью и взаимосвязанностью.

Выделим для особого рассмотрения свидетельства Иисуса Христа о Писании (Мф. 5:17,18; Ин. 10:35 и т.д.). Иисус Христос свидетельствует о божественном происхождении истины Писания. Библия также свидетельствует об истинности утверждений Иисуса Христа (Ин. 5:39). В определенном смысле мы верим в Библию потому, что верим в Иисуса Христа, и верим во Христа потому, что верим в Библию. Вера в одно означает и веру в другое.

Некоторые тут же скажут: «Это рассуждение по принципу замкнутого круга». Но в рассуждении такого типа нет ничего дурного, если не рассматривать его как доказательство. Рассуждение по принципу замкнутого круга вполне приемлемо, если использовать его для демонстрации цельности, последовательности и взаимосвязанности. Система предоставляет много возможностей для такого рода рассуждений. Сами по себе они не вредны. Задача лишь в том, чтобы не строить их на основе ложных утверждений.

Наша вера в Библию как часть христианской системы истины выдерживает испытание по тем критериям, которые мы предназначили для проверки системы.

1) В Библии есть внутренняя согласованность.

Вера в Библию согласуется с верой в Бога и с другими элементами системы. Есть согласованность и внутри самой Библии.

2) Библия является причинно достаточной.

Бог Библии был вполне способен открыть истину Библии и вдохновить людей написать Библию. Причины, выдвигаемые Библией, достаточны для того, чтобы породить приписываемые им следствия.

3) Библия согласуется с тем, что является неоспоримой истиной.

Ни один из неоспоримо истинных фактов не противоречит Библии. Возможно, некоторые факты окажутся под вопросом,

но это будут факты, не являющиеся несомненно истинными, так что они не смогут противоречить Библии.

4) Библия отвечает на неизбежные вопросы жизни. Здесь Библия предстает во всей своей силе. Она удовлетворяет потребности нашей личности в целом. Отрицать это — значит остаться без компаса в житейском море.

В. Проверка аргументов в пользу богодухновенности Библии

Я уже указал, что не считаю построение доказательств правильным подходом в обосновании того, что Библия есть Слово Божие. Лучше показать, что вера в Библию как в Слово Божие проходит испытание как часть разумного мировоззрения. Я думаю, что, по крайней мере, уместно дать краткую характеристику этих доказательств. Я также коротко оценю их как доказательства. Кое-что из этой информации я уже использовал для того, чтобы показать, что вера в Библию как в Слово Божие выдерживает испытание на разумность.

Прежде всего, мы рассмотрим доказательство, основанное на нерушимости Библии. Библия выстояла, несмотря на все испытания. Было множество попыток ее уничтожить, но все они провалились. Считается, что это сохранение Библии, несмотря на все попытки ее уничтожить, является свидетельством (а некоторые считают, что и доказательством) сверхъестественного происхождения Библии.

Тот факт, что Библия до сих пор с нами, доказывает, что она не была уничтожена, но он не является доказательством невозможности ее уничтожения. Такого доказательства не может быть. Мы верим в то, что Библия не может быть уничтожена, но эта вера основана на нашей доверии к свидетельству самой Библии (Мф. 5:18; 24:35). Мы не могли бы доказать неверующему, что Библия нерушима, сделав этот факт основанием для доказательства.

Еще один вопрос связан с данным аргументом. Если бы мы нашли другую книгу, которая сохранилась бы, несмотря на такие же попытки ее уничтожить, то разве мы поверили бы на этом основании, что она есть Слово Божие? Вряд ли это могло бы нас убедить.

Еще один часто используемый аргумент указывает на единство и благородство мысли, присущее Библии. Но эти качества очевидны для того, кто верит в Библию и любит ее; неверующие же часто оспаривают ее единство и благородство мысли. Для этих людей аргумент, основанный на характере Библии, не будет убедительным. Единство и благородство мысли Библии

лии — это знание, доступное верующим, но не критикам Писания.

И здесь можно задать такой вопрос: а если мы отыщем другую книгу, которой будут присущи единство и благородство мысли, разве мы обязательно должны будем признать ее богодухновенной? Думаю, что нет.

Третий аргумент основан на влиянии Библии. Куда бы ни попала Библия, повсюду она оказывала благотворное воздействие на общество. Многие считают, что это свидетельствует о богодухновенности Писания.

Здесь возникают те же проблемы, что присущи и прочим аргументам. Многие люди не считают, что влияние Библии было благотворным. Таким людям мы не можем доказать божественности происхождения Библии на этом основании. И вновь возникает вопрос: а поверим ли мы в божественное происхождение другой книги, если и она оказывала благотворное влияние?

Четвертое доказательство основано на сбывшихся пророчествах Библии, в частности, на тех, которые исполнились в период создания Библии. Христианин верит, что в Библии засвидетельствовано много пророчеств и рассказов об их исполнении. Он верит и в то, что в будущем исполнятся и остальные ее пророчества. Но когда речь идет о споре с неверующим, проблема в том, что некоторые люди либо стараются истолковать пророческие утверждения Писания как нечто иное, либо видят в них факты истории, а не пророчества. Для таких людей то, что мы называем исполнением пророчества, не обладает значением доказательства. Другая проблема заключается в том, что и через влияние сатаны делаются некоторые пророчества, которые затем исполняются. Так что мы не считаем, что любое сбывшееся пророчество — от Бога.

Данные, использованные в этих аргументах, как я уже отмечал, полезны для демонстрации разумности нашей веры. Но ошибкой было бы использовать их для построения доказательства. Мы не можем доказать истинность системы, исходя из каких-либо общепринятых обоснованных предпосылок и показывая, что основы этой системы являются необходимым логическим следствием из этих предпосылок. Скорее, следует подвергнуть систему определенным испытаниям. Испытание системы на прочность — это вовсе не доказательство, что она является логической необходимостью. Кроме того, нас должна интересовать не только логическая необходимость, но необходимость иная.

VII

Заключение

На мой взгляд, подход, примененный в этой главе, является вполне адекватным. Христианское мировоззрение с его верой в Бога и в Библию выдерживает все испытания на разумность. Моя вера в Бога и в Библию утоляет нужды моей личности. Меня не смущают другие мировоззрения; на мой взгляд, они несостоятельны как с точки зрения разума, так и с точки зрения нужд личности в целом. А потому я от всего сердца рекомендую всем веру в Бога, в Библию и в Иисуса Христа.

Сотворение человека

Кто я такой? Это один из вечных вопросов нашей жизни. Человек знает, как его зовут, но для того, чтобы полностью узнать себя, ему требуется помощь. Какова истинная природа человека? А целостное знание о человеческой природе тесно связано с вопросом о происхождении человека. Поскольку мы являемся христианами, то признаем истиной все, что говорит божественное откровение о происхождении человека. Знание об этом дано нам в готовом виде в божественном откровении. Оно является неотъемлемой частью христианского учения. А потому мы должны прежде всего изучить свидетельство откровения, чтобы выяснить, что в нем сказано о происхождении человека.

I

Библейское учение о происхождении человека

А. Сотворение человека

Библия совершенно недвусмысленно заявляет, что появление человека — это результат творческой активности Бога. В Быт. 1:27 написано: «И сотворил Бог человека по образу Своему; по образу Божию сотворил его». А в Быт. 2:7 сказано: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни».

Итак, согласно Библии, Бог является несомненным творцом человека. Вопрос в том, допускает ли свидетельство Библии

возможность теистической эволюции. По теистическому учению эволюции, Бог направил процесс эволюции так, чтобы с его помощью создать человека. В соответствии с этим учением, человек физически происходит от животных, а человеком он стал тогда, когда Бог вдохнул в него дыхание жизни и он стал живой душой. Развитие естествознания заставило многих прийти к признанию теистической концепции эволюции. Для христианина проблема состоит в том, чтобы понять, что же именно говорит божественное откровение. Совместимо ли учение Библии с теистическим представлением об эволюции? Необходимо проанализировать свидетельство Библии с точки зрения законов лингвистики, чтобы увидеть, допускает ли оно возможность теистической эволюции. Если оно с ней не согласуется, то эту концепцию следует отвергнуть.

Я убежден, что учение Библии несовместимо с теистической теорией эволюции, и предлагаю рассмотреть два доказательства: 1) Дни сотворения не оставляют достаточно времени для эволюции. 2) Сотворение Евы совершенно определено не вписывается в теорию эволюции.

Здесь необходимо сделать оговорку насчет свидетельств. Рассуждая о вере в Бога и в Библию, я указывал, что невозможно доказать ни существование Бога, ни божественное происхождение Библии. Теперь же я заявляю, что можно доказать несовместимость Библии с теистической теорией эволюции. Дело в том, что поскольку мы признали христианскую систему истинной, то правомерно говорить о доказательствах с людьми, которые также признают ее истинность. В принципе мы можем выяснить, о чем именно говорит нам Библия, путем применения к ее тексту законов истолкования. Те, кто верит в истинность христианства, сочтут такое доказательство достаточно убедительным. Но оно не будет иметь значения в глазах тех, кто не признает истинности христианства. Вероятно, нам не всех удастся убедить, но в принципе можно доказать это тем, кто считает Библию Словом Божиим.

Б. Продолжительность дней творения

Я убежден в том, что *дни* в повествовании о сотворении следует понимать буквально. Справедливо, что древнееврейское слово *يوم*, как и наше слово *день*, в зависимости от контекста может означать не только сутки продолжительностью в 24 часа. Однако в данном случае, как я считаю, контекст абсолютно не допускает расширительной трактовки дней творения. Хотя признано, что *يوم* может обозначать более длительный период времени, чем 24 часа, но все же знатоки еврейского языка не считают, что это слово равнозначно слову *век*. Не будем вдаваться в подробности, поскольку я убежден,

что контекст противоречит фигуральному пониманию, даже если в определенном контексте *уот* и можно понимать как *век*.

Первая причина в том, что в Библии говорится о днях, имеющих вечер и утро. Вечер и утро — это явления, присущие солнечным суткам. Еврейский текст переводится буквально: «и был вечер, и было утро».

День, которому присущи вечер и утро, — это не что иное, как солнечные сутки. Некоторые считают, что *вечер* и *утро* также имеют фигуральное значение.

Эдвин Гедни пишет:

Для нас естественна мысль о том, что *вечер* — это окончание, а *день* — начало. Но это свойственно только нашей культуре. В библейскую же эпоху было не так. Началом дня считался вечер, и логично было бы предположить, что в этом случае *вечер* надо понимать как начало, а *утро* — как окончание.⁶⁸

Басуэлл пишет:

Очевидно, что если слово *день* имеет фигуральное значение, то, соответственно, фигуральное значение будут иметь и обозначения частей дня. Таким образом, говоря: «новый день встает», — мы подразумеваем начало новой эры. Иудеи считали, что новый день начинается с заката. Значит, слова «и был вечер, и было утро — день такой-то», говоря современным языком, буквально означают: «постепенно началась эпоха, которая постепенно перешла в следующую эпоху».⁶⁹

Басуэлл предполагает, что если *день* следует понимать фигурально, то нужно фигурально понимать и *вечер*, и *утро*. Я согласен с его доводом, но стою на другой исходной позиции. Я думаю, что фигуральное толкование *дня* попадает в зависимость от соответствующей фигуральной трактовки *вечера* и *утра*. И если нельзя доказать, что в данном случае *вечер* и *утро* употреблены в фигуральном значении, то нельзя и утверждать, что в таком же значении употребляется слово *день*. Обратимся к анализу текста.

Использование этих слов в фигуральном значении, предложенном Гедни и Басуэллом, не имеет аналогов в Ветхом Завете.⁷⁰ То есть нигде в Библии мы не находим случаев фигурального употребления ни слова *вечер* для обозначения начала, ни слова *утро* для обозначения окончания. Действительно, утро не является окончанием дня (в буквальном значении). Буквально, утро означает переход от тьмы к свету, а не

⁶⁸ Edwin K. Gedney, *Geology and The Bible // Modern Science and Christian Faith*, ed. by F. Alton Everest, Wheaton: Van Kampen Press; 1948, p. 66.

⁶⁹ James Oliver Buswell, Jr., *A Systematic Theology of the Christian Religion*, vol. 1; 2 vols., Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962, p. 146.

⁷⁰ Мое заключение основано на изучении всех случаев использования древнееврейских слов, обозначающих «вечер» и «утро», приведенных в исследовании: *The Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament*, 5th edition, London: Samuel Bagster and Sons, Limited.

окончание 24-часового дня. Слово *утро* в фигуральном смысле означает «рано». Это явствует из того, что древнееврейское слово, обозначающее «утро», переводится словом *рано* или *раннее утро* в Пс. 45:6; 89:14; 100:8.

Далее, следует отметить, что в том случае, когда речь шла о часах светового дня, израильтяне говорили о них, предполагая их последовательность от утра — к вечеру (Исх. 18:13-14). Практически они считали, что утро — это рано, а вечер — поздно, несмотря на то, что теоретически их 24-часовой день начинался с вечера.

Совершенно очевидно, что фигуральная трактовка *вечера* как начала, а *утра* — как окончания не согласуется с употреблением этих слов в Библии. Таким образом, понятия *вечер* и *утро* не вписываются в трактовку *дня* как века. Когда слова *вечер* и *утро* встречаются в таком контексте, они означают не что иное, как солнечные сутки.

Сторонники трактовки *дня* как века ссылаются также на упоминание недели творения в Исх. 20:8-11. Но правомерно ли в стихе 9 понимать *шесть дней* как шесть суток по 24 часа, а в стихе 11 понимать *шесть дней* как шесть веков? Думаю, нет.

С точки зрения экзегетики, буквальная трактовка слова *день* создает две проблемы. Первая из них заключается в том, что до четвертого дня солнце не было приведено в действие. Здесь, прежде всего, надо отметить, что этот факт больше затрудняет сторонников фигурального толкования. Для нас проблемой становятся лишь 72 часа, для них же проблема грозит растянуться на миллионы лет. Весьма сомнительно, что кто-то из приверженцев фигурального токования действительно верит в то, что земля могла существовать столь долгое время без солнца.

Если мы примем ту точку зрения по поводу статуса солнца в течение этих дней, которую предлагает Басуэлл, то вопрос о первых трех днях перестанет быть затруднением. Басуэлл предполагает, что в течение этих трех дней солнце оказывало свое влияние, но было невидимо. Свет солнца растворялся в облачной атмосфере.⁷¹ Если так и было, то такого состояния солнца было достаточно, чтобы вызывать переход от тьмы к свету и от света к тьме в течение первых трех дней. В таком случае ничто не противоречит буквальному толкованию этих дней как солнечных суток.

Но какова бы ни была ситуация в течение первых трех дней, тот факт, что словами *вечер* и *утро* обозначаются явления, происходившие после третьего дня, помогает нам истолковать предыдущие указания. Даже если солнце в течение этих дней

⁷¹ Ibid., p.144.

и не действовало, все равно было различие между светом и тьмой. В Быт. 1:4 написано: «и отделил Бог свет от тьмы». Ясно, что свою нормальную работу солнце стало исполнять только начиная с четвертого дня. Но то, что о всех днях говорится: «и был вечер, и было утро», свидетельствует о равнозначности этих дней. Нет основания предполагать, что первые три дня недели творения по своей длительности отличались от трех последних.

Другая проблема экзегетического характера состоит в том, каким образом день седьмой упоминается в Евр. 4. В стихе Евр. 4:4 написано: «Ибо негде сказано о седьмом дне так: “и почил Бог в день седьмой от всех дел Своих”». Евр. 4:5 утверждает, что покой Бога не был нарушен до дней Моисея (равно как и поныне). «И еще здесь: “не войдут в покой Мой”». Поскольку состояние покоя сохраняется, из этого некоторые заключают, что продолжается и день. Таким образом, седьмой день становится днем очень долгим. Если седьмой день Бытия 1 и 2 — это долгий день, то, соответственно, шесть остальных — это тоже долгие дни.⁷²

Я же могу ответить так: хотя покой продолжается, день не продолжается. День этот воспринимается как факт истории: «и почил Бог в день седьмой» (Евр. 4:4). Об этом дне написано как о чем-то уже закончившемся в прошлом. Стихи Исх. 20:11 и Быт. 2:2 также упоминают седьмой день как уже свершившийся исторический факт. А если седьмой день — это факт истории, то нет основания считать его долгим днем.

По этому поводу Льюполд пишет:

Нет нужды опровергать предположение о том, что *yom* означает период. В таких солидных словарях, как *Buhl*, *BDB* или *K. W.* нет ничего об этом. Словари древнееврейского языка — это исходный источник достоверной информации по поводу еврейских слов. Критически настроенные комментаторы высказываются по этому поводу очень решительно. Скиннер пишет: «Трактовка *yom* как эры, что является излюбленным приемом для тех, кто стремится согласовать науку с откровением, противоречит прямому смыслу фразы и не имеет обоснования в древнееврейском словоупотреблении». Дильман замечает: «Все доводы, которые выдвигали авторы прошлого и современности для доказательства того, что дни творения были периодами большей продолжительности, чем сутки, казались несостоятельными».⁷³

Что касается меня, то я не сомневаюсь, что эти *дни* были днями в буквальном смысле слова. Если текст главы 1 Бытия относится не к буквальным дням, то остается только догады-

⁷² Ibid., pp.145,146.

⁷³ H.C.Leupold, *Exposition of Genesis*, vol. 1; 2 vols., Grand Rapids: Baker Book House, 1942, p.57.

ваться, почему все изложено так, чтобы подчеркнуть буквальность смысла у слова *день*. Предположим теперь, что Бог подразумевал буквальную трактовку *дня*. Можно ли найти в тексте нечто противоречащее этому? Можно ли сказать, что в нем не хватает чего-либо необходимого для того, чтобы определенно заявлять о буквальном значении?

Итак, трактовку, согласно которой *день* — это век, нельзя признать адекватным истолкованием Бытия. В связи с этим возникает еще одна серьезная проблема. Эта трактовка не позволяет согласовать Писание с выводами геологии и палеонтологии.

Сторонники понимания *дня* как века обычно заключают, что каждый день творения — это геологический период и что эти периоды следуют в том порядке, который отражен в Бытии. Однако многие считают, что это не так. Карл Хенри хотя и не является приверженцем этой теории, но пишет по поводу ее проблем: «дни Бытия не вполне согласуются с той хронологией, которую предлагает современная наука...»⁷⁴

Бернард Рамм хотя и отвергает буквальную трактовку *дня*, не признает также и трактовку *дня* как века, поскольку представления о «долгом дне» и порядке следования этих дней не согласуются с наукой. Он поясняет это так: «Нам предлагается сотворение растений, когда еще нет животных, и сотворение млекопитающих, когда еще нет растений, в то время как биология утверждает, что по природе своей растения, животные, насекомые тесно связаны между собой».⁷⁵

Единственное, что реально дает трактовка *дня* как века — это признание большей продолжительности периодов, но порядок их следования все же не согласуется с современной наукой. А потому эта теория не может обеспечить согласования науки с Писанием.

Другое возражение против фигурального понимания *дня* заключается в том, что оно не помогает ответить на вопрос о том, когда появился человек. Вопрос о древности человека ученые решали на основании найденных окаменелостей. Ясно, что везде, где есть окаменелости, имела место смерть. Очевидно также, что, несмотря на продолжительность дней творения, человек вплоть до шестого дня не был смертным. Конечно, вряд ли кто-нибудь станет утверждать, что глава 3 Бытия относится к шестому дню творения. Человек стал подвержен смерти лишь после событий главы 3. Следовательно, все окаменелые останки людей относятся к тому времени, когда шестой день творения

⁷⁴ Carl F.H. Henry, *Science and Religion // Contemporary Evangelical Thought*, ed. by Carl F.H. Henry, New York: Harper and Brothers, 1957, p.277.

⁷⁵ Bernard Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*, Grand Rapids: William B.Eerdmans Publishing Company, 1955, p.221.

был уже позади. И сторонникам как буквальной, так и фигуральной трактовки *дня* приходится искать способ определить «возраст» человечества, располагая абсолютно одинаковыми возможностями.

Видимо, Фетцер подверг пересмотру вышеприведенный факт, поскольку он заявляет следующее: «Принимая трактовку *дня* как века в Бытии и допуская, что в родословиях Бытия есть пропущенные звенья, мы можем больше не считаться с мнением, что человек был сотворен в 4004 г. до Р.Х.»⁷⁶

Допущение, что в родословиях есть пропуски, позволяет предложить более раннюю дату появления человека (мы обсудим ее позже), но фигуральная трактовка *дня* не может увеличить возраст человечества в сравнении с тем, что дает буквальное толкование. Итак, эта теория и в данном вопросе оказывается бесполезной.

Кроме того, когда фигуральная трактовка *дня* (или какая-либо иная теория) приводит нас к выводу о сверхпродолжительности шести дней творения, возникает еще один вопрос: каковы были условия жизни в то время? Геологические формации предполагают, что имели место катастрофы, а окаменелые останки животных свидетельствуют о том, что имела место смерть.

Рамм признает это, заявляя: «Болезни, смерть и кровопролитие были в природе задолго до того, как человек согрешил».⁷⁷ Далее он пишет:

Вне Едемского сада были смерть, болезнь, сорняки, чертополох, хищники, ядовитые змеи и неблагоприятный климат. Если мы будем утверждать обратное, то столкнемся с огромной лавиной фактов. Человек в раю был избавлен от всех невзгод, и это было частью данного ему благословения; а кара за грех состояла отчасти в том, что человек должен был покинуть рай и вступить в мир, каким он был вне райского сада, где его окружали плевелы, тернии и дикие звери, где выжить было можно, только трудясь в поте лица своего.⁷⁸

Многие, наверное, не захотят согласиться с мнением Рамма об условиях жизни на земле до грехопадения, но вряд ли большая часть того, о чем говорит Рамм, согласуется со словами Бога Адаму: «проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастят она тебе» (Быт. 3:17-18).

⁷⁶ Smalley, Fetzer, *A Christian View of Anthropology // Modern Science and Christian Faith*, ed. by Alton Everest, 2nd ed.: Wheaton: Van Kampen Press, 1950, p.161, цит. по: Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*, p.334.

⁷⁷ Ramm, *op.cit.*, p.334.

⁷⁸ *Ibid.*, p.355.

Рамм утверждает, что благословение проявлялось в том, что человек был избавлен от тягот жизни, а проклятие — в изгнании из рая во внешний мир. Соответственно, он подвергает пересмотру положение о том, что ответственность человека перед Богом заставила бы его выйти за пределы сада, даже если бы он не согрешил. Это положение основано на том, что человеку еще до грехопадения было поручено властвовать «над рыбами морскими, и над птицами небесными [и над зверями], и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. 1:26).

Итак, хотя мы можем не знать в точности об условиях жизни на земле до грехопадения, но мы вправе утверждать, что теперь, в результате проклятия, земля не такая, как прежде, и что человек должен был расселиться по всей земле, даже если бы не согрешил.

Некоторые считают, что окаменелости и геологические сдвиги относятся к периоду шести дней творения. Но разве это согласуется с тем, как описаны эти дни в Бытии? Обратим внимание на то, что рассказ о каждом дне с 3-го по 5-й заканчивается словами: «И увидел Бог, что это хорошо». В конце шестого дня мы видим заключение по поводу творения в целом: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31).

Если же дни творения — это в буквальном смысле 24 часа, то невозможно согласовать Библию с теорией эволюции. Действительно, человек был создан на шестой день, а 24 часа не оставляют достаточно времени для эволюции. По моему убеждению, справедливо именно буквальное толкование, а значит, теория эволюции несостоятельна.

В. Сотворение Евы

Мы пришли к выводу, что если признавать буквальную трактовку дней, то эволюция невозможна. Однако теистическая теория эволюции не признается и теми христианами, которые склоняются к трактовке *дня* как *века*. Многие сторонники фигурального толкования *дня* отвергают эволюцию, но на других основаниях. В Быт. 2:21-22 рассказ о сотворении Евы предполагает, что она была создана путем единовременного непосредственного действия Бога, в обход естественного процесса развития. Это остается фактом, сколько бы мы ни пытались свести его к поэтическому или символическому выражению. Если язык в принципе доступен пониманию, то это означает, что Бог взял нечто из Адама и непосредственно из этого сделал Еву. Сторонники теистической эволюции не хотели бы допустить, что Ева была создана особым действием

Божием. Те же, кто признает, что Ева была сотворена особым действием, допускают это и в отношении Адама.

Еще одна проблема, которая возникает в связи с теистической теорией эволюции, состоит в том, что последняя предполагает в современном мире действие тех же эволюционных сил, что и во дни творения. Если это так, то как же понимать утверждение: «И совершил Бог к седьмому дню все дела Свои, которые Он делал» (Быт. 2:2)? В пределах концепции эволюции немыслимо ни законченное творение, ни прекращение творческой активности, поскольку она, в сущности, не признает различия между деятельностью Бога в процессе сотворения и активностью провидения.

После анализа глав 1 и 2 Бытия возникает вопрос: если Бог воспользовался процессом эволюции, чтобы создать человека, то почему Он сделал так, что в это трудно поверить, изучив главы 1 и 2 Бытия?

II

Влияние теории эволюции

Возможно, кто-то спросит: «Зачем так беспокоиться по поводу эволюции?» Причина главным образом в том, что эволюция противоречит Писанию. Однако можно задать вопрос: «Почему бы не примириться с теми, кто считает эволюцию согласующейся с главами 1 и 2 Бытия, ввиду того, что многие места в Писании были истолкованы неверно и прояснились позднее?» Но проблема в том, что жизненная философия, которая обычно сопутствует теории эволюции, всегда была направлена против христианства и против всего, о чем свидетельствует христианство.

Конечно, можно сказать, что те христиане, которые признают эволюцию, все же не принимают ее жизненную философию. Но ведь это справедливо в отдельных случаях и вряд ли всегда так будет. Видимо, уважение к научным достижениям геологов и палеонтологов — это одна из главных причин существования теистической эволюции. Приверженцы эволюционистского мировоззрения и эволюционистского взгляда на происхождение религии так же компетентны в своих областях, как палеонтологи и геологи — в своих. Неужели мы признаем выводы одних из уважения к их знаниям и отвергнем выводы других, хотя их знания столь же глубоки?

Люди, не желающие пренебрегать компетентностью ученых, в конечном итоге признают и жизненную философию эволюционизма. Тот, кто остается верным Писанию, сохраняет эту

веру ценой отрицания значительной части так называемых «научных достижений». Я вовсе не предлагаю пренебрегать наукой как таковой: дело в том, что мы не можем принять христианского учения, не опровергая тем самым значительной части научных достижений, признанных иными мировоззрениями. Если мы можем отвергнуть выводы чуждой нам философии, то почему мы не вправе отвергнуть выводы геологов и палеонтологов?

Я хорошо понимаю, что христианин, признающий теистическую эволюцию, все же не согласится со многими выводами, являющимися результатом эволюционистского мышления. Но мне кажется, что дело идет к тому, что многие, начав с признания теистической эволюции, постепенно продвигаются дальше в этом направлении.

Карл Хенри верно свидетельствует об укреплении теории эволюции в прошлом. И объясняет его так:

Эволюционистская теория, отрицая сотворение человека, бросила вызов не только его достоинству, но и факту грехопадения и греховности человека. Эти понятия эволюционистская теория подменила догмой о прогрессе и совершенстве. Таким образом, она приуменьшила необходимость в сверхъестественном искуплении человека. Интеллектуальное развитие в течение предыдущего столетия демонстрирует утрату веры в апостольское вероисповедание и в то же время показывает рост веры в кредо эволюционизма. Новое значение эволюции было использовано для нападок на богодухновенность Святого Писания и на Иисуса Христа как абсолютное боговоплощение.⁷⁹

Теория биологической эволюции выдвинула концепцию изменения и прогресса. Когда эта теория прочно укоренилась в умах ученых, они пришли к убеждению, что в каждой сфере жизни, не исключая религии и морали, доминирует принцип изменения и прогресса.

В области религии сразу сказались вредные последствия этой теории. Происхождение и развитие религии стали рассматриваться с точки зрения эволюционистской философии. Было признано, что религия зародилась на очень низком уровне развития общества, подобно суевериям и культу предков. Путем ее постепенного развития в конце концов появилось христианство. И либерализм, в котором это признается, невозможно оправдать.

Эволюционистская концепция стала для сторонников либерализма руководящим принципом толкования Ветхого Завета. Это выразилось, в частности: 1) в отрицании того, что Моисей

⁻⁷⁹ Carl F.H. Henry, *Theology and Evolution // Evolution and Christian Thought Today*, ed. by Russel L. Mixter, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1955, pp.217,218.

был автором Пятикнижия; 2) в утверждении, что монотеизм начинается лишь с Амоса; 3) в датировке закона, происхождение которого относится к периоду, следующему после Вавилонского пленения.

Эволюционизм также требует отрицать историчность рассказа о пребывании Адама и Евы в Едемском саду до грехопадения. Эволюционистская философия не допускает понятия о безгрешном состоянии, поскольку для нее предыдущая ступень всегда ниже последующей. Эволюционизм не согласуется и с грехопадением, поскольку развитие человека всегда направлено к высшему. Легко понять, насколько разрушительны эти следствия эволюционизма для христианского учения.

Неоортодоксия, приверженная теории эволюции, не признает Адама и Еву историческими лицами. Она не разделяет оптимизма, присущего либерализму, но ее вера в эволюцию не позволяет ей придерживаться ортодоксального мнения относительно Адама и Евы.

Следствия использования принципа изменения и прогресса в сфере морали совершенно очевидны. Эволюционизм не допускает обращения к моральным нормам, записанным в Библии, потому что она была написана слишком давно. Именно это, конечно, и было главной причиной морального разложения общества, которое во многих случаях оправдывало явную безнравственность. Хенри пишет:

Триумф эволюционистской философии породил одно из наиболее страшных искажений морали в истории. Упадок достиг своего предела, когда появилось спекулятивное учение о том, что человек — всего лишь животное, и когда древнегреческую концепцию изменения стали применять ко всем областям знания, включая религию.⁸⁰

Конечно, в прошлом христиане иногда отрицали то, что мы все сейчас признаем: например, то, что земля круглая. Однако это были положения, следствия которых не оказывали столь разрушительного действия на христианство, когда все же получали признание.

Было бы слишком странно, если бы Бог в процессе сотворения воспользовался методом, который, будучи наконец открыт человеком, в первое же столетие повлек за собой такие последствия, как эволюционизм. А потому неудивительно, что многие признают теорию эволюции несовместимой с христианской верой.⁸¹

⁸⁰ Ibid., p.218.

⁸¹ Я говорил сейчас о том, что происходило в США. Путешествуя по России и Украине, я получил возможность побеседовать со многими христианскими пастырями и наставниками. Услышанное мною свидетельствовало, что процессы, наблюдавшиеся в церквях и богословских школах Европы и США, не затронули территории бывшего Советского Союза, где верующие

III

Предлагаемые методы решения проблем

Лишь несведущий или не вполне честный человек может отрицать, что проблемы существуют. С одной стороны, Библия (насколько я понимаю) исключает всякую возможность признания происхождения человека от животных. Человек вызван к жизни творческим актом Бога. К тому же, как мы уже говорили, христианство очень сильно пострадало от воздействия эволюционистской жизненной философии, которая обычно сопутствует теории биологической эволюции. С другой стороны, мы живем в такой ситуации, когда сведущие в своих областях ученые настаивают на эволюционной гипотезе происхождения человека и утверждают, что человечество появилось несколько сотен тысяч лет назад. Как устранить это противоречие?

А. Пределы допускаемых Писанием толкований

Христианин прежде всего должен обратиться к Писанию и посмотреть, в каких пределах он может соглашаться с наукой. Он должен действовать в этих границах.

Отказаться от этого было бы по меньшей мере нечестно и унижительно для разума христианина.

Некоторые положения в этой области уже определились, они помогут очертить пределы допустимости. 1) Эволюционистская концепция происхождения человека недопустима. 2) Любая попытка расширить историю человечества на период свыше шести тысяч лет выходит за пределы шести дней творения. Мы уже отмечали, что последнее справедливо как для фигуральной, так и для буквальной трактовки *дня*. Это очевидно, поскольку смерть могла иметь место лишь после шестого дня творения независимо от продолжительности этих дней. Таким образом, все окаменелые останки человека следует отнести к тому периоду истории, который начинается после шестого дня. Фигуральная трактовка *дня* позволяет отвести больше времени для истории существования животных и для геологических периодов, но условия жизни, которые предположительно должны были существовать в то время, насколько я

были изолированы от этих влияний.

Читатель захочет, вероятно, подумать о влиянии эволюции на идеологию атеизма в бывшем Советском Союзе. В частности, стоит обратить внимание на такие идеи, как: «человек — это всего лишь животное», «выживают наиболее приспособленные» и «идеальное общество можно создать в ходе изменения и прогресса».

понимаю), несовместимы с библейским описанием в главах 1 и 2 Бытия. (См. предыдущий раздел о продолжительности дней творения.)

Необходимо рассмотреть еще два вопроса, относящихся к допускаемым Библией границам толкования: 1) возможные пропуски в родословиях; 2) значение слова *род* в главе 1 Бытия. Предположение, что в родословиях глав 5 и 11 Бытия есть пропущенные звенья — это единственный способ значительно увеличить «возраст» человечества по сравнению с предложенными Ашером 4004 годами. В некоторых родословиях некоторых имен не хватает — это общепризнанный факт, основанный на сравнении различных изложений одного и того же родословия.⁸²

Следует отметить, что допущение пропусков в некоторых родословиях лишь позволяет предположить, что пропуски есть и в других родословиях, но это не является обязательным выводом. Тем не менее, это означает, что возможность пропусков нельзя исключить. Это дает нам право рассмотреть такую возможность. Если пропуски действительно имеют место, то временной период с момента создания человека явно удлиняется. Кроме того, если пропуски есть в главе 5 Бытия, то промежуток времени, соответствующий каждому из пропущенных имен, будет больше того периода, к которому можно приравнять жизнь современного человека, поскольку в ту пору люди жили значительно дольше, чем теперь.

Некоторые считают, что если пропуски имеют место, то можно допустить любую датировку появления человека, предлагаемую учеными. Они ссылаются на то, что неопределенное число пропусков неопределенной длительности могут теоретически охватывать любое количество лет. Здесь необходимо проявить осторожность. Можно допустить, что неточность сведений не дает нам права расставить четко определенные границы времени. Однако существует предел растяжимости, который не позволяет воображению, контролируемому разумом, допустить, что эти недоступные исчислению пропуски могут увеличить предположительный возраст человечества чуть ли не до бесконечности.

Мы можем высказать осторожное предположение, что к дате 4004 г. до Р.Х. можно добавить еще тысячу лет. Но речь никак не может идти о сотнях тысяч лет.

Полезно помнить, что, признавая возможность пропусков с целью увеличить «возраст» человечества, следует иметь в виду соображения, высказанные Раммом по этому поводу.

⁸² По поводу пропусков в родословиях см.: James Oliver Buswell, Jr., *A Systematic Theology of the Christian Religion*, vol. 1; 2 vols., Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962, pp.329-339.

Видимо, в этом вопросе он оказался перед выбором между данными науки и свидетельством Библии. Рамм выявляет ряд проблем, связанных с признанием более ранней датировки появления человека. Он пишет:

Если допустить, что человек появился в 500 000 г. до Р.Х., то главная трудность в том, как согласовать это с главами 3 и 4 Бытия. Мы можем растянуть родословия на несколько тысяч лет, но никак не на 200 тысяч лет. В главах 4 и 5 Бытия есть списки имен, возрастов людей, упоминания о городах, сельском хозяйстве, металлургии и музыке. Значит, люди были способны писать, считать, строить, пахать землю и плавить металл, сочинять музыку. Более того, ко всему этому были способны уже прямые потомки Адама. Однако нет никаких следов существования цивилизации вплоть до 8 000 г. до Р.Х. (или, по мнению других ученых, — до 16 000 г. до Р.Х.) Вряд ли мы можем отодвинуть ее появление к 500 000 г. до Р.Х. Сложно представить себе, что Адам был сотворен в 200 000 г. до Р.Х. или еще раньше, а цивилизация возникла только в 8 000 г. до Р.Х.).⁸³

Следует учитывать также, что сложно допустить столь длительный, в сотни тысяч лет, промежуток между Божиим обетованием об искуплении (Быт. 3:15) и пришествием Христа. Мы стремимся по возможности толковать библейскую историю таким образом, чтобы показать путь от Бытия 3:15 к повествованию о Распятии. Сложно представить себе этот путь длиной в сотни тысяч лет. Чем мы можем объяснить столь длительный промежуток времени от первого обетования об искуплении до пришествия Христа?

Теперь обратимся к вопросу о значении слова *род*. Когда Моисей создавал Пятикнижие, еще не было зоологической классификации, включающей типы, классы, семейства, роды и виды. Экзегетика не дает основания приравнивать *род* к зоологическому виду независимо от того, можно ли их друг с другом отождествить. Древнееврейское слово, переводимое как *род*, означает форму или образ. Для каждого рода установлены пределы, но нельзя доказать, что они совпадают с границами зоологического вида. Внутри рода возможны варианты, но каждый род остается в своих границах.

Строгие консерваторы убеждены, что род из Бытия не следует приравнивать к современному понятию вид, поскольку из такого отождествления следует, что после сотворения могли появиться новые виды.

Джон Клотц утверждает: «Конечно, нам придется признать, что новые виды появились».⁸⁴

⁸³ Ramm, *op.cit.*, p.327.

⁸⁴ John W.Klotz, *Genes, Genesis and Evolution*, 2nd revised edition, St.Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1955, 1970, p.70. Использовано с разрешения издательства.

Генри М. Моррис пишет: «В книге Бытие нет никаких указаний ни на то, сколько именно было исходных *видов*, ни на то, из чего состоит *вид*... Единственная упоминаемая биологическая единица — это *род*... Различные типы живых существ были сотворены “по роду их”. Совершенно очевидно, что это указывает на существование определенных границ возможных биологических изменений... Но в пределах этих границ были, конечно, возможны вариации и происхождение новых видов».⁸⁵

Я не вправе рассуждать о том, могли ли возникать новые виды и возникали ли они. Однако раз такие ученые, как Джон Клотц и Генри Моррис, не стремящиеся ценою неправомерного толкования согласовать Писание с наукой, все же верят в возможность возникновения новых видов, то и я склоняюсь к тому, чтобы это допустить. Тем не менее, здесь необходима осторожность, поскольку вряд ли буквальная трактовка *дня* оставляет достаточно времени для значительных изменений в пределах вида.

Когда заходит речь о возможности появления новых видов, то подразумевается не человек, а животные и растения. Определенное число вариаций исходного состояния допустимо, с точки зрения Писания, поскольку мы не можем доказать, что *род* — это вид.

Некоторые пытались согласовать науку и Писание при помощи предположения о временном пропуске между Быт. 1:1 и Быт. 1:2. Этот пропуск допускали не все. Такой пропуск мог бы оказаться периодом, к которому следует отнести геологические эры. Но он не решает проблемы окаменелостей, находящихся в одной породе, если не признавать, что животные существовали до недели творения. Я лично не верю в сотворение животных до недели творения. Ничто в Библии не подтверждает такой идеи.

Существует еще вопрос, связанный с конкретным местом из Библии (Быт. 1:1-3), касающийся того, когда именно начался первый день недели творения. Возможно, стих 1 не относится к началу недели творения. И если это так, то мы не можем знать, как долго оставалась земля такой, какой описывает ее стих 2, до того, как начался первый день. Этот период мог быть как очень коротким, так и очень длинным. И если он был долгим, то это может поддержать представление о древности земли, но все же никак не решает проблему датировки окаменелостей.

⁸⁵ Henry M. Morris, *The Twilight of Evolution*, Grand Rapids: Baker Book House, 1963, p.42.

Б. Замечания по поводу применения науки как метода изучения происхождения человека

Рассмотрим вначале те предпосылки, из которых исходят ученые, выступающие за изучение происхождения человека средствами науки.

1. Человек, приступающий к научному исследованию, исходит из того, что объект его исследования является результатом действия естественных причин.

2. Единственный вид доступных нам данных — это чувственные данные. Свидетельства Библии не могут рассматриваться как данные, поскольку они не относятся к категории чувственных данных.

3. Предполагается, что природа единообразна и что в прошлом, включая эпоху появления человека, она была такой же. Тогда действовала та же система причин и следствий, что и сейчас, и она вызвала к жизни человека.

В общем, понятие *наука* охватывает все сферы исследования, где оно проводится при соответствующем уровне компетентности. В частности, объект науки — это мир природы, доступный изучению при помощи пяти чувств. Именно наука в узком смысле слова предлагает свой путь изучения вопроса о происхождении человека.

Всякое логическое построение требует, чтобы исследователь нашел несколько твердых принципов, с которыми должно быть согласовано все остальное. Тот, кто предпринимает научное исследование с целью прояснить вопрос о происхождении человека, руководствуется таким принципом: «Происхождение человека может объясняться естественными причинами».

Из этого можно сделать несколько простых выводов: 1) Если решение вопроса о происхождении человека должно быть найдено посредством науки, то искомой причиной окажется не божественный акт творения, поскольку божественное действие относится к категории не естественного, а сверхъестественного. 2) С другой стороны, если причиной возникновения человека является сотворение его Богом, то это объяснение выходит за пределы науки, так как наука ищет ответы лишь среди естественных причин. 3) Если жизнь имела начало, оно должно проявиться на низком уровне. Вряд ли кто-то поверит, что жизнь возникла из безжизненной материи в результате действия естественных причин. Ну, а если человек все же решил в это поверить, то он, разумеется, постарается, насколько возможно, упростить свою задачу, предположив, что первоначально жизнь была одноклеточной. Но никто не утверждает, что естественные факторы могли вызвать возникновение человека непосредственно из безжизненной материи. 4) Все, кто объяс-

няет появление человека действием естественных причин, так или иначе признают эволюцию. Естественные факторы не могли сразу превратить одноклеточную форму жизни в полноценное человеческое существо.

Роберт Кларк и Джеймс Бейлс в предисловии к своей книге пишут: «Если уж решено, что все должно объясняться естественными причинами, то поневоле приходится принять гипотезу об эволюции, независимо от того, насколько она научно обоснована».⁸⁶ В этой богато документированной книге показано, что именно пристрастие к материализму, распространившееся еще до Дарвина, послужило причиной и основой для признания теории эволюции. Я очень рекомендую эту книгу тем, кто в дополнение к логическому доказательству хочет получить документальное свидетельство. 5) Ясно, что такая эволюция должна быть медленным и постепенным процессом, который занимает огромный период времени.

Следует помнить, что приведенные выше выводы являются неизбежными последствиями для того, кто стремится объяснить происхождение человека научным путем. Эти постулаты заложены уже в самом подходе, они предшествуют началу исследования фактов. Поэтому роль фактов сводится к следующим двум функциям: 1) помочь описанию пути развития и 2) по возможности подтвердить постулаты, заложенные в самом подходе.

Еще одним важным выводом является то, что убеждение в естественном происхождении Вселенной и жизни и в естественном развитии форм жизни — это тоже своего рода вера. Нет и не может быть никакого доказательства того, что все, что лежит в области нашего восприятия и опыта, объясняется естественными причинами. Это заключение основано не на том, объясняют естественные причины все или не объясняют. Дело в том, что это просто невозможно доказать. Сторонники научного метода не могут отрицать, что их система основана на вере. Итак, если неправильна их вера, то неправильна и система.

Признать все, что говорит наука о происхождении человека и о возрасте земли, может лишь тот, кто принимает материализм как систему мысли, которая объясняет всю реальность. Если же имело место действие Бога, то оно не является предметом научного исследования. Я не утверждаю, что научное исследование совсем бесполезно для определения продолжительности человеческой истории. Но я считаю, что наука не может выступать ни за, ни против сотворения мира Богом. И если мы верим в Бога, то должны верить и свидетельству

⁸⁶ Robert T. Clark, James D. Bales, *Why Scientists Accept Evolution*, Grand Rapids: Baker Book House, 1966, p.6.

откровения относительно сотворения мира Богом, определяя с его помощью границы допустимости научного исследования.

В. Замечания по поводу богословского подхода к изучению вопроса о происхождении человека

Посмотрим теперь, каковы предпосылки тех, кто рассматривает вопрос о происхождении человека с позиции богословия.

1. Бог существует.

2. Бог дал нам откровение о Себе и о Своем замысле в непогрешимой Библии.

3. Существуют два мира: сверхъестественный и естественный, они взаимосвязаны, но различны между собой.

4. Все, о чем Библия говорит как о сверхъестественном, необходимо считать таковым.

С точки зрения богословия, появление человека было вызвано непосредственным действием Бога и заняло не более 24 часов. Подтверждение этого положения на основе вышеупомянутых предпосылок уже было дано в этой главе.

Проблема такова: если богословие дает нам правильный подход к изучению происхождения человека, то, значит, научный подход неправилен. Если же правильный подход дает наука, то неправилен богословский подход. Человек может выбрать любой из этих двух подходов, но евангельские христиане должны придерживаться богословского подхода.

В этом походе нет намеренного противопоставления науке; он лишь старается определить ей должные границы. Мы признаем единство природы, но ведь природа — это не вся реальность. В таких областях, как медицина, химия, физика и т.д. мы бы воспользовались теми же методами, что и любой ученый. Но если Библия определяет нечто как непосредственное действие Божие, то мы не осмелимся рассматривать это в качестве предмета научного исследования. Если наука пытается проникнуть в область сверхъестественного, она перестает быть наукой.

Наука в соответствующих ей областях заслуживает весьма высокой оценки. Наше время особенно богато научными достижениями.

Но научные выводы не являются отправной точкой для христианского отношения к науке. Это отношение просто ограничивает науку сферой естественного, а ограничение делает в нашем восприятии науку настолько христианской, насколько вообще может быть небиблейская область знания. И разумеется, христианин воспринимает мир природы как творение Божие.

Когда науке уже определены соответствующие границы, то главное различие между христианским и нехристианским подходом таково: христианин, открывая для себя поразительные

чудеса природы, готов воскликнуть: «Как Ты велик!» — в то время как нехристиане говорят: «Как я велик!», «Как мы велики!» или «Как велик человек!»

Неудача большинства попыток согласовать Библию с наукой определяется тем, что они начинаются с неправильной исходной позиции. Наука, по своим выводам, не является христианской. Но она может стать христианской, если позволит откровению определять, что относится к области сверхъестественного и, таким образом, не подлежит научному исследованию. Совершенно очевидно, что концепция происхождения человека, обусловленная научным подходом, будет совершенно иной, нежели концепция, вытекающая из богословского подхода. Если мы примем заключения ученых по поводу происхождения человека, то станет очевидно, что свидетельство Библии не может соответствовать этому в своей неискаженной форме. Когда же науке отводятся должные границы, проблемы исчезают. В той сфере, которую мы определяем как мир естественного, нет различия между христианским и нехристианским отношением к научному исследованию.

До сих пор мы обсуждали главным образом проблему происхождения человека. Но так же ясно, что научному исследованию недоступно решение вопроса о возрасте земли, если верны наши богословские предпосылки.

Согласно Библии, три глобальных события не подпадают под категорию событий, вызванных естественными причинами.

1. Сотворение.
2. Осуждение.
3. Потоп.

Мы не имеем возможности узнать, как выглядела земля сразу после сотворения. У нас нет способа измерить творческую энергию Бога.

Но мы знаем, что проклятие подействовало на землю, хотя и не имеем возможности точно описать это действие.

Нам известно, что был потоп, который опустошил землю. Мы можем выдвинуть несколько интересных предположений, но неспособны хотя бы с некоторой степенью достоверности описать последствия этого потопа сверх того, что говорится в Библии.

Научное исследование, будучи основано на материалистических предпосылках, подвергает пересмотру все, что мы утверждаем по поводу трех вышеперечисленных событий. Если же верны наши заключения и наши предпосылки, то невозможно определить возраст земли, потому что мы не знаем, какие допустимые границы можно было бы признать для этих трех событий. К тому же, любая попытка определить возраст земли,

которая объясняет ее происхождение естественными причинами, неизбежно приписывает земле больший возраст, чем на самом деле.

Это можно пояснить таким примером. Допустим, мы увидели ту воду, которую Иисус превратил в вино (Ин. 2), но не знаем, что она превращена в вино благодаря чуду. Мы вынуждены считать, что это произошло естественным путем. И если нас спросят, сколько времени понадобилось для этого превращения в вино, то нам придется указать на тот срок, который требуется для получения вина естественным путем. В результате мы ошиблись. Но почему? Потому, что мы не приняли в расчет того, что вино было сделано чудесным образом.

Если исходить из богословской предпосылки, легко понять, почему тот, кто признает божественными действиями сотворение мира, осуждение и потоп, неизбежно ошибется в определении возраста земли. Мы можем быть уверены, что земля моложе, чем утверждают ученые. Однако точного возраста земли мы знать не можем, поскольку Библия не сообщает нам его.

Генри Моррис рассуждает приблизительно в том же духе. Он пишет:

В Библии речь идет о трех глобальных событиях истории, каждое из которых имеет огромное значение для научного исследования данных, относящихся к этим проблемам. Эти факты обладают столь очевидным значением, что отрицать их может лишь тот, кто произвольно отрицает саму возможность того, что Бог мог дать истинное знание о начале мира в Своей Книге Начал. Вот эти три события: 1) сотворение; 2) грехопадение человека и, вследствие этого, проклятие земли; 3) великий потоп во дни Ноя.⁸⁷

По поводу сотворения он замечает:

Итак, это может означать лишь то, что поскольку после окончания периода творения ничего больше не было сотворено, значит, все было сотворено благодаря процессам, которые больше не происходят и, таким образом, не могут быть исследованы никакими научными методами и способами. Мы ограничены исключительно божественным откровением в отношении даты сотворения, продолжительности творения и способа творения, и любой другой вопрос, связанный с творением, обязательно предполагает наличие внешнего выразителя возраста. Невозможно представить себе истинное сотворение чего-либо, что в самый момент сотворения не имеет «внешне выраженного возраста».⁸⁸

Возможно, наиболее болезненный вопрос для христианина — это проблема окаменелостей. Окаменелые останки чело-

⁸⁷ Ibid., pp.55,56.

⁸⁸ Ibid., p.56.

века должны относиться к периоду, последовавшему за осуждением. Вероятно, это же относится и к останкам животных. Если предполагать, что окаменелости — это следы жизни после сотворения и осуждения, то в хронологию окаменелостей вписывается лишь одно из упомянутых выше событий — потоп. Потоп обязательно должен был повлиять на распределение окаменелостей, но я не готов сказать, должен ли был он повлиять и на процесс старения окаменелостей.

Те ученые, которые подходят к этой теме достаточно компетентно, обязательно рассматривают такие вопросы, как потоп и окаменелости, факторы, повлиявшие на процессы старения, точность методов датировки. Кроме того, следует помнить, что для христианина желательна более поздняя датировка окаменелостей, тогда как ученый стремится к наиболее ранней их датировке, поскольку его система требует максимально ранней датировки жизни на земле. И если ученые вправе стремиться к наиболее ранней датировке окаменелостей, то и христиане вправе стремиться к наиболее поздней их датировке.

Интересно, что подавляющее большинство научных исследований в области датировки окаменелостей произведено приверженцами материализма. Они верили, что происхождение и развитие человека должно быть обусловлено естественными причинами. Это заставляло их искать подтверждения наиболее ранней датировки появления человека на земле, а также интерпретировать в своих интересах все доступные факты. Вряд ли материалистическая предубежденность позволит ученому пересмотреть факты, которые могли бы подтверждать более раннюю датировку окаменелостей. Но даже если бы изучением этих фактов занималось достаточно много сторонников концепции сотворения и «молодости» человека и животных, то вряд ли они смогли бы найти больше ответов на сложные вопросы, связанные с датировкой жизни на земле.⁸⁹

Г. Заключительные выводы

Для большинства из нас лучше всего будет допустить, что мы еще не имеем готового ответа, который опроверг бы научные оценки возраста окаменелостей. По большей части, мы не

⁸⁹ Сказанное мною в предыдущем абзаце в 1975 году оказалось истиной. С этого времени в изобилии накапливался научный материал, свидетельствующий о большом прогрессе в решении вопросов, поставленных эволюционистами-материалистами. Огромную работу проделали многие организации, стремящиеся обосновать истинность и научную достоверность библейской концепции сотворения. Из них в США наиболее известны Институт креационных исследований, возглавляемый Генри Моррисом. С 1970 года было издано больше серьезных работ, демонстрирующих научную достоверность библейской концепции сотворения, чем за всю предыдущую историю. Совершенно необходимо ознакомить людей с достижениями христианских ученых-креационистов.

готовы к тому, чтобы рассуждать по этому поводу достаточно компетентно, с точки зрения науки. Наиболее компетентные исследователи могут лишь высказать некоторые соображения, но не могут решить проблему.

Поскольку мы еще не можем, исходя из научных данных, доказать, что окаменелости следует датировать более поздним временем, совместимым с Писанием, то что же делать с нашей верой в библейское свидетельство о человеке? Жизненный опыт показывает, что человек именно верит во что-либо, лишь когда все еще остаются неразрешенные вопросы.

Итак, мы верим, несмотря на некоторые проблемы. И чтобы не дать эволюционизму смутить или запугать нас, посмотрим, какие проблемы есть у эволюционистов. Во-первых, они должны так или иначе верить в вечность материи. Но этого нельзя доказать, в это они верят по необходимости. Вероятно, это их большое место, раз они так редко о нем упоминают.

Верить в спонтанное происхождение жизни из безжизненной материи — это большое насилие над разумом. Доказательств этому нет и быть не может. Даже если бы ученый смог создать жизнь из материи, это не могло бы служить доказательством того, что жизнь спонтанно возникла из безжизненной материи. Если бы ученым после многолетней работы удалось наконец создать жизнь из материи, то это не могло бы доказать, что такое могло произойти без участия разума, оборудования и специальных условий. И потому, несмотря на эти проблемы, сторонники естественного зарождения жизни должны верить, что жизнь возникла именно таким образом.

Материализм — это вера, которая не имеет и не может иметь доказательства. Приверженцы материализма сталкиваются со множеством проблем, но все же верят. Они могут сослаться на большое количество образованных людей и ученых трудов в оправдание своей позиции. Но это не слишком-то поможет материалистам, когда они сталкиваются с вечными вопросами жизни и оказываются бессильны ответить на них. Чем больше отдаляются они от Библии, тем меньше способны они найти решение.

Атеизм — это тоже вера. Однако это не смущает его сторонников. Он и не стремится изгнать из себя веру. Он с готовностью отводит вере ее место, тогда как материализм не допускает присутствия веры в своей системе.

Вера в библейское свидетельство о сотворении сталкивается с некоторыми проблемами. Однако у веры в эволюцию и естественное зарождение жизни тоже есть свои проблемы. Материализм бессильен в самой важной области — в области нравственного и духовного. Он бросает человека в жизненном

море без карты, без компаса, без путеводной звезды. Христианство и библейское учение о происхождении человека и его отношениях с Богом дают нам главнейшие блага в нравственной и духовной сфере. Разве не разумно верить, что истина о происхождении человека и знание о жизни не должны противоречить друг другу? Почему бы не предположить, что верный ответ на вопрос о происхождении человека дает нам тот же источник, который учит нас жизни?

Истина предназначена для жизни. Все, что является истинным, в конечном итоге согласуется между собой, образуя систематическое целое. Странно было бы, если бы истина оставляла человека без ответа на неизбежные вопросы жизни. Библейская истина утоляет нужды человека, отвечая на эти вопросы и представляя человеку практическое руководство в жизни. Так почему же нам не ожидать, что Библия даст нам верный ответ и относительно происхождения человека? Конечно, проблемы есть, но есть они и у эволюционистов. Давайте же выберем то учение, которое даст нам руководство в жизни.⁹⁰

⁹⁰ Значительная часть использованного в этой главе материала взята из книги: Leroy Forlines, *Issues Among Evangelicals*, The Commission on Theological Liberalism of The National Association of Free Will Baptists, Nashville, Tennessee, 1968, pp. 22-57. Материал был пересмотрен и переработан; были сделаны необходимые дополнения и сокращения в соответствии с современными требованиями. Небольшая часть материала позаимствована из брошюры: Leroy Forlines, *Evolution*, Randall House Publications, Nashville, Tennessee, 1973, pp.3,4,8-10. Задача, которую я ставил в 1975 году в этих «Заключительных выводах», была значительно облегчена трудами тех, о ком я упоминал выше. Многие верующие обладают хорошей научной подготовкой. И сейчас я также мог бы сказать, что есть несколько сложных вопросов. Но ученые, пытающиеся решить их в эволюционистском духе, сталкиваются с еще большими трудностями, чем мы. В США множество раз проводились дебаты между креационистами и материалистами-эволюционистами. Сейчас позиция креационизма очень прочна. У неверующих эволюционистов больше нерешенных вопросов, чем у нас, верящих в библейское учение о сотворении.

Природа человека

Один из наиболее важных вопросов, когда-либо возникавших у человека, задает автор псалмов: «Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его?» (Пс. 8:5). Попытка ответить на этот вопрос — не простое упражнение в остроте ума для философов, собравшихся за круглым столом.

Точный ответ на этот вопрос очень важен. Даже механизм должен иметь точное описание, чтобы можно было снабжать его соответствующим топливом, правильно понимать его действие, регулировать его соответствующим образом, заказывать подходящие детали для замены и т.д. Неправильное описание будет иметь серьезные последствия. То же можно сказать и о растениях. Губительное для одного растения может оказаться совершенно безвредным для другого. То же самое относится и к животным. Неправильное описание может быть опасным и даже губительным, поскольку оно порождает неправильные действия.

На первый взгляд, абсурдно даже поднимать вопрос о неправильном описании, поскольку все мы — люди. Мы наблюдаем других, а другие наблюдают нас. Но проблема состоит в неверном определении человека. Есть два противоположных представления о человеке, которые заслуживают нашего внимания. Согласно одному из них, человек — это существо, родственное животному миру. Его история — история животного, и его нужды — это нужды животного соответствующего типа. Согласно другому, человек сотворен Богом «по образу Божию» и несет ответственность перед Богом.

Ясно, что и предписания относительно нужд человека будут различны в зависимости от принятой концепции. Если неправильное предписание может вызвать помехи в работе механизма или даже его поломку, то ясно, что в отношении человека неправильные предписания могут иметь чрезвычайно серьезные последствия. Мы нуждаемся в правильном руководстве для нашей жизни, а оно может быть обеспечено только правильным описанием. Почувствовать истинное счастье мы сможем, только когда получим руководство, соответствующее нашей природе.

Откровение позволяет нам не гадать относительно этого определения. Определение предложено нам как данное от Самого Творца. Истинная природа человеческой личности и ее нужды не могут быть открыты путем наблюдения и опыта. Они открыты нам как данные Богом.

Я не утверждаю, что описание человека столь полно, что изучать в этой области нечего. Однако я полагаю, что откровение дает нам основы и что всякое пополнение знаний о деталях должно исходить из размышления над свидетельством откровения. К тому же, мы должны всегда подчинять авторитету откровения все, что мы можем узнать путем исследования и наблюдения.

Один из важных принципов познания системы заключается в том, что ни один из ее элементов нельзя в полной мере описать, не обращаясь к другим элементам системы. Поэтому, описывая один из элементов системы, следует рассматривать и его связи с другими. Значение взаимосвязей для описания проявляется в положении: «Человек сотворен по образу Божию». Итак, попытка определить, что такое человек, не определив, Кто Такой Бог и не разработав на этой основе понятия «образ Божий», приводит к губительным последствиям.

I

Человек сотворенный

А. Человек сотворен по образу Божию

Человек сотворен по образу Божию — об этом заявляет Библия (Быт. 1:26-27). Смысл этого выражения в том, что человек создан похожим на Бога. Но в каком смысле? Речь идет не о физическом сходстве, это слишком очевидно и не требует доказательства, если вспомнить то, что нам известно о природе Бога.

В Кол. 3:10 и в Еф. 4:24 есть указания на то, что означает сотворение по образу Божию. В Кол. 3:10 написано: «и облечись в нового, который обновляется в познании по образу

Создавшего его». Здесь образ Создателя в человеке отождествляется с его разумом. Так мы заключаем, что сотворение по образу Божию предполагает разумность человека.

В Еф. 4:24 Павел пишет: «и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины». Отсюда мы заключаем, что образ Божий в человеке предполагает, что человек — это существо нравственное.

Слово, в котором объединяются понятия о разумности и нравственности — это *личность*. Бог имеет личностный характер. Человек — это личность. Основным смыслом понятия «сотворение по образу Божию» тот, что человек — существо личностное.

Личность — это тот, кто думает, чувствует и действует. Думаем мы при помощи нашего разума, о котором упоминается в Мф. 22:37, Рим. 14:5 и Евр. 8:10. В Писании очень часто встречаются слова *думать*, *разум* и *понимание*, так что нет смысла приводить список подтверждающих это цитат.

Мы думаем при помощи нашего ума. Умом мы уясняем понятия. Мы рассуждаем, высказываем мнения, делаем заключения. Мы оцениваем ситуацию.

Сердце упоминается в таких стихах, как: Мф. 22:37, Рим. 10:1,9, Евр. 8:10 и т.д. Мы чувствуем при помощи сердца. Сердцем мы ощущаем реальность истины, которую мы познали своим умом. Сердце воспринимает нашу оценку различных вещей. Сердце ощущает горе и печаль. Горе и печаль отражают негативную оценку или отказ от оценки. Позитивную оценку отражают чувства радости, счастья, удовлетворения, покоя и согласия. Действие сердца отражает действие самой глубокой части нашей души.

В Новом Завете не встречается существительное *воля*, которое означало бы способность выбора или соответствующий орган в человеке. Однако употребляется его глагольная форма (Мф. 16:24; 21:29; 23:37; Мк. 8:34; Ин. 7:17; Отк. 22:17 и т.д.). Под волей мы понимаем способность к выбору. Любое повеление, любое запрещение, любой призыв или любая просьба, встречающиеся в Библии, предполагают, что люди способны делать выбор.

Мы можем считать акт воли функцией или способностью личности или же просто действием личности, совершающей выбор. Но факт остается фактом: способность выбора — это неотъемлемая часть личностного бытия. Эту способность к выбору мы называем волей. Итак, человек, в общем, — это думающее, чувствующее и действующее существо. Человек думает своим умом, чувствует своим сердцем и действует своей волей.

То, что было сказано о человеке как о личностном, разумном и нравственном существе, часто называется подобием Божиим по форме.⁹¹ Я предпочитаю называть это подобием по составу. Но образ Божий в человеке в момент сотворения означал не только подобие по составу; он предполагал также функциональное подобие (которое иногда называется подобием по содержанию).⁹² Функциональное подобие состоит в том, что человек, как творение Бога, думает, чувствует и действует таким образом, который угоден Богу.

Думаю, разница между подобием по составу и функциональным подобием станет яснее, если мы будем различать в личности *личность* и *индивидуальность*. Личность охватывает подобие Божие по составу, то есть все те элементы, которые вместе образуют личность. Индивидуальность определяет то, каким образом человек думает, чувствует и действует. Иногда слова *личность* и *индивидуальность* используются как синонимы, но обычно они все же различаются. В этой книге понятие *индивидуальность* используется в вышеупомянутом значении. Человек как творение был создан по образу Божию как в своем личностном характере, так и в своей индивидуальности.

Теперь нужно сделать следующий шаг. Функционирование индивидуальности совершается на двух уровнях: сознательном и подсознательном. Человек, каким он был сотворен и каким он был после сотворения, но до грехопадения, и на сознательном, и на подсознательном уровне действовал как подобие Божие.

Подсознание определяется понятиями, отношениями и реакциями. Сознание в данном случае означает в широком смысле разум, сердце и волю. Именно в этом смысле мы употребляем слово *сознание*, когда говорим: «Я решил сделать то-то и то-то». Итак, сознание — это не только рассуждающий, мыслящий ум. Это личность в целом — ум, сердце и воля.

Путем изучения, размышления и наблюдения мы накапливаем в нашем подсознании знания или понятия. Лишь очень ограниченная часть нашего знания находится в нашем сознании в каждый данный момент. Знание хранится в подсознании, чтобы мы могли его вспомнить. Накопление информации очень похоже на программирование компьютера. В наше сознание заложен огромный запас информации, которая может выдаваться на поверхность с различной скоростью.

⁹¹ Carl F.H. Henry, *Man // Baker's Dictionary of Theology*, ed. by Everett F. Harrison, Grand Rapids: Baker Book House, 1960, pp.340,341.

⁹² *Ibid.*, p.341.

В процессе рассуждения воспринятые нами идеи получают соответствующее восприятие нашего сердца. Мы устроены так, что в определенных ситуациях думаем и чувствуем определенным образом. Подсознание Адама и Евы до грехопадения было наполнено понятиями и восприятиями по подобию Божию. Люди были подобны Богу на самом глубоком уровне сознания.

Человек — это существо, ориентированное на отношения: это предполагается подобием Божиим по составу и проявляется в функциональном подобии. Человек не может быть адекватно определен без его отношений. Действительно, если человек лишен (или сам себя лишил) этих отношений, то в зависимости от того, какого из отношений он лишен и в какой мере, он умирает, или страдает, или не является полноценным человеком. Отношения человека таковы: 1) отношение к Богу; 2) отношение к другим людям; 3) отношение к сотворенному миру; 4) отношение к самому себе.

Отношение человека к Богу — это ответственность перед Богом. Рассказав нам о сотворении человека Богом, Библия продолжает: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными... и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1:28). Об ответственности человека свидетельствуют также другие слова Бога: «от древа познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:17). Из упоминания о Боге, шествовавшем по саду после грехопадения, мы можем заключить, что Он уже бывал здесь раньше и что люди имели общение с Ним. До грехопадения люди вели себя правильно, как следовало подобно Богу в отношениях с Богом.

Человек создан для общественных отношений. В Быт. 2:18 Бог говорит: «нехорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему». Хотя впрямую это относится к сотворению жены для Адама, но, учитывая, что человек — это представитель рода человеческого, ясно, что общественные отношения являются элементом замысла Божия. Потребность человека в соответствующих общественных отношениях не менее реальна, чем его потребность в воздухе, воде и пище. Эта потребность заложена в самом устройстве человека, и пренебрежение ею грозит суровыми последствиями.

Человек создан и для отношения к сотворенному миру (Быт. 1:26,28-30; Пс. 8:7-9). На него возложена ответственность за пользование землей, растениями и животными. В первоначальном замысле Бога о человеке присутствовал труд. Он не включал тех нежелательных аспектов труда, которые присут-

ствуют в нем сейчас, но сам по себе труд всегда составлял часть Божьего замысла.

Природа человека предусматривает и его отношение к самому себе. Всегда ответственность и вызов сопровождаются самоконтролем: как я поступаю? как относиться к брошенному мне вызову? Вот два наглядных примера ответственности: 1) ответственность за воздержание от вкушения запретного плода (Быт. 2:17); 2) ответственность за владычество над землей и ее обитателями.

Вкушение от запретного плода означало вкушение плодов смерти. Это должно было внушить человеку чувство вины. Осознанная личностью вина стала его самоосуждением, негативной самооценкой. Воздержание же от вкушения должно было стать позитивным восприятием себя. Ответственность за владычество над землей имеет те же главные последствия, то есть самоосуждение или позитивную самооценку. Возможно, нравственный аспект здесь не так явствен, но основной принцип тот же.

Исходя из того, что на человека возложена ответственность и что ему брошен вызов, мы рассматриваем человека как существо с целевой ориентацией. Достижение цели влечет за собой награду, а недостижение связано с потерями — эта установка является неотъемлемой частью человеческой натуры, какой создал ее Творец.

Б. Значение сотворения человека по образу Божию

Образ Божий в человеке придает ему большую ценность. Человек достоин гораздо более высокой оценки, чем животные. Иисус сказал: «Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их?» (Мф. 6:26). Оправдывая исцеление сухорукого в субботу, Иисус также указал на большую ценность человека по отношению к животным. «Он же сказал им: кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит? Сколько же лучше человек овцы! Итак можно в субботы делать добро» (Мф. 12:11-12).

Грех против ближнего считается серьезным, поскольку человек создан по образу Божию. Из Быт. 9:6 мы можем заключить, что сотворение человека по образу Божию — это основание для смертной казни за убийство. В Иак. 3:9 мы видим, что по этой же причине и клевета на ближнего является серьезным грехом.

Все люди независимо от расы, национальности и пола должны рассматриваться как существа, достойные высочайшего уважения, поскольку они сотворены по образу Божию. Это

основной принцип, который является отправной точкой для правильных взаимоотношений с людьми.

Сотворение человека по образу Божию подразумевает как зависимость, так и независимость человека. То, что человек создан Богом, ставит его в зависимость от Бога. То, что человек является членом рода человеческого, а не только индивидуальностью, означает, что люди зависимы друг от друга. Но то, что человек — это личность, означает, что он в какой-то степени независим.

В определенном смысле действия человека — это его собственные, им лично контролируемые действия. Если бы это было не так, то человек не был бы личностью в полном смысле слова. Но его действия обусловлены и влиянием некоторых факторов. Влияние факторов на решения личности — это совсем не то же, что причина в механической системе причинно-следственных отношений. Здесь категории влияния и реакции более уместны, чем категории причины и следствия.

Во многих наших решениях мы выступаем одновременно и как активная, и как пассивная сторона. Жесткое разграничение между активным и пассивным аспектами означает уподобление нашего решения механической причинно-следственной связи. Это характеризует отношения человека как с Богом, так и с другими людьми.

Определить, в чем нуждается человек по своей природе, мы можем только тогда, когда полностью поймем значение человека как личностного, разумного и нравственного существа, созданного для четырех основных типов отношений. Устройство человека говорит не только о его возможностях, но и о его потребностях. Мы способны быть не только разумными и нравственными, но и нести ответственность за четыре основных типа отношений. Если одна из этих потребностей не удовлетворена, это для нас потеря. Все разумные, нравственные и духовные действия — это действия личности. Христианские психология, социология и этика должны быть основаны на понимании значения сотворенности человека по образу Божию.

Экзистенциалисты говорят, что существование предшествует сущности. Понятие *сущность* относится к смыслу и цели. Это значит, что человек прежде всего существует, а затем уже создает себе смысл и цель. Для них нет универсальной истины, которая предшествовала бы его существованию, которая утоляла бы его нужды и которой он должен был бы подчиняться. Нравственной власти нет. А потому нет и моральных идеалов. Как говорит Сартр, «пока ты не начинаешь жить, жизнь есть ничто, тебе предстоит придать ей смысл; и ценности — это не что иное, как смысл, который ты избрал».

Христианство утверждает, что сущность предшествует существованию. Истина вечна и универсальна, и она обладает властью над человеком. Она задумана для утоления его нужд. Каждый создан для истины. Все люди устроены одинаково: каждый человек создан по образу Божию и для взаимоотношений с Богом. И это определяет его нужды и средства их удовлетворения. В сущности, в природе всех людей заложены одни и те же потребности.

Любая попытка построить жизнь без Бога обречена на неудачу. Это действительно так, потому что жизнь ставит человека в конфликт с тем предназначением, которое Бог определил для него. Человек не может поправить в себе образ Божий и не пострадать от последствий этого. Нам необходимо выяснить, для чего предназначил нас Бог, и жить в соответствии с Его замыслом.

Власти, как мирские, так и церковные, должны предоставлять человеку допустимую степень свободы, необходимую для того, чтобы человек мог развиваться как личность и готовиться ко встрече с Богом. С одной стороны, должна быть власть. С другой стороны, должна быть и свобода.

Один из наиболее важных аспектов творения человека по образу Божию состоит в том, что именно благодаря этому стало возможным Боговоплощение. Если бы человек был неразумным, безнравственным и безличным животным, то не было бы и Боговоплощения. Возможность искупления тесно связана с тем фактом, что человек сотворен по образу Божию.

В. Сотворенный человек как существо двойственное

Много было споров по поводу того, является ли человек двойственным или же тройственным существом. Когда говорят о двойственности человека, то подразумевают, что он состоит из тела (материальной части) и духа (некоторые пользуются понятиями *дух* и *душа* как равнозначными). Если же человека называют существом тройственным, то предполагается, что он состоит из материального тела и двух нематериальных частей — души и духа.

Стронг предлагает следующее объяснение двойственности:

Мы считаем, что нематериальная часть человека, рассматриваемая как личностное и сознательное бытие, способное владеть физическим организмом и одушевлять его, называется *psyche* (душа). Если же мы считаем эту же материальную часть человека разумным и нравственным действующим лицом, подверженным божественному влиянию и способным стать вместилищем Бога, то мы называем ее *pneuma* (дух). Итак, *pneuma* (дух) — это человеческая природа, соотносящаяся с Богом, способная воспринимать и проявлять *Pneuma Hagion* (Святой Дух); а *psyche* (душа) — это человеческая природа

по отношению к земле, соприкасающаяся с чувственным миром. *Pneuma* (дух) — это высшее в человеке, как имеющее (или могущее иметь) связь с духовным бытием, а *psyche* — это высшее в человеке, имеющее (или могущее иметь) связь с телом.⁹³

Согласно мнению Стронга, душа и дух — это различные понятия, относящиеся к одной и той же нематериальной субстанции. Каждое из этих понятий характеризует эту нематериальную часть с точки зрения определенной функции. Некоторые из сторонников тройственного состава человека утверждают, что у духа и души одна функция, но считают эти два понятия относящимися к двум различным нематериальным составляющим.

Предполагаю, что проблема заключается в том, что душу пытаются представить как *часть* человека. Но анализ древнееврейского слова *nephesh* и греческого слова *psyche*, как они употребляются в Библии, явно не подтверждает предположение, что они обозначают нематериальную часть человека.

В Быт. 2:7; 14:21; 17:14 *nephesh* означает существо, личность или индивидуальность. Если в этом контексте слово *nephesh* относится к части человека, то смысл пропадает, поскольку речь идет о личности, а не о части личности. В ряде случаев *nephesh* означает «личность» (Исх. 16:16; Лев. 27:2; Чис. 19:18; Нав. 20:3,9 и т.д.). В Быт. 19:17, Исх. 4:19; 21:23; Лев. 17:14 и во многих других местах это слово означает «жизнь». В этих цитатах представление о *nephesh* как о части человека также не соответствует контексту. В некоторых случаях (Лев. 26:11,15; Пс. 41:3 и т.п.) это слово обозначает внутреннюю сущность, и тогда имеется возможность считать *nephesh* нематериальной частью человека, но это не является обязательным выводом. Почему же в Пс. 41:3 не использовано слово *дух*, если правомерно разграничение между душой и духом, обычно признаваемое как дихотомистами, так и трихотомистами? В Чис. 16:38 *nephesh* означает «себя», а во Вт. 4:15 — «вы».

В Новом Завете слово *psyche* иногда ясно означает индивидуальность или личность (Деян. 2:41; 7:14; 27:37; Рим. 13:1). В некоторых случаях (Лк. 1:46 и Ин. 12:27) *psyche* — это внутренняя сущность. И снова непонятно, почему в Лк. 1:46 употребляется понятие *душа*, а не *дух*, если их принято различать. В Еф. 6:6 *psyche* — это сердце, а в Лк. 12:19 это слово явно означает «себя».

Приведенные примеры подтверждают предположение, что душа не является нематериальной частью человека. Душа —

⁹³ А.Н.Стронг, *Systematic Theology*, three volumes in one, Philadelphia: The Judson Press, 1907, p.486.

это индивидуальное самосознание; внутренняя сущность; «я»; жизнь; личность.

В ряде случаев древнееврейское слово *ruach* (дух) вполне определенно обозначает нематериальную часть человека (Пс. 30:6; Ек. 3:21; 12:7; Зах. 12:1). В Ин. 3:6 греческое слово *pneuma* (дух) также обозначает нематериальную часть человека. Основа человеческой природы — в его духе (Ин. 3:6; Рим. 1:9; 2 Кор. 2:13; Евр. 12:23). Действия и состояния, приписываемые человеческому духу, не всегда предполагают, что он является нематериальной частью человека, но они никогда не противоречат такому пониманию духа (Быт. 41:8; Исх. 6:9; 3 Цар. 21:5; Пс. 33:19; Деян. 17:16; 18:5,25 и Рим. 1:9). Эти примеры, а также тот факт, что и ангелы, и бесы называются духами (очевидно, из-за их нематериальной сущности), позволяют заключить, что человеческий дух является нематериальной частью человека и характеризует его более как духовное существо, нежели физическое.

Пояснить мою точку зрения по поводу двойственности человека поможет различие в употреблении понятий дух и душа. Душа не является нематериальной частью человека. Нематериальной частью человека является дух. Ни один из случаев использования слова, переводимого как *душа*, не обязывает нас считать ее частью человека. Во многих случаях такая трактовка вовсе невозможна. Что касается духа, то его во всех случаях (разумеется, помимо «духа ревности», «духа премудрости» и т.п.) можно трактовать как нематериальную часть человека. А во многих случаях такое понимание неизбежно. Конечно, это будет слишком большим упрощением, но мы вполне можем сказать о себе: «Я — душа. У меня есть дух».

Большинству из нас сложно не воспринимать душу как часть нашего существа, потому что мы привыкли считать ее таковой. Если мы будем вкладывать в понятие души тот же основной смысл, который заключается в понятии личности, то нам легче будет освободиться от привычки считать душу частью нашего существа. Личность мы не воспринимаем ни как нематериальную субстанцию, ни как материальную. Личность — это «я». У меня есть тело и дух. Кстати, слова *ум*, *сердце* и *воля* также не обозначают различных нематериальных частей человека. Подобным образом, мы должны и душу воспринимать не как нематериальную субстанцию, но как индивидуальное самоосознание, наше внутреннее существо, наше «я», жизнь или личность.

Мое мнение по поводу двойственности человека отличается от традиционного представления, которое в общем предусматривает взаимозаменяемость понятий духа и души. Конечно, в

определенном контексте можно воспользоваться как одним, так и другим понятием, и фраза не утратит своего смысла. Но все же каждый из двух этих терминов будет придавать ее смыслу свой, особый оттенок.

Иногда замена одного слова другим совершенно невозможна, поскольку такое не соответствовало бы смыслу фразы. Необходимо выбрать правильное слово. Если речь идет о части человека — это дух; если же о личности или индивидуальности — это душа.

Человек состоит из тела и духа. Человек как живое единство — сознательное, мыслящее, чувствующее и действующее существо — это душа, или личность. Он остается душой и после смерти тела, но в таком состоянии он несовершен, ему необходимо воскресение во плоти.

Дух и душа тесно связаны друг с другом. Без духа не было бы души. В некотором смысле, душа исходит от духа. Согласно терминологии Беркхофа, проводящего различие между природой и личностью, душа — это предел, к которому направляется дух.⁹⁴

Я думаю, предлагаемая мною трактовка обладает рядом преимуществ. Традиционное понимание души и духа (как в дихотомической, так и в трихотомической концепции) придает неверный смысл выражению «завоевать душу», поскольку оно предполагает, что душа характеризует низший уровень деятельности человека. В таком случае следовало бы говорить о «завоевании духа». Мне же выражение «завоевать душу» кажется вполне подходящим, так как оно означает «завоевать личность». Душа включает в себя всю жизнь личности — как повседневный опыт, так и отношения с Богом.

Еще одно преимущество заключается в том, что эта трактовка не требует различения функций души и духа. Разграничивая употребление слов *душа* и *дух*, традиционная дихотомия выступает по сути как трихотомия. Но дело в том, что по мере изучения этого вопроса мы начинаем приписывать душе те действия, которые вроде бы должны приписываться духу. Если же признать, что душа в принципе равнозначна личности или индивидуальности, то можно приписать ей любое действие или отношение. Если же считать функции души низшими, а функции духа высшими, то несколько странными покажутся слова Марии: «величит душа моя Господа» (Лк. 1:46). В Еф. 6:6 написано: «исполняя волю Божию от души», и здесь употребляется то же самое слово *psyche*. Также и в Иак. 1:21 мы читаем: «в кротости примите насаждаемое слово, могущее спасти ваши

⁹⁴ L. Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1941, p.321.

души». С точки зрения традиционных представлений о разграничении понятий дух и душа, в этих фразах должно быть использовано слово дух. Но это не так. Предлагаемая мною трактовка понятия *душа* снимает эту проблему.

Конечно, духовные действия человека часто приписываются духу. Но в этих случаях акцентируется не различие функций духа и души, а отличие духа от тела.

Пытаясь провести традиционное разграничение между телом и душой, мы сталкиваемся еще с одной проблемой. Можно было бы предположить, что у животных есть душа, но нет духа. И все же Ек. 3:21 говорит о животных так, как если бы у них был дух. Я склонен согласиться Басуэллом в этом вопросе. Он пишет: «Человек и животное различны по качеству, но не по субстанции. Отличие человека не в том, что он имеет душу (или является ею), дух, сердце, ум, волю, чувства, а в том, что нематериальное существо человека — это личность, сотворенная по образу Божию».⁹⁵

Сторонники трихотомии привлекают в качестве поддержки своего взгляда 1 Фес. 5:23 и Евр. 4:12. Но, поскольку я не считаю, что *душа* и *дух* — синонимы, то не вижу противоречия между своей позицией дихотомии и этими стихами.

Г. Происхождение нематериальной части человека

Поднимая вопрос о происхождении нематериальной части человека, я подразумеваю не исходное ее сотворение Богом, а происхождение нематериальной части тех, кто появился от Адама и Евы. В определенном смысле этот вопрос, возможно, и не относится к теме «Человек как творение», но связь все же существует. То, что в природе человека была предусмотрена нематериальная часть, не связано с грехопадением. Это неотъемлемая часть божественного плана, имевшаяся в нем еще до грехопадения. Даже если бы человек не согрешил, план остался бы тем же.

Существуют три концепции: 1) Теория предсуществования, которая учит, что нематериальная часть человека существовала еще до того, как было сотворено его тело. Но эта теория никогда не признавалась ортодоксальным христианством, так что анализировать ее необязательно. Вряд ли кто-нибудь может усомниться в том, что Библия исключает такое понимание. 2) Теория креацианизма, которая учит, что Бог создает нематериальную часть каждого человека в отдельности и помещает ее в тело в период между зачатием и рождением. 3) Традицианизм,

⁹⁵ James Oliver Buswell, Jr., *A Systematic Theology of the Christian Religion*, vol. 1; 2 volumes, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962, p.241.

которое учит, что нематериальная часть человека передается путем размножения, подобно телу.

Одна из главных причин, по которым люди придерживались креацианизма, состоит в том, что креацианизм воспринимался как единственная концепция, оставлявшая возможность непорочного рождения Христа. Считалось, что традицианство ведет к отрицанию непорочности Христа. Я же предполагаю, что тот же божественный акт зачатия, который мог дать Иисусу тело, не несущее печати порока, может также освящать нематериальную часть человека.

Наиболее серьезный довод против креацианизма тот, что последний не объясняет, каким образом нематериальная часть становится греховной. Одна из концепций (которая иногда сочетается с представлением о «федеральном» главенстве Адама по отношению к человечеству), предполагает, что Бог создал нематериальную часть человека греховной, потому что Адам, согрешив, нарушил завет, который заключил с ним Бог. Однако я не могу помыслить Бога создающим нечто греховное. Согласно другой концепции, Бог создает нематериальную часть безгрешной, но она становится греховной от соприкосновения с телом. Существует тесная взаимосвязь между духом и телом, но вряд ли допустимо приписывать одному телу процесс воспроизведения греховности человеческого рода. Греховность человека в большей степени затрагивает его дух, чем тело.

Традицианство гораздо легче справляется с объяснением воспроизведения греховности и его последствий для личности в целом. Некоторые придерживаются того мнения, что Библия не дает безусловных доказательств ни креацианизма, ни традицианства. Но я так не считаю. В Быт. 5:3 мы читаем: «И Адам... родил сына по подобию своему и по образу своему, и нарек ему имя: Сиф». Если сотворение человека по образу Божью относилось к личности и к индивидуальности Адама, то, разумеется, рождение Сифа по образу Адама относилось к личности и индивидуальности Сифа. Личность и индивидуальность не могут быть основаны на одном лишь теле, они должны включать в себя и дух. Традицианство предлагает единственное адекватное толкование свидетельства о том, что Адам родил Сифа по образу своему.

У традицианства есть несколько важных следствий. Согласно традицианской теории, человеческая личность берет свое начало в момент зачатия. Это означает, что зачатие полагает начало существования бессмертной душе человека. Это может послужить некоторым утешением для женщин, не доносивших ребенка. Потеряно не все: человеческая душа, которая вечно пребывает с Богом, уже существует. То же самое распростра-

ется на аборты, которые обрекают еще не родившегося человека на смерть. Вопрос о том, в какой момент начинается человеческая жизнь, пока не решен наукой, но богословское решение уже вынесено теми, кто верит в Библию как божественное откровение.

II

Человек после грехопадения

А. Воздействие греха на образ Божий в человеке

По этому поводу Хенри пишет: «Грехопадение человека не разрушило образ Божий по форме (то есть личность человека), но повлекло за собой искажение (хотя и не разрушение) содержания этого образа».⁹⁶

Как мы уже отметили, разъясняя смысл «сотворения по образу Божию», предпочтительнее говорить о подобии по составу (а не о подобии по форме) и о функциональном подобии (а не о подобии по материальному содержанию). Однако смысл остается неизменным. Кроме того, я провожу разграничение между личностью и индивидуальностью. Это разграничение оказывается особенно полезным, когда мы пытаемся объяснить воздействие грехопадения на образ Божий в человеке.

Что касается подобия по составу, то грехопадение здесь ничего не изменило. Человек остался личностью. Он продолжает быть мыслящим, чувствующим и действующим существом. Он остается нравственным. Грехопадение не уничтожило ни одного из составных элементов личности. То есть сами элементы пострадали, но все они сохранились. Разрушительные последствия проявились в индивидуальности.

Последствия грехопадения проявляются в области функционального подобия. Основная резкая перемена произошла в индивидуальности человека. До грехопадения человек думал, чувствовал и действовал (и на сознательном, и на подсознательном уровне) как подобие Божие. После грехопадения это уже не так. Человек больше не думает, не чувствует, не действует так, как угодно Богу. Это относится и к его сознанию, и к подсознанию.

Очевидно, что из состояния святости человек опустился до состояния греховности (Ис. 53:6; Рим. 3:23). Ясно, что из-за греха человек осужден перед Богом (Рим. 6:23 и Отк. 21:8) и что этот падший человек не угоден Богу и не имеет близости с Богом (Еф. 2:1-3 и Рим. 8:7-8). Понятно также, что человек не может прийти к Богу без руководства Святого Духа (Ин. 6:44)

⁹⁶ Henry, loc.cit.

и что для спасения человека необходима столь важная перемена в его жизни, что она называется «новым рождением» (Ин. 3:3-7). Но некоторые аспекты состояния и положения человека не столь очевидны. В приведенной выше цитате Хенри пытается дать четкое определение воздействия грехопадения на функциональное подобие Божие в человеке. Он заявляет, что хотя имеет место «искажение», но «материальное содержание» (функциональное подобие) все же не разрушено. Возникают вопросы: в чем поврежден человек? что подразумевает утверждение об нарушении функционального подобия?

Я ставлю вопрос не о том, во всем ли греховен человек, а, скорее, о том, что такое общая греховность. Чарльз Райри высказывает следующие соображения по поводу значения греховности в целом:

Общая греховность — это богословское понятие, употребляемое для обозначения недостойности человека перед лицом Бога. Это не означает, 1) что каждый человек проявил свою греховность в наибольшей доступной ему степени; 2) что у грешников нет ни малейшего представления о Боге; 3) что грешник повинен во всяком грехе; 4) что греховный человек не может совершать добрые дела в глазах людей. Понятие общей греховности предполагает, 1) что повреждение касается каждого аспекта человеческой природы, включая все его способности, и 2) что в человеке нет ничего, что могло бы оправдать его перед праведным Богом.⁹⁷

Но чем объясняется тот факт, что не каждый грешник проявляет свою греховность в максимальной степени? Почему у грешников может присутствовать определенная моральная ориентация? Как может грешник совершать добрые дела? Ответ заключается в том, что грешник сохраняет свой личностный характер: он продолжает быть личностью — разумным и нравственным существом по своему составу и устройству.

Грехопадение не лишает человека моральной ориентации, как не лишает его разума. Человек должен быть моральным, то есть иметь нравственную установку, чтобы он мог стать безнравственным. Человек должен быть разумным, то есть быть разумно устроенным, чтобы он мог стать неразумным. Именно эту нравственную установку человека имел в виду Павел, когда говорил о язычниках: «они показывают, что дело закона у них написано в сердцах» (Рим. 2:15).

Природа грешного человека предполагает возможность различения правильного и неправильного. Правильное рассматривается как положительное, а неправильное — как отрицательное. Всякий человек, поступая неправильно, в какой-то мере воспринимает свой поступок со знаком минус. Это неизбежно:

⁹⁷ Charles C. Ryrie, *Total Depravity // Baker's Dictionary Of Theology*, p.164.

грех привнес в природу человека чуждый элемент. Человек был сотворен для праведной жизни, а не для греха. Он не может жить во грехе и иметь положительную самооценку и внутренний мир. Грех привел человека в состояние конфликта, противоречия и замешательства. В той степени, в какой человек отступает от морали Десяти заповедей, он оказывается в конфликте не только с Богом, но и с самим собой. Не может быть счастливым человек, живущий в резком расхождении с Десятью заповедями.

Поскольку человек не может полностью искоренить в себе нравственной ориентации, он пытается менять местами полюса: называет правильным то, что ему хочется сделать, и неправильным то, чего ему не хочется делать. Но и здесь человек не достигает полного успеха. Безотносительно к тому, что происходит на уровне сознания, внутреннее существо человека не может оправдать нарушения нравственного закона Десяти заповедей, и никакие аргументы не способны оправдать такое нарушение. Действительно, людям, идущим таким путем, всегда не хватает самоуважения, многие прибегают к алкоголю и наркотикам, опускаясь до состояния униженности, отчаяния и депрессии. Все это свидетельствует о том, что наше внутреннее «я» протестует против попыток отойти от основ христианской нравственности.

Человек очень нуждается в одобрении своих действий — как со своей стороны, так и со стороны других людей. В этом причина того, что грешник может совершить доброе дело. Каждый человек чувствует себя хорошим, когда он сознательно совершает поступок, который он считает правильным. Каждый человек испытывает удовольствие от того, что он добровольно помог другому.

Категории правильного и неправильного, несущие, соответственно, положительную и отрицательную оценку, заложены в самой природе человека. Их неискоренимость обуславливает наличие добра в грешнике. Это добро не может ни оправдать его перед Богом, ни утолить нужды его собственной личности. Но именно наличие нравственной ориентации в человеке делает возможным для него восприятие Евангелия. Если бы греховный человек был нравственно слеп или имел бы извращенное представление о понятиях правильного и неправильного, то восприятие Евангелия было бы невозможным, потому что сознание греховности не имело бы под собой основы.

Помимо нравственной установки, которая сохраняет некоторую степень добра в греховном человеке, существуют еще внешние ограничения, которые удерживают человека и не дают ему грешить так, как он грешил бы в случае отсутствия

ограничений. Такие ограничения налагаются на человека родителями, властями, обществом и церковью.

Оценивая серьезность силы и воздействия греха, мы должны помнить, что истинная картина греха не всегда проявляется во внешних действиях. В своем воображении каждый совершал такие грехи, которых не совершал в действительности. Но сила, толкающая к мысли о грехе, побуждает и к самому греху. Каждому знакомо некогда испытанное им желание совершить тот или иной грех. Сила, заставляющая нас желать греха, заставляет нас и совершать грех. Некоторые наслаждаются созерцанием чужого греха. Совершает грех та же самая сила, которая наслаждается грехом.

Конечно, это возможно и практически реально, чтобы человек, не будучи обращенным, был в определенной степени достойным и порядочным членом общества. Такой человек может даже заниматься благотворительностью, но все это не позволяет ему заслужить одобрения у Бога. Присутствие греха в его жизни все же делает его неправедным пред лицом святого Бога. Власть греха в жизни человека обуславливает его потребность в «новом рождении».

Вопрос о воле стоит в центре дискуссии по поводу греха. Имеет ли греховный человек свободную волю? Если потомки Адама не обладают в определенном смысле свободой воли, значит, они утратили свой личностный характер. Способность к выбору, или воля, — это неотъемлемое качество личности. Воля же может выбирать и действовать лишь в той степени, в какой она является свободной. Лишить волю ее свободы — значит лишить личность воли.

Прежде чем приступить к обсуждению воздействия греха на волю, следует прояснить некоторые вопросы, связанные со значением понятия *свобода воли*. Свобода воли не предполагает, что на волю не оказывают влияния внешние силы или воздействия. Она также не предполагает, что эти силы не могут стать определяющим фактором в осуществлении воли. Но свобода воли предполагает, что внешние силы не могут абсолютно гарантировать определенного действия воли. Здесь речь идет о влиянии и реакции, а не о механическом причинно-следственном отношении.

Свобода воли — это свобода в пределах возможного. Это не абсолютная свобода. Человек не может быть Богом. Он не может быть ангелом. Свобода человека осуществляется в пределах возможностей, предусмотренных человеческой природой. К тому же, факторы, действующие на волю, отражаются и на широте возможностей.

До грехопадения Адам и Ева имели такой круг возможностей, в котором они могли либо сохранять совершенную праведность, либо согрешить. После грехопадения совершенная праведность уже не входила в круг их возможностей. То же самое относится к греховному человеку вообще (Рим. 8:7-8). Если кто-либо считает, что свобода воли позволяет нехристианину жить в праведности и не грешить, то он неправильно понимает свободу воли. Такое понимание явно противоречило бы Писанию (Рим. 8:7-8).

Иисус объясняет, что грешник не может поверить в Евангелие, если его к этому не приведет Святой Дух (Ин. 6:44). Действие Святого Духа в сердце человека, слышащего Евангелие, дает ему возможность ответить “да” или “нет”. Человек может выбрать либо тот, либо другой ответ. Если бы это было не так, можно было бы усомниться в том, что после грехопадения человек остался личностью. Если человек не является до некоторой степени самоуправляемым существом, значит, он не личность. Конечно, самостоятельность зависит от многих факторов, но все же она сохраняется постоянно. Как я уже объяснял, я не считаю, что греховный человек может избрать Христа без помощи Святого Духа. Но я считаю, что независимо от силы действия Святого Духа положительный либо отрицательный ответ человека — это его собственное решение.

Веру можно назвать даром в том смысле, что без божественной помощи она была бы невозможна. Но это не означает ни того, что вера существует вне личности и дается ей, ни того, что Бог верит вместо человека. Человек с Божьей помощью верит сам.

Я считаю, что кальвинизм ошибается в своем понимании выражения «мертвый по преступлениям». Корнелиус Ван Тиль излагает кальвинистскую трактовку так:

Человек мог согрешить, лишь будучи созданием Божиим, сотворенным по образу Божию. Таким образом, согрешив, он, как грешник, «мертв по преступлениям», то есть даже не способен сам протянуть свою руку, чтобы получить спасение. Но Писание продолжает относиться к нему как к существу ответственному: оно призывает его к вере и покаянию. И все же вера есть дар Божий. Лазарь лежал в могиле, он был мертв. А Иисус повелел ему восстать, и он восстал.⁹⁸

Предложенная выше трактовка понятия «мертвый по преступлениям» предполагает, что слово *мертвый* здесь означает «не имеющий жизни». В мертвом теле Лазаря жизни нет. Оно не было способно к действию, пока Иисус не воскресил его. Если в рассматриваемом выражении слово *мертвый* следует понимать именно так, то, согласно кальвинизму, грешник как

⁹⁸ Cornelius Van Til, *Calvinism // Baker's Dictionary of Theology*, p.109.

бы глух и нем и ничего не знает о Боге, грехе и спасении, покуда Бог не воскресит его через новое рождение. Только тогда грешник получает возможность слышать и говорить.

Я считаю, что выражения «мертвый по преступлениям и грехам» и «духовная смерть» означают, что человек отделен от Бога, мертв для общения с Богом. У него не может быть связи с Богом и единения с Богом. В принципе, это можно сравнить с тем, о чем говорил Павел: «которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал. 6:14). В этом контексте и Павел, и мир живы, поскольку имеют в себе жизнь. Но они мертвы для реальной взаимосвязи между собой.

Если мое понимание верно, то духовная смерть предполагает, что грешник отрезан от сопричастности Богу и общения с Ним. Это действительно так, поскольку этого требует святость Бога, покуда грех не искуплен, но также и вследствие того, что грешник в сердце своем восстал против Бога. Итак, грешник не сопричастен Богу, но это не означает, что он абсолютно глух к обращениям Бога. Если бы это было так, то грешник не мог бы даже исказить послание Бога. Человек не может исказить послание, которого он не мог слышать. Но тот факт, что человек грешит, означает, что он слышит плохо. Человек склонен противиться истине, восставать на нее и исказить ее. Благая Весть сталкивается с сильным сопротивлением. И требуется действие Святого Духа, чтобы сообщение Благой Вести грешнику было успешным и привело к вере и к отклику с его стороны. Такая трактовка учитывает значение греха, потребность в просвещении и водительстве Святого Духа и тот факт, что греховный человек — это личность.

Б. Последствия Адамова греха для человечества

Нам необходимо ответить на следующие вопросы: 1) Вменяется ли всему человечеству грех Адама? 2) Если да, то как и почему? 3) Каким образом передается греховность?

В Рим. 5:12-19 содержатся определяющие положения о последствиях Адамова греха для человечества. Как понимать слова: «смерть перешла во всех людей, потому что в нем все согрешили» (ст. 12)? Причиной является то, что «все согрешили». Но греческое слово, переводимое нами как *согрешили*, имеет два возможных варианта перевода. *Согрешили* — так переводится слово *hemarton*, это грамматическая форма аориста. Если мы понимаем аорист как простой аорист, то надо переводить «все согрешили». Это означало бы, что когда-то в прошлом согрешили все, а значит, смерть перешла во все человечество, поскольку когда-то в прошлом согрешило все человечество.

Если понимать аорист как гномический, то следует переводить «все грешат». А если же это кульминативный аорист, то нужно переводить «все грешили». Будем ли мы понимать аорист как гномический или кульминативный, смысл останется таким же, а значит, смерть переходит во всех, потому что все грешат.

Если мы понимаем текст так, что смерть перешла во всех, потому что когда-то в прошлом все грешили, то, следовательно, смерть перешла на всех, потому что все согрешили в Адаме. Если же мы понимаем текст так, что смерть переходит во всех, потому что все грешат, то, следовательно, смерть переходит в каждого человека из-за его собственных грехов, а не из-за греха Адама. Контекст должен показать, какая из интерпретаций является правильной. Думаю, что предлагаемая таблица поможет нам понять, как контекст решает эту проблему.

	Причина	Следствие
5:12	«все грешат» или «все грешили»?	«смерть перешла во всех человеков»
5:15	«преступлением одного»	«подверглись смерти многие»
5:16	«за одного» (человека)	«суд»
5:17	«преступлением одного»	«смерть царствовала»
5:18	«преступлением одного» (в греческом: «одним преступлением»)	«всем человекам осуждение»

Если посмотреть на ту половину, где указаны следствия, то станет ясно, что следствия в 5:15-18 такие же, как и в 5:12. А раз это так, то причины, указанные в стихах 5:15-18, могут прояснить, какова причина в стихе 5:12. Стихи 5:15-18 указывают на «одного человека», «преступление одного» и «одно преступление». Из этого следует, что причина в одном преступлении, которое совершил Адам, когда вкусил от запретного плода.

Если следствия и в 5:12, и в 5:15-18 одинаковы, то логично будет предположить, что одинаковы и причины. Причина проясняется в 5:15-19 — этот отрывок раскрывает значение стиха 5:12. И хотя греческая грамматика допускает толкование в пользу личного греха каждого человека, все же контекст позволяет утверждать, что это толкование неверно. Из анализа всего контекста явствует, что стих 5:12 следует понимать так, что все согрешили в Адаме.

Итак, рассматриваемый фрагмент (Рим. 5:12-19) определенно указывает, что грех Адама вменен всему человечеству. Теперь нужно определить, как и почему это возможно. По вопросу о том, как это происходит, существует два мнения.

Согласно одному из них, ответ заключается в естественном главенстве Адама по отношению к человечеству. Другое мнение состоит в том, что хотя Адам и является главой рода человеческого по природе, это не дает основания вменять всему человечеству грех Адама. Но Адам был назначен федеральным представителем человечества, и это федеральное главенство дает основание вменять человечеству грех Адама.

Согласно тому мнению, которое видит причину вменения греха в естественном главенстве Адама, грех вменяется человечеству потому, что оно — в Адаме — было частью Адама, когда он согрешил. Таким образом, человечество отождествляется с Адамом во грехе и в осуждении. Это мнение согласуется с традицианским представлением о происхождении человеческого духа. Грех передается путем размножения.

Согласно представлению о федеральном главенстве, Адам, по божественному назначению, стал представителем всего человечества. Причина избрания Адама — его естественное главенство, но само по себе оно не вовлекает человечество в Адамов грех. Бог заключил с Адамом завет, обещая наделить вечной жизнью его и его потомство, если он будет послушен, но в случае непослушания Адама его потомство обречено на грех и смерть. Таким образом, последствия греха Адама отражаются на человечестве именно вследствие отношений завета, в котором Адам, по достоинству первородства, представлял все человечество. Таковую концепцию лучше отражают слова «все считаются грешниками», а не «все согрешили в Адаме».

В принципе, человек может придерживаться традицианского учения и вместе с тем признавать концепцию федерального главенства. Но креацианист, если он верит в то, что грех Адама вменен человечеству, обязан придерживаться концепции федерального главенства. Одно лишь физическое пребывание в Адаме не может служить адекватным основанием для вменения Адамова греха человечеству, поскольку речь идет о личности в целом.

Концепция федерального главенства позволяет считать, что представительным принципом вменения греха объясняется вменение смерти и праведности Христа всем искупленным. Таким образом, предпринимается попытка создать аналогию вменению Адамова греха.

Конечно, некоторые признают федеральное главенство Адама, но не признают учения об избранности. Однако принцип федерального главенства соответствует логике кальвинизма. Завет, заключенный с Адамом, из-за непослушания Адама становится причиной осуждения всех, кто был в завете. В

*Сравнение концепций
естественного и федерального главенства*

<i>Естественное</i>	<i>Федеральное</i>
1. Традуцианство	1. Креацианизм (как правило, но не обязательно)
2. Адам — представитель человечества, поскольку человечество было в нем	2. Адам — представитель человечества по божественному определению
3. Причина вменения греха — отождествление человечества с Адамом из-за его пребывания в Адаме	3. Грех вменен человечеству, потому что Адам, как определенный Богом представитель, нарушил завет
4. Все согрешили	4. Все считаются грешниками
5. Дух передается вместе с греховной природой	5. Дух сотворен непосредственно Богом, уже с греховной и неправедной природой, или же создается безгрешным и повреждается от контакта с греховным телом (некоторые соглашались с традуцианством, но это исключение)

данном случае речь идет о человечестве в целом. Завет, заключенный со Христом, вследствие Его праведности и послушания даже до смерти дал вечную жизнь всем, кто состоит в завете. Согласно же учению Кальвина, здесь подразумеваются лишь те, кто избран для участия в завете.

Итак, актом Своей воли и исходя из известных Ему причин Бог решил сделать весь человеческий род восприимчивым к греху Адама и его последствий. Бог мог бы решить иначе. В природе вещей нет ничего такого, что делало бы это решение обязательным. Актом Своей воли и по известным Ему причинам Бог не избрал всех людей для участия в благих следствиях послушания Христа. В существе дела не было ничего такого, что могло бы ограничить Его в числе избранных. Я привожу здесь эти рассуждения потому, что в систематическом построении мы

должны видеть последствия, которые скажутся в разных частях системы, если в каком-либо одном месте мы применяем определенный способ интерпретации.

Может ли Писание помочь нам в выборе между концепцией естественного главенства и федерального главенства? Думаю, что да. Цитаты, приведенные выше, подтверждают вывод о том, что Рим. 5:12 следует переводить как: «все согрешили в Адаме».

Терминология этого места Писания больше соответствует представлению о естественном главенстве, поскольку в обоих случаях используются одни и те же понятия. Но лишь с большой натяжкой слова «все согрешили» (Рим. 5:12) можно истолковать как «все считаются грешниками», чтобы это соответствовало концепции федерального главенства. К тому же, «все согрешили» — это действительный залог, а для того, чтобы сказать: «все считаются грешниками», — потребовался бы страдательный.

Человеку по самой натуре его нелегко воспринять вывод, что за грех одного Адама осужден весь род человеческий. Нам более приемлемо считать, что осуждение всего человечества вместе с Адамом было обусловлено самой природой вещей, что это не было решением по прихоти Бога. Некоторые могли бы возразить: Бог может все, Бог не ограничен никакой необходимостью. Но в данной ситуации вопрос стоит иначе. Бог действует согласно Своей природе. Определенные принципы и указания Он заложил в природу вещей. Бог должен придерживаться этих принципов, чтобы поддерживать состояние разумного согласия со Своим творением. Что касается сомнительных положений креационизма по поводу происхождения человеческого духа и его приобретаемой греховности, то они уже были рассмотрены и нет необходимости повторять все снова.

Обратимся теперь к дальнейшему обсуждению концепции естественного главенства. Мы уже убедились в том, что она наилучшим образом согласуется с Писанием. Необходимо теперь обосновать ее логически.

Человечество было в Адаме, оно произошло от него — телом и духом. То, что мы были в Адаме, означает отождествление нас с ним в его грехе. Следовательно, мы должны участвовать в вине и осуждении Адама. Если мы отрицаем это, то, значит, не все в Адаме было осуждено, поскольку то, что заключалось в чреслах Адама и потенциально являлось человечеством, было такой же частью Адама, как и все остальные. Сколько бы ни было внутренних подразделений, часть никогда не утрачивает своего истинного смысла — она является частью исходного целого. Итак, мы всегда оставались с Адамом в его грехе.

Я не разделяю всех представлений, которые обычно сопутствуют этой концепции. Стронг, объясняя свою позицию, пишет: «Силы, которые действуют теперь в каждом человеке в отдельности, тогда были унифицированы и заключены в Адаме; таким образом, воля Адама была еще и волей рода человеческого. В свободном решении Адама воля человечества проявила свой бунт против Бога, и природа человечества повредила».⁹⁹

Это звучит так, будто Стронг предполагает, что в решении Адама участвовала воля каждого человека. Думаю, это неверно. Воли других людей тогда еще не было, была лишь возможность ее изъявления. Воля человека возникает лишь тогда, когда он рождается как личность. Все согрешили в Адаме, но это не значит, что в Адаме действовала воля каждого человека. Можно было бы сказать, что воля Адама была волей человечества, поскольку человечество было в нем и произошло от него, но это не означает, что его воля состояла из совокупности проявлений воли всех людей.

Основой вменения человеку того, что совершено другим, является отождествление первого со вторым через признание присутствия первого во втором или его единения со вторым. Это одинаково верно и в отношении греха, и в отношении праведности. Это единственный способ вменения, который признает Писание. Таким же образом верующему вменяется в заслугу смерть и праведность Христа.

Библия свидетельствует лишь о таком вменении, когда можно сказать, что в некотором смысле вменяемое человеку действие как бы является действием самого этого человека. В Гал. 2:19 Павел пишет: «Я сораспялся Христу». Через единение со Христом Павел настолько отождествляет себя с Ним, что можно было сказать, что он распят вместе со Христом. В действительности Павел не был распят вместе со Христом, то есть он не перенес страданий Христа. Но через отождествление со Христом смерть Христова стала его смертью, так что он мог пользоваться последовавшими от нее благами. (Более подробно об этом будет написано дальше, вопрос о единении со Христом я буду рассматривать в связи с учением об оправдании.)

Подобно тому как смерть Христова — это наша смерть, грех Адама — наш грех. Мы не совершали этот грех актом нашей собственной воли, но мы были в Адаме, когда он совершил этот грех. Мы отождествлены с ним. Мы были в Адаме в момент грехопадения. Наша связь с Адамом сохраняется через непрерывную преемственность от Адама до нас. Мы не были во

⁹⁹ Strong, *op cit.* p.619.

Христе в момент Его распятия, но мы оказались в Нем, когда уверовали, так что теперь мы во Христе.

Я считаю, что концепция федерального главенства неправильно трактует как вменение Адамова греха, так и вменение смерти и праведности Христа. Писание признает лишь один путь вменения человеку дел другого человека — через отождествление в единении. Концепция естественного (а не федерального) главенства проводит параллель между Христом и Адамом согласно принципу вменения. (Если этот вопрос не совсем ясен, то можно заглянуть вперед и ознакомиться с тем, что там сказано про единение со Христом по отношению к оправданию. Ниже эта тема разработана подробнее.)

В связи с этим всегда возникает вопрос: а как же те, кто умирает в младенчестве? Обсуждение этого вопроса я также откладываю. Сейчас я просто могу сказать, что верю в спасение младенцев. Разработка этого вопроса относится в большей степени к учениям об искуплении и спасении.

Необходимо упомянуть еще две концепции. Теория опосредованного вменения не признает того, что грех Адама вменен всему человечеству. От Адама людям передается греховность, а греховность образует основу для вины и осуждения. Грех Адама является косвенной (а не прямой) причиной того, что род человеческий отягощен виной. Это вменение вины предшествует личному акту греха. Но эта концепция, как мы уже видели, не согласуется с Писанием.

Другое учение, которое часто называют арминианством, не считает, что человечество несет на себе вину за Адамов грех. Греховность наследуется от Адама и заставляет людей грешить. Так что люди не осуждены пред Богом, пока они не совершили своего личного греха, став личностями, способными отвечать за себя. Но приведенный выше анализ доказывает несостоятельность такого учения.

Действительно, этого учения придерживались некоторые из арминиан, но оно никак не разделялось всеми, а потому его нельзя называть арминианским учением.¹⁰⁰ Одна из главных задач арминианства заключалась в том, чтобы обосновать спасение младенцев. Некоторые пытались обосновать это отрицанием вины до момента совершения личного греха. Многие другие считали, что вина Адама вменяется человечеству, но совсем снимается посредством искупления.

¹⁰⁰H. Orton Wiley, *Christian Theology*, vol. 2; 3 volumes, Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1952, pp.107-109.

III

Человек после искупления

Здесь будут изложены только основные принципы. Подробное изложение теории будет дано в связи с учением о спасении.

Искупление направлено на восстановление того, что было утрачено в результате грехопадения. Именно замысел искупления должен восстановить функциональное подобие Божие в человеке. Искупление предусмотрено, чтобы уподобить человека Богу в его личностном характере. Человек должен стать подобным Богу (как на сознательном, так и на подсознательном уровне) в том, как он думает, чувствует и действует.

Боговоплощение

Христос является центром христианства; Иисус Христос — Творец, Искупитель и Господь. Без Христа не было бы христианства. Мы не могли бы надеяться на освобождение от греха и проклятия. Нам оставалось бы лишь идти наощупь в полной тьме, не видя перед собой путеводного света. Если бы Бог не задумал послать Христа в мир, то все откровение в природе, промысел Божий о человеке, который мы называем частным откровением, — все это завершилось бы с грехопадением человека. Но в частном откровении после грехопадения все либо указывает на божественный замысел искупления через Христа, либо определенным образом связано с этим замыслом.

Вопрос, который задал Иисус ученикам (Мф. 16:15), — это вопрос величайшей важности. Сначала Он спросил их, кем считают Его люди, а затем, получив ряд ответов, спросил: «А вы за кого почитаете Меня?»

Иисус Христос — это центр и основание христианства. И это значит, что очень важно найти правильный ответ на вопрос: «А вы за кого почитаете Меня?» Мы признаем огромное значение правильного ответа на этот вопрос, и это не только логическое заключение. О том, как важно найти правильный ответ, говорит нам Сам Бог через Писание. Чтобы понять, что нам преподносит тот или иной проповедник — Благую Весть или ересь, — надо послушать, что он ответит на вопрос о Христе — истину или ложь. Это один из главных методов проверки учения (1 Ин. 2:22-23; 4:1-3; 2 Ин. 7-11). Когда речь идет об уточнении мелких деталей, которые не могут быть определены путем толкования Писания, то мы не можем ожи-

дать единогласия. Но по тем основным вопросам, которые с полной ясностью открыты нам в Писании, разных мнений быть не должно.

Наш интерес к учению о Христе обоснован не только его чрезвычайным богословским значением. Иисус Христос — это не просто центр системы учения. Иисус — центральная фигура для каждого из нас как личности. Он наш Спаситель и Господь. Мы любим Его, мы поклоняемся Ему, мы благоговеем перед Ним. И мы хотим понять Его: а понять Его — значит возлюбить Его еще больше.

Познание Христа утоляет жажду и сердца, и ума. В этом искаженном грехом мире один лишь Он представляет основание, на котором факты и явления реальности можно соединить так, чтобы получился образец для нашей жизни и мысли, который придает ей цель и смысл. Один лишь Христос может спасти нас в море смятения и отчаяния. Он — тот единственный Кормчий, Который способен привести наш корабль к пристани вечного блаженства. А потому мы приступаем к изучению вопроса о Боговоплощении с величайшим благоговением и глубочайшим осознанием ответственности нашей задачи.

I

Цель Боговоплощения

А. Христос как Искупитель рода человеческого

Словом *искупитель* мы переводим древнееврейское слово *goel*, которое является причастием от глагола *gaal*. Роберт Гэдлстоун пишет: «Возможно, первоначальное значение слова — “требовать обратно”, а отсюда и “вызволять”». По поводу того, как употребляется слово *goel* в книге Левит, главы 25 и 27, Гэдлстоун замечает:

В этом случае освобождение осуществлялось через уплату или обмен. В случае нищеты, когда уплата была невозможно, на ближайшего родственника возлагалась ответственность совершить дело искупления. Потому, конечно, так и получилось, что этот родственник стал называться *goel* (Чис. 5:8; 3 Цар. 16:11 и повсюду в книге Руфь. См. также Иер. 32:7-8).¹⁰¹

На основании наблюдения Гэдлстоуна можно было бы заключить, что слово *goel* прежде всего означает «освободить». Потом оно стало обозначать родственника, обладавшего правом искупления, по обычаю, ведущему свое начало от права испу-

¹⁰¹Robert Baker Girdlestone, *Synonyms of The Old Testament*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company (repr. 1897 ed.), pp.117,118.

ления, которым в главах Лев. 25 и Лев. 27 наделен был близкий родственник.

Чтобы можно было сделать выводы, рассмотрим пример с братом, который продался «пришельцу... или кому-нибудь из племени пришельца» (Лев. 25:47-55). Следует отметить, что правом выкупа наделен только близкий родственник (ст. 48,49). Принцип замены предполагает действие, максимально близкое действию самого выкупаемого. Конечно, действие родственника не было действием самого выкупаемого. Но вместе с тем оно было наиболее близкой его заменой. Далее, в главе, посвященной заместительной жертве Богу и оправданию, мы сможем увидеть, как проявляется принцип замены в заместительной жертве и оправдании, и понять, почему это действие должно было быть максимально близким действию самого выкупаемого.

Бог установил закон о родственнике-искупителе, чтобы подготовить почву для пришествия Христа, Который, воплотившись, стал нашим Родственником и таким образом получил право искупить нас. Рассмотрев примеры употребления слов *goal* и *goel*, Гэдлстоун заключает:

В большинстве приведенных цитат *искупление* можно рассматривать как синоним *освобождения*, но в этом понятии всегда присутствует в более или менее развитой форме мысль о том, что искупитель вступает в определенные отношения с выкупаемыми — в определенном смысле роднится с ними, утверждая свое право на искупление. Несомненно, этот закон был предназначен для того, чтобы подготовить умы народа Божия к идее Боговоплощения.¹⁰²

Без Боговоплощения не было бы избавления от проклятия и власти греха. Цена, уплаченная в качестве выкупа, превышала то, что мог заплатить человек. Только Бог мог заплатить полностью выкуп за грех. Искупитель должен быть человеком, чтобы иметь право выкупа. И в то же время Он должен быть Богом, чтобы быть в состоянии внести этот выкуп.

Тот факт, что искупитель должен быть родственником выкупаемому, объясняет, почему падшие ангелы не получили возможность искупления. Они были созданы как группа индивидуумов; они не рождали себе подобных. А потому Бог не мог отождествить Себя с ними через рождение. У ангелов не могло быть родственника-избавителя. Таким образом, они не могли получить искупления.

Безотносительно к вопросу о том, есть ли жизнь на других планетах, ясно одно: эти миры не относятся к области нашего миссионерского долга. Возможность получить искупление через Боговоплощение дана только человеческому роду. Иисус является родственником только человечеству.

¹⁰²*ibid.*, p.119.

Б. Христос как откровение о Боге

В момент сотворения образ Божий в человеке отражался как в подобии по составу, так и в функциональном подобии. Совершив грех, человек утратил функциональное подобие Богу. И восстановить это подобие должно было именно искупление.

Для восстановления функционального подобия Божия в человеке требуется не только заместительная жертва Богу, но и более глубокое знание о Боге. Хотя человек сохранил свои моральные установки, он утратил четкое понимание и ясное видение Бога. Одна из задач Боговоплощения заключалась в том, чтобы дать нам большее знание о Боге. Иисус открыл нам подобие Божие в опыте земной жизни.

Павел пишет, что Иисус был «сияние славы и образ ипостаси Его» (Евр. 1:3). Когда Филипп попросил: «Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас», — Иисус сказал ему: «Столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь “покажи нам Отца”?» (Ин. 14:8-9).

Христос прожил настоящую жизнь в реальном мире, и это требует от нас такого понимания, которое намного превосходит определение. Примеры сострадания, которое Иисус проявлял к больным, несчастным, голодным и к тем, которые были как овцы без пастыря, оказывают на нас сильное впечатление и открывают нам любовь Божию, которая говорит нам о Боге больше, чем любое из определений. Христос умер, чтобы уплатить выкуп за грех людей, согрешивших против Него, — это свидетельство беспримерной любви, которую даже самые умные и одаренные люди не могут выразить словами.

Пример безгрешной жизни, несмотря на хитрые замыслы сатаны, несмотря на подлость и попустительство людей, являет нам такую святость, которая недостижима даже для наиболее праведных из искупленных людей. Ни одно богословское учение не в силах передать той нетерпимости ко греху, которая отразилась в словах Иисуса, когда Он укорял города Хоразин, Вифсаиду и Капернаум, провозглашал «горе» фарисеям или изгонял торгующих из Храма. Удовлетворение святости Божией через страдания и смерть Сына Божия — это наивысшее откровение об отношении Бога к святости и греху.

Конечно, мы испытываем потребность во всяком моральном наставлении Библии, но одних наставлений недостаточно. Нам нужен образец для настоящей жизни в реальном мире, и таким образцом является Иисус Христос. Он дан нам, чтобы мы увидели, что такое функциональное подобие Божие.

II

Две природы Христа: божественная и человеческая

А. Человеческая природа Христа

Поскольку христологические споры сосредотачиваются, как правило, на божественной природе Христа, они выражают тенденцию к преуменьшению значения человеческой природы Христа и последствий того, что Он был человеком. Обычно человеческая природа Христа принимается как нечто самоочевидное. В контексте вышеизложенных соображений по поводу роли Иисуса как нашего Родственника-Искупителя становится ясно, что быть человеком для Искупителя было не менее важно, чем быть Богом.

Рождение Христа свидетельствует об истинности Его человеческой природы (Мф. 1:18-25; Лк. 2:11). Без сомнения, зачат Он был чудесным образом (Мф. 1:18-25; Лк. 1:26-35), но все же рождение Его было рождением человека. Он обладал человеческим телом (Евр. 2:14; Ин. 2:21; Мф. 26:12) и человеческим духом (Лк. 23:46). Он рос и развивался как человек (Лк. 2:40,52). Он испытывал человеческие потребности: голод (Мф. 4:2; 21:18), жажду (Ин. 19:28); Он уставал (Ин. 4:6) и нуждался во сне (Мф. 8:24). Он умер и был погребен (Мк. 15:43-46).

В Новом Завете нет ни малейшего указания на то, что Иисус не был человеком. Он называл Себя человеком (Ин. 8:40), так называли Его и другие (Ин. 1:30; Деян. 2:22; 13:38; 1 Кор. 15:21,47; Флп. 2:8 и т.д.).

Б. Божественная природа Христа

См. рассуждения о божественной природе Христа в главе, посвященной Троице.

III

Ошибочные представления о двух природах и личности Христа

Чтобы получить более ясное понимание истины, иногда бывает полезно сопоставить истинное учение с заблуждением. Мы рассмотрим вкратце некоторые из бытовавших в истории Церкви ошибочных учений, и это поможет нам отчетливее увидеть истину. Тому же, кто захочет получить более подробный анализ проиллюстрированных здесь ложных представле-

ний, следует обратиться к литературе по систематическому богословию, истории вероучения и истории Церкви.

А. Евиониты

Евиониты возникли приблизительно в начале II века. Это была иудейская община, которая отводила Иисусу Христу довольно важное место в своем учении, но отрицала, что Он был Богом. Евиониты считали, что приписывать Божественность Иисусу несовместимо с монотеизмом.

Б. Гностики

Это учение возникло примерно в то же время, что и учение евионитов. По-видимому, некоторые из основных принципов гностицизма появились уже в конце I века, как это явствует из конкретных высказываний Иоанна, когда он опровергает еретические учения о Христе (1 Ин. 4:1-3; 2 Ин. 7).

Гностики исходили из той предпосылки, что зло — это неотъемлемое качество материи. На этом основании они либо отрицали реальность человеческой природы Иисуса, либо отрицали реальность самого Боговоплощения. Относительно этой последней разновидности гностицизма Ренвик пишет, что, согласно этому учению, «небесный Христос действовал в человеке Иисусе, но все же не был воплощен».¹⁰³

В. Арианство

Арий отрицал целостность божественной природы Христа. Христос, согласно его учению, был первым из тварных существ. Через Него и было создано все прочее творение. Его можно было бы назвать Богом, но не в полном смысле слова.

Арианство было осуждено на Никейском соборе в 325 году. Арий учил, что Иисус по субстанции подобен (*homoí-ousia*) Отцу. Возобладало же учение Афанасия, согласно которому Иисус в Своей божественной природе имеет ту же субстанцию (*homo-ousia*), что и Отец. Ближкого к арианскому учению взгляда придерживается ныне существующая группа верующих, известная под названием свидетелей Иеговы.

Г. Аполлинарий

В то время как арианство отрицало целостность божественной природы Христа, последователи Аполлинария отрицали целостность Его человеческой природы. Они придерживались того взгляда, что человек состоит из тела, души и духа. У человеческой природы Иисуса были тело и душа, но человеческого духа (ума) у Христа не было. Ум Христа был Его вечным

¹⁰³Alexander M. Renwick, *Gnosticism // Baker's Dictionary of Theology*, ed. by Everett F. Harrison, Grand Rapids: Baker Book House, 1960, p.238.

Логосом. Это учение подверглось осуждению на Константинопольском соборе в 381 году.

Макдональд пишет по поводу разногласий, связанных с учением Аполлинария:

В IV в. Григорий Назианзин опроверг предположение Аполлинария о неполной человеческой природе Христа, утверждая, что невоспринятое не может быть спасено. Он рассуждает так: если согрешила только половина Адама, то Христос воспринимает и спасает половину; но если греховна человеческая природа в целом, то она должна быть в целостности своей воспринята Христом, чтобы Он мог ее спасти. Пусть они не препятствуют, говорит в заключение Григорий, полноте нашего спасения и облечению Спасителя в кости и плоть и образ человеческий.¹⁰⁴

Д. Несториане

Среди ученых нет единогласия по поводу того, был ли Несторий понят правильно. Заблуждение, за которое он был осужден на Ефесском синоде в 431 году, — это неправильная трактовка единства человеческой и божественной природ во Христе. Так называемое несторианство выдвигает предположение, что единство человеческой и божественной природ во Христе в каком-то смысле подобно пребыванию Святого Духа в верующем. Разница заключается в степени полноты и подчиненности. В результате утверждалось существование двух личностей.

Е. Евтихиане

Евтихий зашел слишком далеко в возражениях Несторию. Он учил, что божественная и человеческая природы, соединяясь, образуют третью природу. По этому поводу Стронг пишет:

Поскольку в этом случае божественная природа должна обладать над человеческой, то человеческая природа либо абсорбируется божественной, либо преобразуется в нее, хотя после объединения и божественная природа не во всем остается такой, как была до объединения. Евтихиан часто называли монофизитами, потому что они фактически сводили две природы к одной.¹⁰⁵

В связи с этим учением Чарльз Ходж поднимает несколько важных вопросов:

Но какова природа, образующаяся в результате соединения двух природ? Возможно, человеческая природа возносится до божественной, растворяясь в ней, подобно капле уксуса в море [одно из распространенных в то время сравнений]? Но тогда

¹⁰⁴H.D.McDonald, *Jesus — Human and Divine*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1968, by H.D.McDonald. Published by special arrangement with Pickering and Inglis. Ltd., London, p.20.

¹⁰⁵Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology*, 3 volumes in one; Philadelphia: The Judson Press, 1907, p.672.

Христос перестает быть человеком... А как же Его искупительная миссия и те узы единства и сочувствия, которые связывают Его с нами? Либо результатом соединения двух природ является растворение божественной природы в человеческой, так что в результате остается лишь одна природа — человеческая. В таком случае это отрицание Божественности Христа, и Спаситель оказывается лишь человеком. Или же, наконец, в результате соединения двух природ образуется третья — которая не является ни божественной, ни человеческой, но богочеловеческой, подобно тому как в химическом соединении кислоты и щелочь образуют вещество, которое уже не является ни кислотой, ни щелочью. В этом случае Христос вместо того, чтобы быть и Богом, и человеком, не является ни Богом, ни человеком.¹⁰⁶

Евтихианство было осуждено на Халкидонском соборе в 451 году. Это был тот самый собор, на котором было представлено учение, рассматриваемое нами как ортодоксальное.

IV

Ортодоксальное учение о двух природах и личности Христа

А. Халкидонское понимание

Одна из главных задач Халкидонского собора в 451 году заключалась в том, чтобы утвердить две основные истины о Христе. 1) Христос обладал двумя природами — божественной и человеческой, причем каждой из них в полноте и целостности. 2) Иисус Христос — это одна личность. На Константинопольском соборе в 681 году было отвергнуто монофелитское учение, которое утверждало, что у Иисуса была только одна воля, и ортодоксальное богословие пополнилось доктриной о двух волях и двух умах.

Б. Соединение двух природ

Тиссен пишет: «Богочеловеческим характером обладает личность Христа, но не Его природа. То есть мы можем говорить о Богочеловеке, подразумевая личность, но неправомерно говорить о богочеловеческой природе Христа».¹⁰⁷

Если бы мы должны были пользоваться понятиями *Богочеловек* или *Божественно-человеческая* для обозначения при-

¹⁰⁶Charles Hodge, *Systematic Theology*, volume 2; 3 volumes, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1952, originally published in 1871, p.408.

¹⁰⁷Henry Clarence Thiessen, *Introductory Lectures in Systematic Theology*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1949, p.305.

род Христа, то это значило бы, что мы предполагаем смешение этих двух природ, а следовательно, отстаиваем евтихианство.

Мы можем говорить о теoантропической (термин, образованный сочетанием двух греческих слов — *Бог* и *человек*), или богочеловеческой личности или индивидуальности Христа. Что Он был одной личностью, несомненно. Где бы в Евангелиях ни фигурировал Иисус, повсюду мы испытываем ощущение встречи с одной личностью. Иисус говорил о Себе «Я», а не «Мы». К Нему обращались на «Ты» и говорили о Нем «Он».

Что же следует из признания Богочеловечества личности или индивидуальности Иисуса? То, что личность Христа не является пересечением божественной личности и человеческой личности. В личности Христа присутствовали все атрибуты как человеческой, так и божественной личности, но она не была результатом их смешения.

Богословы предполагают, что безличная человеческая природа Христа была соединена с божественной природой Христа. Из этого следует, что хотя божественная личность существовала до Боговоплощения, человеческой личности тогда еще не было. Воплощение не предполагает соединения человеческой личности и божественной личности. В Боговоплощении человеческая природа осознала себя в богочеловеческой личности. Личность Христа восприняла свойства человеческой личности и стала богочеловеческой личностью, но при этом божественная личность осталась неизменной.

Можно было бы привести такой пример: мы описываем окружность с центром в определенной точке, а затем из этого же центра описываем еще одну окружность другого радиуса. Таким образом, точка, некогда бывшая центром одной лишь окружности, становится центром еще одной окружности. Мы имеем две окружности с одним центром. Две природы Христа находят личное самосознание в одной индивидуальности. Божественная природа осознает Себя в этой индивидуальности до Боговоплощения, при котором эта индивидуальность приобретает свойства человеческой индивидуальности и придает личное самосознание человеческой природе, у которой до этого не было отдельного личного самосознания.

Человеческая природа Христа ограничена возможностями человеческого тела. Богочеловеческая личность Христа вседуша. Личное присутствие Христа всегда и везде носит богочеловеческий характер.

Есть одно ошибочное представление, которое легко связывается со словом *Боговоплощение*, поскольку оно означает облечение «в плоть». Вопреки утверждениям некоторых, не следует думать, что божественная природа была сведена к

семени человека и помещена во чрево Девы Марии. Если развивать это представление, то получится, что в Боговоплощении Божественность была заключена в пределы человеческого тела.

Обратимся теперь к вопросу о том, была ли во Христе одна воля или же две. Как уже было отмечено, учение об одной воле было отвергнуто, и Константинопольский собор в 681 году признал существование двух волей во Христе. Я лично согласен со Стронгом, который пишет: «Теория двух умов и двух волей, развитая Иоанном Дамаскиным, была неоправданным дополнением к ортодоксальному учению, предложенному на Халкидонском соборе».¹⁰⁸

Я думаю, вопрос следует поставить так: является воля свойством личности или же воля — это свойство природы? Если воля — свойство природы, то во Христе две воли. Если же воля — свойство личности, то Он имел одну волю.

Размышляя о том, было у Иисуса две воли или одна, следует посмотреть, как результаты нашего размышления могут отразиться на учении о Троице. В Троице есть три Лица и одна природа. Если воля присуща природе, то у Бога только одна воля. Если воля — свойство личности, то у Троицы три воли.

Мы настолько привыкли думать о воле как о *промысле* (например, в рассуждениях о «воле Божией»), что иногда мы придаем прочитанному тексту несвойственное ему значение. Конечно, у Троицы один замысел. Но сейчас речь не о нем. Мы говорим о возможности сказать: «Я хочу». Как я считаю, такая способность, несомненно, свойственна личности, а не природе. Если это действительно так, то в Троице три воли, а во Христе — одна. Если же воля — свойство природы, то во Христе — две воли, а в Троице — одна.

Моя трактовка такова: во Христе одно и то же личное самосознание, которое сознает себя в божественной природе, сознает себя одновременно и в человеческой природе. Одно и то же личное сознание решимости управляет как божественной природой, так и человеческой природой. Управляя божественной природой, оно сознает божественную природу и все свойства божественной личности. Управляя человеческой природой Христа, оно осознает человеческую природу и все свойства человеческой личности.

На мой взгляд, постичь тайну Боговоплощения сложнее, чем постичь тайну Троицы (если мы вообще способны их постичь). Пытаясь проникнуть в тайну Боговоплощения, мы должны хорошо помнить следующие бесспорные истины: 1) Мы должны признавать наличие двух природ во Христе — человеческой

¹⁰⁸Strong, *op.cit.*, p.695.

и божественной, причем каждая присутствует в своей цельности и полноте. 2) Эти две природы существуют в союзе, но они различны и никак не смешиваются друг с другом. 3) Христос — это одна личность. 4) Личность Христа обладает свойствами и божественной личности, и человеческой личности, но она не является результатом их пересечения. Ни наши предположения, ни следствия из них не должны противоречить этим истинам. Если мы будем их придерживаться, то возможны ошибки лишь в деталях, но не в главном.

Полезно будет показать контраст между истинным представлением о Христе и ложными взглядами. Так, в отличие от евионитов, мы верим в Божественность Христа. В отличие от гностиков, мы верим в истинность человеческой природы Христа и в истинность Боговоплощения. В отличие от ариан, мы верим в полноту и целостность божественной природы Христа. В отличие от последователей Аполлинария, мы верим в полноту и целостность человеческой природы Христа. В отличие от несториан, мы верим, что Христос был одной личностью, а не двумя. В отличие от евтихиан, мы отвергаем возможность смешения двух природ во Христе. Каждая из природ, человеческая и божественная, сохраняет свою полноту и целостность.

V

Соотношение двух природ во Христе во время Его земной жизни

А. Постановка вопроса

Главная проблема связана с вопросами о всеведении, всемогуществе и вездесущии, которые являются свойствами божественной природы. Вопрос в том, отказался Иисус от этих свойств во время Своей земной жизни или же их реализация была ограничена определенными рамками. Некоторые считали, что Иисус отказался от этих свойств. Другие утверждали, что Он сохранил их, но в ограниченных пределах.

Б. Анализ библейских данных

Когда речь идет о том, от чего отказался Иисус в Боговоплощении, обычно ссылаются на Флп. 2:7. Ключевое слово в этом стихе — *κενοο*, что можно перевести глаголом *опустошить*. В традиционном переводе написано: «но уничижил Себя», однако лучше было бы переводить: «но опустошил Себя» (или «лишил Себя»).

Вопрос теперь в том, чего же лишил Себя Иисус. В данном месте нет ни малейшего указания на то, что Он лишил Себя

какого-либо из Своих свойств. Речь идет только о смирении. Павел убеждает своих читателей: «в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (ст. 5). Христос, Который существовал от века во славе и величии Божественности, принял на Себя «образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек, смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (ст. 7,8).

Отсюда можно сделать два вывода: 1) перед тем как Иисус пришел в мир, Он жил в полноте славы Божией (Ин. 17:5). Когда Он пришел в мир, слава Его Божественности оказалась скрыта от людского глаза. Его Божественность открылась лишь тем, кто уверовал в Него, но даже они не видели славы Его Божественности; 2) Иисус служил Отцу и был Ему послушен. В данном месте природа подчинения Иисуса Отцу открывается лишь словами: «быв послушным даже до смерти, и смерти крестной».

Я считаю, что хотя приведенная цитата очень полезна для понимания смирения Христа, явленного Им в Боговоплощении, она все же не снимает вопроса о Его всеведении, всемогуществе и вездесущии. Конечно, установленный факт подчинения Иисуса Отцу имеет определенное значение, но то, как он соотносится с этими свойствами и их применением, следует выяснить на другом материале.

Перед тем как двигаться дальше, мне хотелось бы сделать одно замечание по поводу проблемы вездесущия. Если мы считаем, что бесконечность сущности Бога характеризуется не только вездесущием, но еще и отличной от него безмерностью, то невозможно помыслить Бога лишаящим Себя безмерности. Безмерность сущности никак не может подлежать произвольному ограничению. Если бы Иисус не разделял сущности Бога, то Он не был бы Богом. Бесконечность сущности не подвержена переменам.

Вездесущие как характеристика, отличная от безмерности, относится к личному присутствию. Факт личного присутствия Христа не мог подвергаться ограничению. Иисус говорил о Своем вездесущии во время Своей земной жизни в Ин. 3:13. Добровольным подчинением Отцу определяются действия Его личности, но не сам факт Его вездесущия.

Итак, проблема сводится ко всеведению и всемогуществу. Что касается всеведения, то Иисус не всегда проявлял его. Он сказал, что не знает дня Своего второго пришествия (Мк. 13:32). Означает ли это, что Он отказался от Своего всеведения? Факты говорят об обратном. Иисус видел Нафанаила под смоковницей, хотя Сам Он был тогда в другом месте. И когда Иисус сказал об этом Нафанаилу, тот признал Иисуса Сыном

Божиим (Ин. 1:47-50). Иисус «знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке» (Ин. 2:24-25).

Что касается всемогущества Иисуса, то не было случая, когда Ему что-либо не удавалось. Сотворенные Им чудеса свидетельствуют о том, что Он не отказался от всемогущества. Ошибочно сравнивать (как это делают некоторые) чудеса Иисуса и всю Его жизнь, прожитую в силе Святого Духа, с тем, как Святой Дух действует в человеке. Если бы чудеса Христа были сотворены силою одного лишь Святого Духа, они не свидетельствовали бы о Божественности Христа (Деян. 2:22). Если приписать все деяния Иисуса действию Святого Духа, то получится, что Его божественная природа бездействовала во время Его земной жизни. Но факты слишком упорно противоречат такому предположению, чтобы его можно было воспринимать всерьез. Я не отрицаю связи Иисуса со Святым Духом, но считаю, что основная часть Его деяний — это действие Его Божественной природы.

Всемогущество Иисуса вполне согласуется с тем, что Он осуществлял это всемогущество в подчинении воле Отца. В отношении же всеведения остаются некоторые вопросы. Сложно представить себе, чтобы Лицо Троицы не всегда полностью реализовало Свое всеведение. Однако Мк. 13:32, как нам представляется, отчетливо говорит, что Иисус не знает срока Своего второго пришествия. Некоторые пытались решить проблему, предлагая другие интерпретации данного стиха. Но, по всей видимости, лучше принять этот стих в его прямом смысле и сделать вывод, что всеведение Иисуса было ограничено определенными рамками во время Его земной жизни. Предположение, что Он не знал этого Своей человеческой природой, но знал Своей божественной природой, представляется несостоятельным. Иисус не сказал, что Его человеческая природа не знает. Он сказал, что Сын не знает.

То, что Иисус жил в повиновении Отцу, очевидно. В Евангелиях так много свидетельств этого факта, что не требуется приводить цитаты. Эту истину Иисус установил вполне четко, сказав: «Ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин. 6:38).

Обычно считается, что для реализации всеведения и всемогущества Иисуса были установлены произвольные ограничения: Иисус отказался от самостоятельной реализации этих свойств, чтобы осуществлять их в определенной зависимости. В осуществлении этих свойств во время Его земной жизни Он был в повиновении воле Отца. Уоррен Янг предпочитает говорить об отказе Иисуса от равноправной реализации этих

своих в пользу их подчиненной реализации. Он считает, что Иисус никогда не пользовался этими свойствами независимо.¹⁰⁹ Вероятно, предпочтительнее пользоваться терминами *равноправный* и *подчиненный*, чем терминами *независимый* и *зависимый*, когда речь идет о реализации божественных свойств. Обе пары понятий обозначают одно и то же, но, видимо, первая лучше отражает суть дела.

VI

Проблема непогрешимости

А. Постановка вопроса

Согласно одному представлению, Иисус мог совершать грехи, согласно другому, Он не мог этого делать. Сторонники и того и другого взгляда были людьми искренне верующими. В Писании нет четкого и прямого ответа на этот вопрос. Библия свидетельствует ясно, что Он не грешил, но это не снимает вопроса о том, мог ли Он согрешить. Я представлю обоснования мнения о непогрешимости Христа.

Б. Результат объединения двух природ в одной личности

В личности Иисуса есть две природы, и невозможно, как мне кажется, приписывать греховность Его человеческой природе, не приписывая ее при этом божественной природе. Когда мы проводим разграничение между природой и личностью, то моральную ответственность мы относим на счет личности. Природа является морально ответственной, лишь поскольку она проявляет себя в личности. Иисус был одной личностью. Совершенно очевидно, что Бог не может грешить (Тит. 1:2). Богочеловеческая личность Иисуса могла быть греховной лишь в случае, если бы согрешил Бог. Но поскольку Бог не может грешить, то и Иисус не мог согрешить.

Я не утверждаю, что человеческая природа Христа не могла согрешить, не будучи объединенной с божественной природой. Но человеческая природа, объединенная с божественной природой, непогрешима.

В. Реальность искушения

Некоторые предполагали, что раз Иисус не мог согрешить, то Его искушение не было настоящим и Он не может сочувствовать нам как Первосвященник. Но, прежде всего, необходимо помнить, что есть два источника искушения. 1) Искушение

¹⁰⁹Из лекции по систематическому богословию, прочитанной Уорреном Янгом в Северной Баптистской Богословской Семинарии в 1962 г.

может идти изнутри. Об этом говорит Иаков: «Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью» (Иак. 1:14). Здесь подразумевается искушение, происходящее от греховной природы человека. 2) Искушение может происходить извне. Это относится к тем случаям, когда кто-либо другой старается склонить нас к совершению греха.

Искушение, перенесенное Иисусом, относилось ко второму типу. Иисуса искушал дьявол. Природа Иисуса была безгрешной, и потому у Него не было внутренних побуждений ко греху. Внутреннее побуждение ко греху — это уже грех. Иисус был голоден и хотел есть, но Он не захотел получить еду ценою повиновения сатане. Он не проявил ни малейшего признака того, что хотел бы повиноваться сатане. Такое желание было бы грехом уже само по себе.

Этот принцип явствует из молитвы Иисуса в Гефсиманском саду. Он молился: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26:39). Иисусу страшно было испить чашу осуждения за наши грехи. Он предпочел бы не делать этого, если бы это согласовывалось с замыслом Божиим. Но Иисус не проявил ни малейшего желания уклониться от чаши сей в послушание Бога. Ошибкой было бы считать, что Иисус был тогда на грани непослушания и отступления от всего замысла. Преданность Иисуса оставалась абсолютно неизменной.

Иисус пережил тяжесть искушения, Он ощущал тяготы жизни и вполне мог сочувствовать голодному человеку, который борется с искушением добыть себе пищу неправедным путем. Человек с принципами и убеждениями даже в состоянии уныния способен справиться с искушением прибегнуть к наркотикам или алкоголю, но в результате этого опыта он может лучше понять того, кому не справиться с этим искушением. Жизненный опыт Иисуса был реальным. У Него были реальные потребности, но Его приверженность к праведности была непоколебимой: Ему не требовалось отгонять от Себя греховные мысли.

Г. Причина искушения

Некоторые говорят: «Если Христос не мог согрешить, то искушение было не нужно». Я считаю, это не так. Простое утверждение о непогрешимости Иисуса не имело бы такого значения для нас, если бы мы не знали, что Он действительно сталкивался с дьявольским искушением и что сатана не смог склонить Его ко греху. Положение о непогрешимости Иисуса отвечает задачам рационального обоснования, но не так соответствует нуждам личности человека в целом, как рассказ о реальной победе в столкновении с искушителем.

Еще одна причина искушения в том, что оно лишает сатану возможности сказать: «У меня не было случая склонить Иисуса ко греху. Если бы такой случай представился, я бы заставил Его согрешить».

VII

Воскресение Христа

Мы рассматриваем здесь вопрос о воскресении по двум причинам. 1) Вполне уместно продолжить рассуждения о Боговоплощении некоторыми соображениями по поводу того, как осуществляется Боговоплощение Христа сейчас. 2) В следующей главе речь пойдет о заместительной жертве Богу, и там потребуются обратиться к изучению последствий спасения, не отвлекаясь на проблемы воскресения.

А. Воскресение во плоти

Ни материалист, который не верит в Бога, ни тот, кто верит в Бога, но ограничивает Его действия законами природы, не могут допустить в своей системе воззрений и мысли о том, что Бог воскресил Христа из мертвых. Они исключают это предположение еще до начала анализа данных. И даже если факты свидетельствуют о том, что Христос после того, как Он уже умер, вновь стал живым, такие люди все же не поверят, что Бог воскресил Его из мертвых. Их система просто не оставляет места для такой возможности. Человек поверит в то, что Бог воскресил Иисуса из мертвых, только когда он отвергнет материализм и уверует в божественное откровение. Что-то должно открыть ему несостоятельность его воззрений. И тогда он будет более заинтересован в том, чтобы услышать и разобраться в свидетельствах воскресения Христа.

Для того, кто верит в Бога и откровение Библии, доказательства существуют. Гроб был пуст, а опустеть он мог лишь в случае, если Воскресение произошло во плоти. Иисус предсказывал, что Он воскреснет во плоти (Ин. 2:19-22; Мф. 27:62-66). Он показал Свое тело Фоме (Ин. 20:26-28) и заявил ученикам, что имеет тело из плоти и костей (Лк. 24:39).

Поскольку наша система мысли допускает возможность воскресения Христа, то мы вправе обратиться к божественному откровению и его свидетельству. Для тех, кто допускает возможность воскресения, историчность Воскресения достоверна в той же мере, что и достоверность целого ряда исторических событий. Очевидцы свидетельствуют о воскресении Христа во плоти, но знание того, что «Бог воскресил Его из мертвых»,

дается нам только в откровении. Те, кто принял откровение, передали его нам в Библии (Рим. 10:9).

Часто возникает такой вопрос: было ли воскресшее тело Иисуса физическим, вещественным телом? В Библии определенно нет никаких доказательств противного. Тот факт, что Иисус прошел через закрытую дверь, показывает, что тело Его уже не подчинялось тем законам, которым подчинялось прежде, но не является доказательством того, что тело Иисуса не было материальным. Когда Иисус накормил пять тысяч, рыбы и хлеб умножились не естественным, а иным путем, но это не дает нам основания отрицать, что эта пища была настоящей и материальной. Пусть тот, кто отрицает материальность тела Иисуса, докажет свое мнение. Если мы не находимся под определенным влиянием гностического учения, согласно которому материя есть зло по природе своей, то нет причин отрицать, что воскресшее тело Иисуса было материальным. Зло не является свойством материи.

Б. Сходство и различие воскресшего тела Христа и Его тела до распятия

Воскресшее тело Христа — это тело из мяса и костей. Из 1 Кор. 15:50 мы могли бы заключить, что в нем нет крови. На Его теле остались следы распятия (Ин. 20:24-28). Это тело не связано ограничениями природы, как раньше (Ин. 20:19,26), оно стало бессмертным (Рим. 6:9; Отк. 1:18).

В. Значение воскресения Христа

Если бы Христос не воскрес, распалась бы вся система христианской истины. Воскресение убеждает нас в истинности слов Иисуса о том, что Он Сын Божий (Рим. 1:4), оно убеждает нас в том, что мы получили оправдание (Рим. 4:25). Мертвый Христос не мог бы использовать для заместительной жертвы Богу обретенное ценою Креста искупление. Христос мог воспользоваться заслугой Своей жертвы только потому, что Он воскрес. Воскресение Христа во плоти укрепляет нашу веру в то, что мы сами воскреснем во плоти (1 Кор. 15:13-23; 1 Фес. 4:14). Его воскресение — залог нашей вечной жизни (Рим. 6:4,5,8).

VIII

Вознесение и слава Христа

А. Неизменность Христа по природе

Иисус навсегда останется воплощенным Сыном Божиим. Он всегда будет в полной мере человеком и в полной мере Богом. Тело Его, воскресшее и прославленное, все же остается телом. Басуэлл пишет:

Господь наш Иисус Христос остается человеком и всегда будет членом рода человеческого. Конечно, это не означает, что Он подвержен материальным ограничениям, свойственным нашей земной жизни, но Он обладает вещественной телесной формой, которая была явлена ученикам после Его воскресения и в которой Он явится к нам, когда придет день Его второго пришествия во славе.¹¹⁰

Б. Христос во славе

Павел пишет: «Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы перед именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2:9-11).

Иисус никогда больше не умрет. Никогда больше Ему не придется выносить унижений и насмешек. Он Царь царствующих и Господь господствующих. Он восседает во славе по правую руку от Отца (Евр. 10:12) и вернется снова в силе и славе (Отк. 19:11-16).

¹¹⁰James Oliver Buswell, Jr., *A Systematic Theology of The Christian Religion*, volume 2; 2 vols., Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962, p.69.

Заместительная жертва Богу и оправдание

Из всех событий, связанных с жизнью Христа, включая Его рождение, жизнь, воскресение и второе пришествие, самым главным является Его смерть. Другие события жизни Христа важны и сами по себе, и в их отношении к Его смерти, но сама смерть Христова остается самым важным событием, потому что без заместительной жертвы Богу не было бы прощения грехов. Тогда не было бы христианства. Конечно, смерть Христова стала возможна именно благодаря тому, что Он был рожден; но именно смерть наполнила смыслом Его рождение. Воскресение позволило использовать заслугу смерти Христа, но именно Его смерть наполнила смыслом Его воскресение и сделала Искупителем Того, Кто был возвращен к жизни.

Чрезвычайно важно, чтобы мы обладали стройным учением о заместительной жертве (atoneмент) Богу. Изучение этого вопроса — дело всей личности, а не одного лишь разума. Хотя учению о заместительной жертве свойственна удивительная логичность, здесь требуется не просто рациональное восприятие, а гораздо больше: это учение должно завладеть сердцем человека. Ничто не проясняет в такой степени значения святости и греха, как это искупление, задуманное Богом, чтобы мы получили прощение. Адекватное понимание заместительной жертвы — залог основательности наших богословских занятий в целом. Любая система этики, если она не опирается на серьезное отношение к греху и на понимание святости и любви Божией, проявившихся в истории искупления, будет

абсолютно несостоятельной. Любое представление о благодати, если оно не опирается на понимание греха, святости и высокую оценку закона, проявленную в искуплении, будет бессодержательным, узким и противоречивым.

Одного только утверждения, что Иисус умер ради спасения грешников, еще недостаточно. Это утверждение необходимо осмыслить хотя бы в его основном значении, прежде чем оно станет Благой Вестью. Такое утверждение может быть сделано и либералом, и фундаменталистом, но каждый из них будет трактовать его по-своему, потому что у них абсолютно разные взгляды на авторитет Писания. Приступая к изучению вопроса о заместительной жертве Богу и оправдании, мы должны сознавать всю серьезность нашей задачи.

I

Теория удовлетворения

А. Основные предпосылки

Теория удовлетворения опирается на пять основных предпосылок. 1) Бог — верховный Владыка. 2) Бог свят. 3) Человек грешен. 4) Бог любит нас. 5) Бог мудр. Развитие внутренних принципов, лежащих в основе этих положений, приводит нас к пониманию необходимости и возможности заместительной жертвы Богу и природы этой заместительной жертвы. Чтобы не попасть в ловушку и не отступить от личностной трактовки в пользу механической, важно не упускать из виду, что заместительная жертва была предназначена для того, чтобы уладить межличностный конфликт — между Богом и человеком. Мы должны рассматривать владычество Бога как личное управление миром, осуществляемое мыслящим, чувствующим и действующим существом. Бог может чувствовать радость, удовольствие, горе или же праведный гнев. Лишать Бога способности чувствовать значит отрицать цельность Его личности. Г.К.Тиссен пишет:

Философы часто отрицают, что Бог способен чувствовать, утверждая, что чувство предполагает пассивность и подверженность внешним впечатлениям, а это несовместимо с положением о неизменности Бога. Но неизменность не означает неподвижность. Истинная любовь немыслима без чувства, и если бы Бог не чувствовал, то не было бы и любви Божией.¹¹¹

Святость — это не абстрактный принцип, а свойство личности. И это не просто свойство, это опыт божественного

¹¹¹Henry Clarence Thiessen, *Introductory Lectures in Systematic Theology*, Grand Rapids: William B.Eerdmans Publishing Company, 1949, p.131.

личностного бытия. Она порождает принципы и установки, которыми оперирует Бог как личностное существо. То, что было сказано о святости, относится также к любви и мудрости — это тоже опыт личностного бытия Бога.

Человек является личностью. Грех — это опыт человеческой личности в конфликте с личностным Богом. Заместительная жертва задумана для того, чтобы разрешить этот конфликт и послужить основанием для восстановления святости как практики человеческой личности.

Б. Почему заместительная жертва была необходима

Необходимость заместительной жертвы проистекает из первых трех выше перечисленных предпосылок. Господь Бог — Законодатель и Судья мира, и это делает человека подотчетным Богу. Бог не может отказаться от обязанности быть Судьей, а человек не может уйти от ответственности перед Богом — Верховным Судьей Вселенной.

Если бы со стороны Бога не было ответственности, а со стороны человека — подотчетности, то заместительная жертва была бы ни к чему. Эти отношения между Богом и человеком неразрывно связаны с сущностью дела. Но установление отношений типа «истец — ответчик» еще не объясняет необходимости заместительной жертвы. Эта необходимость основана на святости природы Божией. Именно святость Того, Кто является и Владыкой, и Законодателем, и Судьей, обуславливает необходимость заместительной жертвы, которая должна была разрешить конфликт между человеком и Богом, давивший на человека грузом осуждения.

Начиная с первого осуждения греха в Быт. 2:17 и кончая «великим белым престолом» суда в Отк. 20:11-15, Библия постоянно напоминает нам о Божией нетерпимости ко греху. Кульминацией этого мне представляется вечное проклятие грешникам (Мф. 25:45; Мк. 9:43-48; Рим. 6:23; Отк. 21:8).

Почему грех влечет за собой столь ужасную кару? Никакой мотив выгоды ни в коей мере не мог бы оправдать такие жесткие меры со стороны Бога. Причина в их абсолютной необходимости. Всему человеческому существу отвратительна сама мысль о том, что Бог может применять такую жестокую меру, как вечное осуждение, не будучи принуждаем к этому абсолютной необходимостью, вытекающей из Его природы. Наше доверие убеждает нас, что Бог не пошел бы на это, если бы это не было необходимо.

Закон Божий происходит из природы Божией и является ее выражением. Чтобы святость была святостью, ей нужно не только отличаться от греха, но и быть нетерпимой ко греху. Эта нетерпимость выражается в наказании за нарушение нравст-

венного закона Божия. Как пишет Басуэлл, «наказание за все, что нарушает закон Божий или противоречит Его святости, — это логическое следствие и необходимый результат святости Бога. Если Бог свят, то это должно означать, что Он будет защищать Свою святость от всякого греха и искажения, которые будут ей противостоять».¹¹²

Святой Закон Божий грозит карой тому, кто его преступит. Задача божественного правосудия в том, чтобы осуществлять наказание виновных, тем самым утверждая святость Бога. Божественное правосудие не допустит попыток ни отклонить, ни уменьшить наказание за нарушение закона Божия. Прощение греха возможно только путем полного удовлетворения правосудия Божиего через исполнение наказания.

В Рим. 3:26 написано, что замысел умиловительной жертвы состоял в том, чтобы, не нарушая правосудия Божия, Бог мог оправдать грешника, приходящего к Нему через веру в Иисуса. Из этого следует, что оправдание без заместительной жертвы сделало бы правосудие Божие компромиссным, чего, конечно, не может быть. Ясно, что в этом стихе Павел подразумевает, что Божий суд сначала требует заместительной жертвы, и лишь потом возможно прощение.

Наше представление о необходимости заместительной жертвы и о ее природе следует из абсолютной необходимости наказания за грех, которая проистекает из святости Божией.

В. Природа заместительной жертвы

Греховный человек находится в таком состоянии, из которого ему своими силами не выйти. Он находится под проклятием вечной смерти. Правосудие Божие требует, чтобы наказание было исполнено, и ничто меньшее его не удовлетворяет.

Я, конечно, не думаю, чтобы совет, подобный тому, что я сейчас опишу, действительно имел место, но эта иллюстрация верно отражает действие основных принципов. Правосудие Божие требовало, чтобы осуществилось наказание за грех. Любовь Божия стремилась спасти человека, но должна была подчиняться правосудию Божию. Мудрость Божия предложила план, который мог удовлетворить и святость, и любовь. Через Боговоплощение и заместительную смерть Христа любовь могла осуществить свое желание спасти человека, а святость — осуществить свое требование, чтобы грех был наказан.

У заместительной жертвы есть два аспекта: 1) пассивное послушание и 2) активное послушание. Пассивное послушание проявилось в смерти Христа. За наши грехи Он предал Себя

¹¹²James Oliver Buswell, Jr., *A Systematic Theology of The Christian Religion*, volume 2; 2 volumes, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962, p.114.

гневу Божию. Обычно в центре обсуждения оказывается это пассивное послушание, поскольку через него осуществилось искупление нашего греха. Но целостное представление о заместительной жертве Богу охватывает также праведную жизнь, которую прожил за нас Христос и в которой проявилось Его активное послушание.

Каковы были последствия пассивного послушания Христа? Об основных его принципах Библия говорит совершенно ясно: «Господь возложил на Него грехи всех нас» (Ис. 53:6). В 1 Пет. 2:24 написано: «Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо». В Гал. 3:13 сказано: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою», и, наконец, во 2 Кор. 5:21: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех».

Когда Иисус Христос шел на распятие, на Него были возложены все грехи настоящего, прошлого и будущего. Возложив на Него наши грехи, Бог излил Свой гнев на Него, как если бы Христос Сам совершил каждый из этих грехов. В Ис. 53:10 мы читаем: «Но Господу угодно было поразить Его и Он предал Его мучению».

Не следует ограничивать страдания Христовы тем, что Он перенес от римских солдат. Он занял место грешников перед Богом и испил предназначенную для них чашу гнева. Его страдания на кресте равнялись мукам грешников в вечном аду. Он пережил отделение от Отца. Иисус, Который от века пребывал в неразрывном единстве с Отцом, на кресте воскликнул: «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27:46). Этот возглас выражал, скорее всего, мучение, а не недостаток понимания. Когда же страдание во искупление грехов мира завершилось, Он сказал: «Совершилось!» (Ин. 19:30). И теперь Тот, Кто недавно восклицал: «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» — мог уже сказать: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой!» (Лк. 23:46).

И когда были произнесены эти слова, была принесена величайшая в истории Вселенной заместительная жертва. Иисус, Чье единство с Богом было нарушено, когда на Него возложили груз наших грехов, уплатил выкуп и тем самым уничтожил преграду, отделявшую Его от Отца. Открылся путь к заместительной жертве Иисуса Отцу. Открыв этот путь для Себя, Иисус открыл его для нас. Он отождествил Себя с нами в нашей отверженности пред Богом, чтобы мы могли отождествить себя с Ним в Его единении с Богом. Он отождествил Себя с нами в наших грехах, чтобы мы могли отождествить себя с Ним в Его праведности.

Уплата выкупа через правильную замену — это единственный способ спасти человека, приемлемый для Бога. Как пишет Уильям Шедд,

Вечный Судья может проявить сострадание, а может и не проявить, но Он должен осуществить правосудие. Он не может ни изъять из закона его отдельные положения, ни отменить его вообще. Единственная возможность избавить от наказания человека, осужденного приговором карательного правосудия, — это перенести наказание на другого. Сами эти требования должны быть восприняты или удовлетворены либо самим человеком, либо тем, кто его заменяет... И эта необходимость в искуплении является абсолютной, а не относительной. Это не значит, что необходимой ее сделало божественное решение, которое могло бы быть иным. Не стоит думать, что Бог мог бы спасти человека и без заместительного искупления, если бы Он того пожелал. Это означало бы, что Бог мог бы отменить закон и справедливость, если бы захотел.¹¹³

Но как же смог Христос за такое краткое время пребывания на кресте в полной мере перенести наказание за наши грехи? Необходимо разобраться, что такое наказание за грех. Применительно к человеку это вечная смерть. Грешник расплачивается вечно. Почему это так? Я предлагаю следующее объяснение. Наказание за грех против святой и бесконечной Личности — это бесконечное наказание. Человек же бесконечен лишь в одном измерении своего бытия, то есть в продолжительности своей жизни. Человек будет существовать всегда. Единственная возможность для человека нести вечное наказание — это расплачиваться за грех вечно. Следовательно, ад вечен.

Что касается Христа, то Он по Своей божественной природе бесконечен в Своих возможностях. Для того чтобы пережить вечное наказание, Ему не нужна вечность. Если бы это было не так, то спасение было бы невозможным. Единственный подходящий вариант замены — это Воплощение Бога. Заменяющий должен быть человеком, чтобы иметь право искупить; и Он должен быть Богом, чтобы быть в силах искупить.

Я не утверждаю, что Иисус подвергся тому же наказанию, которое выпало бы человеку. Но Он пострадал в равной мере. Если мы говорим, что Иисус в искупление наших грехов спустился в ад, это не значит, что Он попал в огненное озеро. Подразумевается, что Он подвергся равнозначному наказанию.

Обратимся теперь к активному послушанию Христа. *Умилостивление* — один из наиболее содержательных терминов, обозначающих заместительную жертву Богу в Новом Завете. Основное место, иллюстрирующее смысл *умилостивления* или

¹¹³William G.T. Shedd, *Dogmatic Theology*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, Classic Reprint Edition, pp.436,437.

«умилостивительной жертвы» (Рим. 3:25-26), содержит тождественный перевод греческого понятия.¹¹⁴

Слово *умилостивление* в библейском контексте означает отвращение гнева Божия и восстановление благоволения Божия к кому-либо. В Евр. 9:5 слово, обычно переводимое как *умилостивление*, переводится как *очистилице* и относится к крышке ковчега завета. Крышка ковчега завета была местом умилостивления в ветхозаветной скинии. Необходимо знать, что происходило в этом «месте умилостивления» в скинии.

Ковчег завета был расположен во Святом-святых, куда первосвященник заходил только раз в год, в день очищения. В ковчеге завета хранились скрижали закона. Закон представлял собой заповеди, требовавшие праведности и наказания за грех в случае нарушения закона. Когда первосвященник приносил в жертву козла в день очищения и кровью его кропил очистилице во Святом-святых, то этим он как бы говорил закону: «Мое действие символизирует удовлетворение требований закона, предъявляемых к грешникам».

Тем, что животное должно было быть без пятна и порока, обозначалась праведность, а тем, что его убивали, обозначалась уплата выкупа за грех путем замены. Всем этим обозначалось удовлетворение требований закона, предполагавшее как уплату выкупа, так и соблюдение праведности.

Из всего вышеизложенного мы можем заключить, что место умилостивления было местом удовлетворения требований закона. А это показывает, каков был замысел умилостивления. Оно было задумано, чтобы удовлетворить карательные требования закона именно таким образом, каким Бог мог отвлечь Свой гнев от грешника, верующего во Христа, и вместе с тем не нарушить Своего правосудия. Предназначением умилостивления было удовлетворить требование праведности таким образом, чтобы дать Богу основания смиловаться над грешником, верующим в Иисуса, и в то же время не игнорировать Свое правосудие.

Иисус Христос реально совершил то, что символизировало ветхозаветное жертвоприношение в день очищения. Он прожил абсолютно безгрешную жизнь, исполнив требования праведности. Он уплатил полностью выкуп за грех и тем удовлетворил требованию понести наказание за грех. Таким образом, умилостивление — это полное удовлетворение требований закона (праведности и наказания за грех) Иисусом Христом, что позволило Богу отвлечь Свой гнев от грешников, верующих

¹¹⁴Тем, кто интересуется подробностями вопроса о переводе, я посоветовал бы обратиться к статье об умилостивлении: Leon Morris *Propitiation // Baker's Dictionary of Theology*, pp.424-425.

в Иисуса, и смиловаться над ними, не переставая оставаться Богом справедливости.

В искупительной жертве Иисуса Христа нам дано наивысшее откровение Божией святости и любви. Святость Божия проявилась в требовании, чтобы прощение было обязательно заслужено удовлетворением всех заповедей нравственного закона Божия. Величайшая честь, когда-либо оказанная святости Бога, была оказана Сыном Божиим, когда Он полностью удовлетворил требованиям закона, чтобы сделать наше спасение возможным. В заместительной жертве проявилось наивысшее уважение к святости Бога.

Любовь, явленная нам на кресте, — это наивысшее из возможных проявлений любви. Она навсегда останется беспримерным образцом любви. Безгрешный Сын Божий ради тех, кто согрешил против Него, испил полную чашу гнева Божия, чтобы грехи их были прощены. Крестная жертва, как ни одно другое событие в прошлом и будущем, показывает верховенство святости и подчиненность ей любви. Хотя крест и является основанием благодати, он также является основанием для нас придавать серьезнейшее внимание святости.

II

Оправдание по теории удовлетворения

Невозможно получить полное представление о заместительной жертве, не затрагивая также учения об оправдании. Именно поэтому я рассматриваю оправдание здесь, а не в следующей главе.

А. Природа оправдания

У оправдания есть два аспекта. Негативный аспект — это отпущение грехов, а позитивный — восстановление в благоволении Божиим.

Б. Основание для оправдания

Наше оправдание основано на вменении нам искупительной жертвы Христа. Приведенная ниже таблица поможет нам понять, в чем же заключается оправдание.

Мы уже видели, каким образом была принесена заместительная жертва. Теперь вопрос в том, каким образом смерть Христа и Его праведность могут быть занесены на наш счет. Условием этого является вера во Христа (Рим. 3:28; 4:1-25; Гал. 2:16; 3:1-18). Поскольку в дальнейшем будет развита тема веры как условия спасения, я не буду останавливаться на этом сейчас.

<i>Дебет</i>	<i>Грешник</i>	<i>Кредит</i>
Абсолютная праведность		Не уплачено
Вечная смерть		Не уплачено

<i>Дебет</i>	<i>Верующий</i>	<i>Кредит</i>
Абсолютная праведность		Праведность Христа
Вечная смерть	Уплатил сполна, или оправдан	Смерть Христа

Хотя от нас требуется лишь вера во Христа, чтобы мы могли иметь на своем счету заслугу смерти и праведности Христа, весь процесс этим не ограничивается. Основанием для вменения Христовой смерти и Христовой праведности является соединение верующего со Христом. Заместительная жертва, совершенная за нас Христом, была не простой заменой. Это было замещение такого рода, что в результате верующий мог сказать: «Я сораспялся Христу» (Гал. 2:20).

Писание, несомненно, свидетельствует о том, что заслуга Христовой заместительной жертвы, благодаря которой мы оправданы, вменяется нам именно через соединение со Христом. Павел говорит: «Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6:11). Именно «во Христе Иисусе, Господе нашем» должны мы сознавать себя мертвыми для греха и живыми для Бога. У Павла же есть еще слова: «Итак нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе» (Рим. 8:1). Основанием для снятия осуждения является пребывание «во Христе Иисусе».

В Рим. 6:3-4 и Гал. 3:27 в качестве метонимии используется понятие крещения. Метонимия — это фигура речи, в которой одно слово заменяет другое таким образом, что либо причина заменяет следствие, либо следствие — причину. Например, фраза «ибо Он есть мир наш» (Еф. 2:14) означает, что Христос — причина или источник мира. При использовании этого же приема внешняя оболочка может заменять содержание. Пример тому — *чаша*, обозначающая содержимое чаши в

повествовании о тайной вечере (1 Кор. 11:25). Вместо обозначаемой реалии дается символ. Я думаю, что таким же образом употребляется и слово *крещение* в нижеследующей цитате.

В Рим. 6:3 Павел пишет: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?» Этот стих показывает нам, каким образом достигается упомянутая в стихе 2 смерть верующего для греха. Крещенные в Иисуса Христа, мы были крещены в Его смерть. Именно таким образом Его смерть становится нашей смертью. Этот стих показывает также, какая смерть здесь подразумевается: это смерть Иисуса. Он умер для греха единственно возможным образом — смертью в наказание.

Утверждая, что в этом стихе *крещение* является метонимией, мы подразумеваем, что в данном контексте *крещение* наделяется свойствами, которые в действительности принадлежат обозначаемой реалии. Водное крещение не крестит человека во Христа, оно лишь обозначает крещение во Христа. Во Христа крестит крещение Духом Святым (1 Кор. 12:13). В этом крещении мы соединяемся со Христом, и в этом единении Его смерть становится нашей смертью.

Павел говорит, что единение со Христом достигается путем этого крещения во Христа, что явствует из стиха 5. Греческое слово *sumphutos*, обычно переводимое как *соединены*, лучше было бы переводить *срослись*, поскольку оно обозначает тесный союз. Понятие союза часто встречается в переводах. Его смысл в том, что благодаря соединению со Христом мы достигаем «подобия Его смерти». Как правило, говорится, что мы умерли с Ним или в Нем. В этом случае слово *подобие* использовано для того, чтобы отметить, что мы получаем заслугу Его смерти, хотя и не перенесли ее мук и страданий.

Далее Павел развивает мысль о том, что в этом соединении мы обретаем смерть Иисуса как свою собственную смерть. В стихе 6, который объясняет стих 5, мы читаем: «ветхий наш человек распят с Ним». «Ветхий человек» здесь — это наша личность до спасения, а не наша грешная природа. Когда человек становится «новым человеком» через обращение, то все, чем он был до этого, становится его «ветхим человеком», потому что сам он стал новым.

Из стиха 7, в котором говорится об оправдании, явствует, что распятие нашего ветхого человека было смертной казнью, которую мы перенесли со Христом. Слово, которое здесь переведено как *освободился*, — это греческое *dikaioo*, и его нужно было бы переводить словом *оправдан*. Оправдывает лишь смерть во искупление — это смерть Христа.

В стихе 8 развивается мысль об отождествлении в смерти: «Если же мы умерли со Христом...» И если у кого-нибудь было хоть малейшее сомнение в том, что мы умерли через соединение со Христом, то стих 11 должен его абсолютно в этом убедить. Павел ясно говорит, что мы должны «почитать себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6:11).

Из рассмотренной цитаты можно сделать три бесспорных вывода. 1) Павел говорит о соединении со Христом. 2) Это соединение уподобляет нас Христу в Его смерти. 3) Эта смерть является смертью во исполнение наказания.

Я знаю, что в представлении большинства «смерть для греха» — понятие скорее этическое, чем связанное с исполнением наказания. В изысканиях по поводу «смерти для греха» я приобрел твердую уверенность в том, что Павел имел в виду смертную казнь. Этот вывод опирается на комментарии Дэвида Брауна, Томаса Уэлшерса, Роберта Хэлдейна, Джеймса Моррисона, Дж.Маула и Уильяма Шедда.¹¹⁵ Некоторые, возможно, станут настаивать на этической трактовке понятия, поскольку рассматриваемый фрагмент имеет отношение к освящению. Позже я покажу, каким образом смерть во исполнение приговора соотносится с освящением.

Но мы основываемся не только на этом фрагменте. Наша интерпретация смерти согласуется с контекстом и в Гал. 2:20. По поводу стихов Гал. 2:19-20 Шедд пишет, цитируя Элликота:

Смысл таков: «я умер не только для закона, но и потому, что этого требовал закон». Таким образом, можно перефразировать его мысль по-другому: «Из-за моего греха я по закону был осужден на казнь; но, перенеся эту казнь со Христом и во Христе, я умер для закона в наиболее полном и глубоком смысле слова: я свободен от его обвинений и я выполнил его требования».

Далее Шедд излагает свои собственные соображения:

Некоторые из комментаторов объясняют сораспятие Павла Христу как его личное сострадание к участи Христа. Но личное сострадание Павла не могло бы послужить основанием считать его «мертвым для закона». Основанием этого являются испу-дительное страдание Христа.

Рассмотрев 2 Кор. 5:15-16 и 2 Тим. 2:11, Шедд заключает:

Данные места, несомненно, доказывают, что св. Павлу близко учение о соединении верующего со Христом в Его заместительной смерти для греха и что он выразил его с полной силой.¹¹⁶

¹¹⁵Leroy Forlines, *A Study of Paul's Teachings on the Believer's Death to Sin and Its Relationship to a New Life* (неопубликованная диссертация, представленная на соискание степени магистра искусств), Winona Lake School of Theology, 1959.

Шедд называет союз Христа с верующим духовным союзом; об этом он пишет так:

На этом духовном и мистическом союзе основан представительный и юридический союз Христа с Его народом. Поскольку эти люди духовно, сущностно, вечно и мистически едины с Ним, то Его заслуга вменяется им, как и грехи их могли быть вменены Ему. Вменение в заслугу Христовой праведности предполагает союз со Христом. Она не может быть вменена неверующему, поскольку он не соединен со Христом верой.¹¹⁷

Джон Уолвурд пишет по поводу союза Христа с верующим:

С учением об уподоблении [в этой статье автор уже объяснил, что союз обычно употребляется как синоним уподобления] связаны важные богословские истины. Верующий отождествляется с Христом в Его смерти (Рим. 6:1-11); погребении (Рим. 6:4); в Его воскресении (Кол. 3:1); вознесении (Еф. 2:6); в Его царстве (2 Тим. 2:12) и в Его славе (Рим. 8:17). Однако уподобление Христу имеет свои пределы. Христос уподобился всему человечеству через Боговоплощение, но уподобляются Христу одни лишь истинно верующие. Уподобление верующего Христу влечет за собой то, что определенные аспекты личности и служения Христа приписываются верующему, но это не распространяется на обладание свойствами Второго Лица Троицы; и при этом сохраняются личностные различия между верующим и Христом. Однако, в целом, отождествление со Христом — это одно из наиболее важных учений, необходимых для рассмотрения всеобъемлющего замысла благодати.¹¹⁸

Благодаря отождествлению через союз то, что в действительности не являлось частью жизненного опыта человека, становится его частью в отождествлении. Например, до того как Гавайи стали частью Соединенных Штатов, гражданин Гавайских островов не мог сказать: «Мы отмечаем день нашей независимости 4 июля». Но вот то, что случилось 4 июля 1776 года, стало частью их истории. История Соединенных Штатов стала историей Гавайских островов, а история Гавайских островов стала историей Соединенных Штатов.

До соединения со Христом через веру человек не может сказать: «Я умер со Христом», но сразу же после соединения со Христом он может сказать: «Я умер со Христом». История распятия стала его историей, но не в действительности, а по отождествлению, так что на него сполна распространяются заслуги этой смерти. В то же самое время история наших грехов

¹¹⁶William G.T.Shedd, *A Critical and Doctrinal Commentary on the Epistle of St. Paul to the Romans*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, repr. 1879 ed., pp.148,149.

¹¹⁷William G.T.Shedd, *Dogmatic Theology*, vol. 2; 2 volumes, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, Classic reprint edition, p.534.

¹¹⁸John F.Walvoord, *Identification with Christ // Baker's Dictionary of Theology*, edited by Everett F.Harrilon, Grand Rapids: Baker Book House, 1960, p.276.

становится историей Иисуса — не в смысле, что они воздействовали на Его личность, но в том смысле, что в Нем наши грехи были наказаны, поскольку Он за них расплатился. Он взял на Себя ответственность за наши грехи, но Он уже понес наказание за них на кресте. Именно об этом аспекте истины говорил Шедд в приведенной выше цитате: «их [верующих] грехи могли быть вменены Ему».

До сих пор речь шла о вменении в заслугу верующему смерти Христовой; теперь обратим внимание на вменение Христовой праведности. Говоря о праведности Христа, мы подразумеваем активное послушание Христа, с которым Он прожил всю Свою жизнь в совершенной святости. Возможно, нам следует понимать праведность как «то, что требуется, чтобы оправдать кого-либо или сделать его праведным перед Богом», и включать в это понятие как искупительную смерть, так и праведную жизнь Христа. Однако, в любом случае, оно явно относится к праведной жизни Христа.

Во 2 Кор. 5:21 Павел говорит: «чтобы мы в Нем сделали праведными пред Богом», а в Флп. 3:9: «и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере». В этих стихах речь идет о нашей праведности во Христе. Во втором случае ясно, что Павел говорит не о той праведности, которой обладает, поскольку она происходит от него, но о праведности от Бога.

В Рим. 1:18 — 3:20 Павел говорил о том, что человеку необходима праведность, но сам человек в себе и от себя не может быть праведным. В Рим. 3:21 он возвещает о надежде для беспомощных людей, говоря о данной от Бога праведности, которая не зависит от личного соблюдения закона. Она дается Богом при условии веры. В Рим. 4:6 Павел упоминает о праведности «независимо от дел»; в Рим. 5:17 — о даре праведности; в Рим. 10:3 — о праведности Божией, которой нужно было покориться, а не устанавливать свою собственными усилиями. В итоге можно сказать, что праведность, которая нас оправдывает, — это праведность Христа, отнесенная на наш счет как дар при условии веры.

Если мы верим, то соединяемся со Христом, На основании этого союза мы обретаем заслугу Его смерти и Его праведности. Смерть и праведность Христа становятся нашими смертью и праведностью, и потому Бог Судья объявляет нас праведными.

В. Оправдание основано на реальной праведности, а не только на ее провозглашении

Некоторые придают особое значение слову *объявить*. Они утверждают, что мы не являемся праведными, а только объяв-

лены таковыми. Но я с этим не согласен. Поскольку смерть и праведность Христа переходят на нас, мы становимся праведными. Объявленная праведность — это праведность реальная. Справедливо, конечно, что сами в себе мы не являемся абсолютно праведными, но ведь мы и не объявлены праведными в себе самих. Мы объявлены праведными на основании реальной праведности, праведности Христа. Как будет видно в дальнейшем, концепция «объявленной праведности» относится к теории Божьего правления, а не к теории удовлетворения.

Г. Оправдание: Бог как Судья

Необходимо отметить, что в оправдании Бог выступает в качестве Судьи. Бог как Судья может оправдать нас только таким способом, который не нарушает Его собственной святости и показывает Его заинтересованность в нашей святости. Нравственные заповеди Божии в целостности сохранены и ясно продемонстрированы в замысле заместительной жертвы и оправдания.

Поверхностное представление о том, что счет оплачен за службой смерти и праведности Христа, ведет к недопониманию благодати и имеет серьезные моральные последствия. Это представление страдает противоречивостью и недостаточным вниманием к моральной ответственности верующего.

Конечно, оправдание совершается благодатью, которая является незаслуженной милостью, — это неоспоримый факт, его нельзя исказить. Но есть два пути понимания благодати: верный и неверный. Благодать следует понимать в контексте морального закона, а не моральный закон в контексте благодати. То есть мы исходим из закона, а благодать согласуется с требованиями и рамками закона. Неверно было бы начать с благодати и подгонять закон по ее меркам.

В Рим. 3:31 Павел пишет: «Итак мы уничтожаем закон верою? Никак; но закон утверждаем». Действие благодати совершается в рамках наивысшего уважения к закону. Человек был осужден святым законом Божиим из-за своего греха. Святость Божия допускает только такой замысел искупления, который в полной мере согласуется с законом Божиим. Единственный утвержденный Богом план заместительной жертвы — тот, который полностью удовлетворял святости Божией, — выполнял все требования закона. Оправдание — это дело Бога-Судьи. Бог, как Судья, обеспечивает при этом полное соблюдение требований закона. Оправдать кого-либо невозможно без полного удовлетворения требований закона. Полное обеспечение требований закона и нравственная установка Бога отчетливо продемонстрированы в замысле заместительной жертвы и оправдания. Было бы абсурдно, если бы Бог, Который так

непреклонно отстаивал Свою святость принесением заместительной жертвы, затем открыл такой путь христианской жизни, в которой святость была бы необязательна.

Если мы исходим из благодати и пытаемся поставить ее на шаткое моральное основание, то этим мы искажаем и закон, и благодать. Поспешные заключения, выводимые из такого построения, ошибочны и опасны. Получается, что хотя моральная ответственность и хороша, но она необязательна: поскольку Иисус удовлетворил требованиям закона, а единственным условием спасения является вера, то вполне допустимо, чтобы человек сколь угодно грешил и в то же время был христианином. Опровергать это представление мы должны осторожно, чтобы не исказить понятие благодати; но не опровергать его нельзя, иначе мы исказим и благодать, и закон. Мы боремся с этим взглядом не изменением природы заместительной жертвы и оправдания, а тем, что представление об оправдании у нас сопровождается соответствующим учением об освящении. Этим мы займемся далее, в главе об освящении.

Д. Заместительная жертва как результат

Искупление и оправдание были задуманы для разрешения конфликта между Богом и человеком. Грех человека закрыл путь единения с человеком со стороны Бога. Оправдание открыло этот путь. Оно подготавливает нас к заместительной жертве и к общению с Богом.

Полнота заместительной жертвы предполагает жертву и с нашей стороны, то есть покаяние и возрождение, о которых мы поговорим в дальнейшем. В результате всего этого мы вновь обретаем общение с Богом. Живое, личностное отношение, в котором мы испытываем столь насущную потребность, реализуется в спасении. Все это опирается на искупление и оправдание. Логическая состоятельность и адекватность искупления и оправдания отвечает потребности нашего ума. Прощение грехов и восстановление в милости Божией и в общении с Богом отвечает потребности нашего сердца.

III

Теория Божьего правления

Большинство консервативных богословов придерживались основных принципов теории удовлетворения. Но были и такие, которые придерживались теории Божьего правления. Впервые она была представлена в трудах Гуго Гроция (1583-1645). Странниками взгляда, предложенного Гроцием, стали Джон Майли, Чарльз Финней, Джеймс Фэйрчайлд и Ортон Уайли.

Некоторые несколько видоизменяли эту теорию, чтобы избежать отдельных упреков со стороны противников, но основные принципы сохранились.

А. Основные предпосылки

Основными предпосылками этой теории являются следующие положения. 1) Бог является верховным владыкой. 2) Человек греховен. 3) Бог любит нас. 4) Цель Бога — счастье человека.

Б. Зачем нужно было искупление

Один из основных принципов теории Божьего правления — отрицание абсолютной необходимости наказания за грех. Джон Майли пишет: «Доказывая, таким образом, что грех есть зло, Гроций все же отрицает обусловленную этим абсолютную необходимость наказания за грех. Наказание за грех является справедливым, но не является обязательным».¹¹⁹

Грех требует наказания лишь постольку, поскольку это необходимо для цели божественного руководства. Джеймс Фэйрчайлд показывает, как сторонники теории Божьего правления понимают конечную цель руководства:

И когда мы говорим о том, что мешает божественному руководству, мы должны понимать под этим то, что вредит великим интересам Его разумно устроенной и зависимой от Него Вселенной. Иногда мы говорим о необходимости защиты чести Бога как правителя, или о почитании закона Божия, или об удовлетворении требований правосудия. Все эти понятия имеют определенное значение; но все, что есть важного в их содержании, обобщается одной ясной идеей: обеспечение блага разумному творению Божью, предмету Его Божьего правления. Это единственная задача Божьего правления; и когда она выполнена, то честь Бога, закон и справедливость тоже соблюдены. Искупление совершено, чтобы осуществить эти задачи.¹²⁰

Поскольку здесь нет абсолютной необходимости наказания за грех, то и выкуп может быть отменен и не выплачен ни самим человеком, ни его заместителем, если есть другие средства для достижения цели Божьего правления. Отсюда следует, что искупление необходимо для обеспечения интересов Божьего правления, поскольку слишком легко полученное прощение стало бы причиной многих проблем. Майли так объясняет мнение Гроция:

Слишком легко полученное или же слишком часто повторяющееся прощение (особенно если основания его недостаточно

¹¹⁹John Miley, *Systematic Theology*, volume 2; 2 volumes, New York: Hunt and Eaton, 1894, p.162.

¹²⁰James H. Fairchild, *Elements of Theology*, Oberlin, Ohio: Pearce and Randolph Printers, 1892, p.224.

прочны) уничтожило бы авторитет закона или же сделало бы его бессильным для его великого предназначения в качестве руководства. Таким образом он [Гроций] объясняет необходимость искупления (или его заместительного исполнения), которое через отмену наказания может достигнуть этой цели.¹²¹

Необходимость искупления опирается на потребность в средстве, позволяющем простить грех без ущерба для авторитета Божьего правления. Если это достигнуто, то наказание может быть отменено и грехи отпущены.

В. Природа искупления

В теории Божьего правления удовлетворяется правосудие публичное, а не карательное. Удовлетворяются требования не святости Божией, а общественного блага. Чарльз Финней пишет:

Публичное правосудие в своем осуществлении состоит в обеспечении и защите общественных интересов при помощи такого законодательства и такой реализации закона, которые необходимы для достижения наивысшего блага общества. Это предполагает исполнение предписанных законом наказаний за преступление, но не в той ситуации, когда сделано что-либо другое, что может действительно послужить общественным интересам. В последнем случае общественное правосудие требует отмены исполнения наказания по причине прощения преступника. Карательное правосудие не допускает исключений, но наказывает без жалости за каждое нарушение закона. Публичное правосудие делает исключения столь часто, сколь это допускается или требуется интересами общественного блага.¹²²

В обеспечении интересов общественного блага наказание является моральным доводом против нарушения. Смерть Иисуса Христа не считается карой за грехи. Иногда сторонники теории Божьего правления пользуются понятием наказание в широком смысле слова, но никогда — в прямом смысле. Смерть Иисуса Христа — это замещение наказания. Она заняла место наказания и послужила тем же целям, что и наказание.

Согласно Майли, Гроций рассматривал смерть Христа как наказание:

И он очень свободно пользуется понятием замены наказания. Но все же он, видимо, не считает страдания Христа наказанием в прямом смысле слова и, конечно, не рассматривает их как заместительное исполнение наказания за грех для удовлетворения чисто карательного правосудия.¹²³

¹²¹Miley, *op.cit.* p.163.

¹²²Charles G.Finney, *Finney's Lectures on Systematic Theology*, edited by J.H.Fairchild, Grand Rapids: William B.Eerdmans Publishing Company, repr. 1878 rev. ed., p.259.

¹²³Miley, *loc.cit.*

Фэйрчайлд пишет по поводу применения теории Божьего правления в отношении смерти Христа:

Представленная теория не утверждает, что Христос перенес предписанное законом наказание... В самом прямом смысле слова смерть Христа занимает место наказания кающегося грешника в правлении Бога как моральная сила; таким образом, это и есть то, о чем Писание говорит: «Христос умер за нас» и «грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо». Страдание Христа сделало необязательным наказание кающегося.¹²⁴

Возникает вопрос, что же является моральной силой в смерти Христа. Фэйрчайлд объясняет:

...Отношение Бога к греху проявляется в том, что исправление вреда, причиненного грехом, и восстановление погибшего человека возможно лишь благодаря столь важному событию, как приход Еммануила, праведного и послушного даже до смерти...

И снова необходимо отметить, что в смерти Христовой грех проявил себя... Ни разу грех не демонстрировался в такой степени своей порочности и отвратительности, как в этом позорном деянии; и с того дня до наших дней воспоминание о кресте заставляло мир стыдиться греха...

...Она показывает красоту святости даже больше, чем уродливость греха. Характер Спасителя и Его жертва — это наилучшее проявление благодати и бескорыстной преданности, какое когда-либо видел мир...

И опять же, крест — это проявление любви Божией как сочувствия и сострадания к грешникам... Благодать и строгость Бога соединились в великом уроке креста.¹²⁵

Согласно теории Божьего правления, смерть Христа важна как откровение: она является проявлением отношения Бога ко греху как ненависти ко греху и проявлением красоты святости и любви Божией.

IV

Оправдание по теории Божьего правления

А. Верующему не вменяются ни смерть, ни праведность Христа

Фэйрчайлд пишет: «Богословы, которые считают, что Христу могли быть вменены наши грехи, а нам — Его праведность, рассматривают оправдание как акт закона: объявление греш-

¹²⁴Fairchild, op.cit., p.229.

¹²⁵Ibid., pp.227,228.

ника праведным перед законом... Более простое и логичное объяснение в том, что не может быть ни перенесения, ни вменения ни греха, ни праведности».¹²⁶

Б. Вера, вмененная за праведность

Согласно теории Божьего правления, наказание отменяется, поскольку через заместительную жертву грешник обращается к вере во Христа. Нижеследующая таблица поможет нам понять, как происходит оправдание в этой теории.

<i>Дебет</i>	<i>Грешник</i>	<i>Кредит</i>
Абсолютная праведность		Не уплачено
Вечная смерть		Не уплачено

<i>Дебет</i>	<i>Верующий</i>	<i>Кредит</i>
Абсолютная праведность		Вера
Вечная смерть		Отменяется Оправдан

Абсолютная праведность — это то, чего Бог требует от грешника, а вечная смерть — это наказание за нарушение. Ввиду того, что грешник уверовал во Христа, Бог отменяет наказание и вере придается то же самое значение, которым обладала бы абсолютная праведность. Вера не является абсолютной праведностью, но она засчитывается в праведность (или как праведность). Фэйрчайлд утверждает: «Вера — это другое название праведности, диктуемой законом».¹²⁷ Сторонники теории Божьего правления могут расходиться во мнении по поводу деталей трактовки понятия «веры, засчитанной в праведность», но все они единогласно утверждают, что не может быть вменения верующему смерти Христа или Его праведности. Так что небольшие разномыслия не оказывают существенного воздействия на саму теорию.

¹²⁶Ibid., p.277.

¹²⁷Ibid., p.278.

Поскольку в теории Божьего правления оправдание является простым объявлением праведности, не основанным на абсолютной праведности, то здесь вполне логичным будет обратить особое внимание на слово *объявить*. Верующий объявлен праведным, но он не является таковым. Предполагается, что так осуществляется благодать. Теория удовлетворения не требует такой трактовки слова *объявить*: верующий объявлен праведным, поскольку он обладает истинной праведностью — праведностью Христа.

В. Оправдание как действие Бога-Властителя

Судья обязан следовать закону и придерживаться его. Он может объявить человека оправданным только в случае, если это человек прав перед законом. У верховного властителя возможности шире: это проявляется в его праве прощать.

Согласно теории Божьего правления, Бог как Верховный Властитель объявляет верующего праведным не по жесткому мерилу закона, а таким образом, который рассчитан на обеспечение общественного блага. Именно это позволяет Ему отменить наказание. Осуществляется не карательное правосудие, а общественное правосудие.

Финней пишет:

Суд никогда не прощает и не отменяет исполнения приговора, поскольку это функция не суда, а исполнительной или законодательной власти. В наших правительствах эта функция часто бывает вверена главе исполнительной власти, который обычно является по крайней мере и ветвью законодательной власти. Но право прощать никогда не относилось к судебной власти...

Оно состоит не в том, что законно провозглашает грешника праведным, а в том, что правительство обращается с ним совершенно так же, как если бы он был оправдан; то есть это право состоит в амнистии или прощении со стороны власти, когда исполнение вынесенного законом приговора приостанавливается и отменяется...¹²⁸

V

Критика теории Божьего правления

Хотя у теории Божьего правления есть много существенных отличий от либералистской теории морального влияния, в их воздействии на нравственность есть несколько опасных параллелей. 1) Обе теории отрицают, что в божественной природе есть начало, требующее удовлетворения через искупление.

¹²⁸Finney, op.cit., pp.383,384.

2) Обе они отрицают абсолютную необходимость самого наказания за грех. 3) В обеих теориях значение смерти Христа имеет значение лишь в качестве откровения.

Теория Божьего правления признает учение, что ад уготован тем, кто не принимает Христа верою. Либералистское понимание провозглашает всеобщее спасение. Строго говоря, оно не признает наказания за грех. Для него главное значение смерти Христовой состоит в явлении любви Христовой. С одной стороны, любовь Божия уверяет грешника, что нет препятствий к его обращению. С другой стороны, любовь Божия — это моральная сила, которая должна произвести нравственный переворот в душе грешника. Великая любовь Божия проявилась в том, что это впечатляющее откровение задумано, чтобы совершить нравственный переворот. В теории Божьего правления смерть Христа открывает святость Бога, серьезность греха, любовь Божию и заботу Бога о сохранении Своего Божьего правления.

В разборе теории удовлетворения я выдвигал основания для утверждения абсолютной необходимости наказания за грех. Этого требует святая природа Бога. А если святая природа Бога требует, чтобы грех был наказан, то отрицать эту истину — серьезная ошибка. Теория Божьего правления предлагает акцентировать значение святости и серьезность греха. Но в оценке значения святости и серьезности греха теория Божьего правления намного отстает от теории удовлетворения. Согласно теории удовлетворения, значение святости так велико, а грех так серьезен, что для спасения необходимо полное удовлетворение требований закона Божия, чтобы Бог, как Судья, мог провозгласить человека оправданным. Что касается теории Божьего правления, то там Бог в Своей верховной власти может отменить наказание за грех и объявить праведным того, кто в действительности таковым не является.

Все важные истины, утвердить которые обещает теория Божьего правления, уже нашли свое лучшее выражение в теории удовлетворения. Теория удовлетворения более успешно показывает значение святости и серьезность греха. Она дает более глубокое понимание любви Божией и создает более прочное основание для уважения к власти Бога.

Следует отметить, что хотя теория удовлетворения открывает важное значение святости, серьезность греха и чудо любви Божией, но это ее откровение не обеспечивает заместительной жертвы. Заместительная жертва основана на полном удовлетворении требований закона. Бог использует искупление как орудие откровения, но откровение не является средством искупления. Это откровение Бог использует для того, чтобы

привести людей ко Христу и утвердить святость и любовь среди верующих.

Хотя в учении об откровении у сторонников Божьего правления и у либералов можно найти существенные различия, я не считаю, что эти различия в состоянии надежно защитить от влияния либерализма. Как я склонен думать, хотя и не занимался изучением этого вопроса специально, история наглядно может показать, сколько приверженцев теории Божьего правления пришло к либерализму.

Наиболее важный вывод относительно теории Божьего правления тот, что ее сторонники серьезно воспринимали Писание. Они выдвигали свою теорию как библейское учение. Сторонники теории морального влияния недооценивали Писание. И гарантия от уклона к либерализму сторонников теории Божьего правления, скорее, в их приверженности к Писанию, а не в логических аргументах против теории морального влияния.

Одно из важнейших различий между теорией удовлетворения и теорией Божьего правления состоит в тех задачах, для выполнения которых они предназначены. Теория Божьего правления сосредоточена на человеке: она стремится обеспечить благополучие человечества. В центре теории удовлетворения — Бог; сторонники этой теории стремятся к исполнению требований природы Божией.

На мой взгляд, теория Божьего правления явно страдает несостоятельностью. Она находится в опасной близости к либерализму. Коль скоро человек отрицает абсолютную необходимость наказания за грех, уже ничто не препятствует ему склониться к теории морального влияния. И единственная защита от этого — приверженность Писанию, а не логические доказательства.

VI

Возражения против теории удовлетворения со стороны приверженцев теории Божьего правления

А. Исполнение наказания не обязательно

Поскольку я уже разобрал этот вопрос, излагая теорию удовлетворения, то возвращаться к нему не стоит и это возражение я привожу лишь для того, чтобы перечень возражений был полным.

Б. Исполнение наказания через замещающее лицо невозможно

Существует два типа наказаний, предусмотренных судебной системой: денежный штраф и личное наказание. Вполне возможно, чтобы денежный штраф был уплачен через замещающее лицо. Но личное наказание предполагает, что осужденный сам попадает в тюрьму или предается смерти. Наша юридическая система не допускает заместительного исполнения личного наказания. Наказание за грех является не денежным штрафом, а личным наказанием. Таким образом, из этого делается вывод, что заместительная жертва невозможна.

В этом возражении есть один существенный момент. Одна лишь простая замена, при которой один человек делает что-либо за другого или вместо другого, не могла бы совершить искупление.

Ответ на это возражение заключается в союзе Христа с верующим, о котором мы уже говорили применительно к теории удовлетворения. Благодаря отождествлению себя со Христом верующий может сказать: «Я умер с Христом», — и это действие может быть расценено как воспринятое им, а не просто как действие, совершенное для него.

В нашей юридической системе не может быть заместительного наказания, потому что мы никак не можем сказать, что человек сидит в тюрьме, если его там на самом деле нет. Но во Христе мы можем сказать, что умерли с Ним, хотя в действительности мы не умирали.

В. Теория удовлетворения неизбежно приводит к признанию либо всеобщности спасения, либо ограниченности искупления

Некоторые пытаются доказать, что все, за кого умер Христос, должны по необходимости быть спасены, поскольку Его смерть покрывает их долги и таким образом создает необходимое основание для их спасения. Либо Христос умер за всех, и все будут спасены, — либо Он умер только за избранных, и только избранные будут спасены.

И снова ответ на это возражение основан на том, каков был тип замены в искуплении. Христос умер за всех предваряющим образом. Он подвергся каре гнева Божия за грех, но одно лишь это не делает автоматически Его смерть достоянием каждого. Искупление действительно лишь в случае, когда оно отнесено на счет определенного человека, а это происходит только в результате его соединения со Христом. Союз со Христом основан на вере. Потенциальная заместительная жертва предназначена

для всех (1 Ин. 2:2), но она приводится в действие, лишь когда человек обратится к вере (Ин. 3:16; Рим. 10:13; Отк. 22:17).

Возможно, кальвинист стал бы настаивать на убедительности этого возражения и утверждать, что Христос умер только за избранных. Но этот аргумент мог бы иметь силу лишь в случае, если мы отрицаем обусловленную заместительную жертву. Если не может быть обусловленной заместительной жертвы, то, следовательно, оправдание того, за кого умер Христос, не потенциальное, а всегда только реальное.

Я не думаю, что кальвинисты отрицают потенциальный аспект заместительной жертвы вообще, поскольку такое отрицание означало бы, что избранные оправданы еще до своего обращения к вере. Кальвинизм учит, что тот, за кого умер Христос, будет обязательно оправдан, но это учение не утверждает, что человек может быть оправдан до того, как обратится к вере, которая является условием спасения. Отрицание обусловленного характера заместительной жертвы возможно, только если мы считаем всех, за кого умер Христос, оправданными еще до того, как они обратятся к вере. Поскольку мы признали, что заместительная жертва является потенциальной, то возражение, утверждающее, будто заместительное исполнение личного наказания означает либо спасение всех, либо спасение лишь избранных, теряет свою силу. Потенциальная заместительная жертва, которая становится реальной при условии веры, на основании соединения со Христом, является правильным ответом на это возражение и поддерживает идею заместительности.

Г. Двойная расплата грешников, идущих в ад

Рассуждения о предваряющей заместительной жертве и союзе со Христом дают основания для ответа и на это возражение. Смерть Христа не вменяется в заслугу грешнику, идущему в ад. Его счет не оплачивается вдвойне. Конечно, его грехи были искуплены предварительно, но правосудие запрещает платить два раза, если в графе дебета только одна статья.

Д. Антиномизм как логическое следствие

Некоторые считают, что если мы усваиваем смерть Христову и Его праведность, то нам разрешено грешить. Если счет уже погашен Христом, то человек может жить как угодно.

Противоречие возникает, когда мы рассматриваем оправдание в отрыве от освящения. Однако когда мы сознаем, что освящение всегда сопровождает оправдание, становится ясно, что обвинение в антиномизме также несостоятельно. Сама природа освящения не допускает антиномии.

Не нужно удивляться, когда наше учение об искуплении и оправдании позволяет обвинять нас в разрешении грешить. В этом обвиняли и Павла (Рим. 3:8; 6:1). Но следует позаботиться о том, чтобы быть в силах опровергнуть обвинение. И мы достигаем этого не тем, что корректируем учение об оправдании, а тем, что выдвигаем учение об освящении.

Е. Необходимое следствие: спасенный однажды спасен навсегда

Нетрудно понять, почему выдвигается такое обвинение, и ответить на него также довольно просто. Если мы уже реально пережили то, что совершил на кресте Иисус, следовательно, с нас уже не взыщут снова ту же цену. Действительно, в той мере, в какой мы усвоили смерть и праведность Христа, мы спасены.

Каким образом мы можем утратить наше спасение и снова отдалиться от Бога? Смерть и праведность Христа усвоены нами по отождествлению. Они остаются нашими, пока мы отождествляем себя со Христом, а это происходит, пока мы пребываем в союзе с Ним. Союз дан нам при условии веры во Христа. Когда нарушается наша вера, разрушается и союз, мы утрачиваем отождествление со Христом и Его смерть и праведность перестают быть нашими.

В Ин. 15:2 говорится о том, что мы можем быть отсечены от Христа: «Всякую у Меня ветвь, не приносящую плод, Он отсекает». Мы поговорим об этом в дальнейшем, когда речь пойдет о сохранении праведности. Я упомянул об этом здесь лишь для того, чтобы ответить на возражение против теории удовлетворения.

VII

Спасение младенцев

А. Свидетельства из Писания как основание для веры в спасение младенцев

В Библии нет прямого указания по вопросу о спасении младенцев, и судить здесь мы можем лишь на основании косвенных данных. Когда умер маленький сын царя Давида, то Давид, объясняя слугам, почему он кончил поститься после смерти ребенка, сказал так: «А теперь оно умерло; зачем же мне поститься? Разве я могу возратить его? Я пойду к нему, а оно не возвратится ко мне» (2 Цар. 12:23). Предполагается, что Давид и его дитя встретятся поле смерти, а из этого можно заключить, что дитя пребудет с Богом в вечности.

В Мф. 18:10 Иисус сказал: «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего небесного». Упоминание об «Ангелах их» позволяет предположить, что они пребывают в благоволении Божиим. Мне кажется, что эти указания составляют прочную основу для веры в спасение младенцев.

Б. Предполагаемое объяснение спасения младенцев

Необходимо повторить, что я убежден в спасении младенцев. Я не согласен с теми, кто ставит безопасность младенца в зависимость от его невинности. Согласно их мнению, младенцы находятся в безопасности, но не получают спасения.

Проблема в том, что условием спасения является вера. Дети не способны исповедовать веру. А если это так, то как же они могут получить спасение?

Требование веры (как условие спасения) Бог предъявляет к нам как к личностям, то есть к тем, кто обладает волей. Бог не нарушает целостности нашей личности и свободы нашей воли. В Своем требовании веры Бог обращается к нам как к личностям и ждет от нас ответа. Если бы от нас не требовалось в ответ избрать Христа, то это означало бы, что к нам относятся не как к личностям. В случае с младенцем дело обстоит иначе. Младенец — тоже личность, но еще не вполне развитая и неспособная осуществлять все права и обязанности личности. А потому, когда Бог снимает с младенца грех человеческого рода, это не нарушает прав его личности и свободы его воли, так как он не может еще сказать ни «да», ни «нет». Наверное, этим можно было бы ограничиться, но мне хочется изложить еще несколько соображений по этому поводу.

Вина человеческого рода является виной каждого из нас просто потому, что мы являемся людьми, а значит, потомками Адама. На каждом лежит еще и личная вина — из-за его личных грехов. Поэтому вполне понятно, что последствия искупления применяются для прощения общечеловеческой вины несколько иначе, чем для прощения личных грехов.

Наши личные грехи были возложены на Иисуса на кресте, и мы получаем прощение за них, когда исповедуем веру во Христа и соединяемся с Ним своей личностью.

Когда Иисус Христос воплотился, Он стал членом рода человеческого. Он отождествил Себя с родом, который из-за Адамова греха находился под родовым проклятием. Это отождествление с человеческим родом автоматически давало Ему право на уплату выкупа за грех человеческого рода. Это было возможно потому, что Он отождествил Себя с нашим родом. Но наши личные грехи не могли перейти на Него автоматически, вследствие одного лишь Боговоплощения, поскольку Боговоп-

лощение не вменяло Ему наших личных грехов. Вменение Христу нашей личной вины, как и вменение нам Его смерти и Его праведности, требует соединения нашей индивидуальности со Христом.

Следует выделить несколько положений. 1) Природа Иисуса не была греховной благодаря чуду непорочного зачатия. 2) Иисус реально не согрешил в Адаме — Он просто отождествил Себя с греховным Адамом. Это не повлияло на Его личность, как не повлияло на Него вменение Ему наших личных грехов. Реально Он не согрешил в Адаме, как и мы, столь же реально, не умерли во Христе. 3) Отождествление Христа с человеческим родом хотя и не изменило Его личность, но дало Ему право принять на Себя ответственность за общечеловеческий грех и искупить его. 4) Отождествление, о котором идет речь, нельзя назвать пантеизмом, поскольку оно предполагает только ту идентификацию, которая основана на самом Боговоплощении.

Если мы признаем истинность этих положений, значит, мы верим, что вина и осуждение перешли на род человеческий от Адама. И если бы не было Христа, то погиб бы весь человеческий род, включая младенцев. Но благодаря искупительной миссии Христа грех человеческого рода был снят со всех. И если человек попадает в ад, то он отправляется туда по причине своих личных грехов.

Конечно, все сказанное не означает, что человек, достигший сознательного возраста и с тех пор живущий праведной жизнью, не нуждается в спасении. Греховность человеческой природы показывает, что нет человека без греха (Рим. 8:7-8).

Освящение

У греха есть два аспекта: вина и греховность. Грех как вина делает человека достойным наказания. Греховность как недостаток — это та сила в жизни человека, которая заставляет его грешить.

Для того чтобы искоренить грех, задумано спасение, которое, как и грех, также имеет два аспекта: оправдание и освящение. Оправдание решает проблему вины: оно изменяет наше положение перед Богом. Освящение решает проблему, порожденную нашей греховностью, оно изменяет нашу жизнь на жизнь в Боге, а не в грехе.

Благодаря ясному пониманию разницы между оправданием и освящением, равно как и их взаимосвязи, значительно облегчается усвоение учения о спасении.

I

Различие между оправданием и освящением

После прочтения этой главы можно вернуться к приведенной здесь таблице, и она покажется более осмысленной. Но она помещена именно здесь, чтобы читатель не путал оправдание с освящением. Заметим, кстати, что, несмотря на определенные различия между оправданием и освящением, Библия не отделяет одно от другого. Мы не можем получить оправдания, не получая при этом также и освящения.

<i>Оправдание</i>	<i>Освящение</i>
1. Статус (положение)	1. Жизненный опыт (состояние)
2. Объективное	2. Субъективное
3. Оправданность в глазах Бога	3. Уподобление образу Божию
4. Всегда полное и совершенное	4. Стремящееся к совершенству
5. Христова праведность	5. Личная праведность каждого
6. Абсолютная праведность	6. Относительная праведность сейчас — абсолютная праведность в будущей жизни

II

Взаимосвязь оправдания и освящения

В момент обращения мы воспринимаем и оправдание, и освящение одновременно. Но хотя и то и другое воспринимаются в одно и то же время, оправдание логически все же предшествует освящению и делает его возможным. Освящение находится в зависимости от оправдания, тогда как оправдание не зависит от освящения. Оправдание основано на заслуге смерти и праведности Христа.

Теория Божьего правления приводит к неверным выводам по этому вопросу, о чем свидетельствует мнение Чарльза Финнея. Он пишет:

Реальное освящение, понимаемое как действительное полное посвящение себя Богу, — это еще одно условие освящения, а не его основа. Некоторые богословы сделали оправдание условием освящения, вместо того чтобы считать освящение условием оправдания. Но это, как мы убедимся впоследствии, неверный подход к проблеме...

...Иногда понятие *освящение* используется для выражения состояния неизменного послушания Богу или посвящения себя Богу. В такой трактовке освящение не является условием действительного оправдания, прощения или заместительной жертвы. Но оно является условием непрерывного и неизменного пребывания в Боге. Конечно, Бог не может принять и оправдать человека в его грехах. Люди, получившие оправдание, повсюду в Библии выступают как люди освященные, и каждый раз Библия прямо или косвенно ставит оправдание в зависимость от освящения, понимаемого как реальное послушание Богу.¹²⁹

Я вполне разделяю стремление Финнея не допустить отделения оправдания от освящения, чтобы не получилось так, что оправдан человек, который не воспринял освящения. Но все же этот подход вносит путаницу в учение об оправдании и ставит его под угрозу.

Оправдание неизменно сопровождается освящением, но последнее не является ни условием, ни основанием первого. Просто оба они составляют единый комплекс спасения, который нельзя расколоть надвое, чтобы отделить их друг от друга. Оправдание без освящения мыслимо не более, чем освящение без оправдания.

Высшая цель искупительного замысла Божия — восстановление павшего человека в милости Божией и в живом общении с Богом. Оправдание — это абсолютно необходимый этап в процессе искупления. Нельзя ни обходить оправдания, ни основывать его на чем-то ином, кроме смерти Христа и его праведности — это было бы оскорблением святости Бога. Попытка расчленивать спасение и допустить оправдание без освящения свидетельствует о ряде ошибок:

1) Неправильное понимание Писания (мы убедимся в этом позже).

2) Представление о том, что удовлетворение святости Божией через заместительную жертву и оправдание является следствием не личностной, а, скорее, технической потребности Бога. Если же удовлетворение святости — техническая потребность, то этот вопрос можно отнести к разряду технических подробностей и считать его формальностью, необходимой для соблюдения буквы закона. Но если необходимость удовлетворения требований святости основана на личностном опыте святости и отношении Бога к греху, то, когда человек оправдан, эта потребность столь же сильна, как была до этого. Оправдание — это этап искупления, который делает освящение возможным. Бог свят, и Он требует от верующего святости.

3) Эта попытка открывает путь к антиномизму. Как только святость перестает быть необходимым результатом и становится необязательным, пусть даже желательным, дополнением к спасению, — это уже антиномизм.

4) Это ведет к дешевому легковерию, которое допускает оправдание без освящения — то есть прощение без перемены жизни. Такое представление — не Евангелие, это уже «не то благовествование». Годами мы действовали исходя из предположения, что можно настолько исказить благодать неправильным применением закона, что в результате возникает «не то

¹²⁹Charles G. Finney, *Finney's Systematic Theology*, edited by J.H. Fairchild, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, reprint of 1878 revised edition, pp.391,392.

благовествование». А опасность противоположного искажения обычно не учитывалась вовсе. Действительно, неправильное применение закона может настолько исказить благодать, что результатом будет «не то благовествование». Об этом предупреждал Павел в Гал. 1:8-9. Но правда также и то, что злоупотребление благодатью может настолько принизить значение закона, что результатом опять же будет «не то благовествование». Об этом Павел предупреждал в 1 Кор. 6:9-11; Гал. 5:19-21 и в Еф. 5:3-7. Об этом заблуждении говорится и в послании Иакова, особенно в Иак. 2:14-26. Ясное предостережение против этой ошибки содержится в 1 Ин. 1:6; 2:3-4,9-11; 3:3-10,14,15; 4:20. Исправление этой ошибки не меняет природу учения об оправдании, но такое исправление должно обязательно предполагать, что оправдание всегда сопровождается освящением. Прощение и покаяние неизменно сопутствуют друг другу.

Ответственность за распространение дешевого легковерия лежит в значительной мере на искаженном кальвинистском учении о сохранении святых. При разработке этого учения считалось, что люди, не подававшие никаких признаков освящения, могут обрести вечное спасение. Такое мнение было искажением кальвинизма, утверждавшего сохранение святых, а не вечное спасение независимо от постоянства веры.

Кальвинист Басуэлл называет это искажение кальвинизма «псевдокальвинизмом». Он пишет:

Мне доводилось слышать выступления ряда псевдокальвинистских ораторов в часовне христианского колледжа. Как правило, они говорили: «Дорогие юные братья! Есть два пути на небо: плотской и духовный. И избрать духовный путь намного лучше».

Один молодой человек поверил этому лжеучению и сказал декану: «Я христианин, но пускай лучше меня потом отбелят. Я решил попасть на небо плотским путем!»

Нет! Плотской путь — это путь к вечному наказанию: «Поступающие так Царствия Божия не наследуют» (Гал. 5:21).¹³⁰

Как я уже говорил, я не кальвинист, но считаю, что всем — и кальвинистам, и некальвинистам — важно понимать разницу между подлинным кальвинизмом и его искажением — псевдокальвинизмом. Псевдокальвинизм напоминает мне Ахимааса. Когда погиб Авессалом, Ахимаас уговаривал Иоава пустить его донести весть Давиду. Сначала Иоав отказал ему и послал Хусия. Но Ахимаас настаивал, и Иоав нехотя согласился. Ахимаас побежал быстро, опередил Хусия и первым попал к Давиду. А когда его спросили о главном, он сказал лишь: «Я

¹³⁰James Oliver Buswell, Jr., *A Systematic Theology of The Christian Religion*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962, p.146.

видел большое волнение... но я не знаю, что там было» (2 Цар. 18:29).

Псевдокальвинист слышал, что спасение дается даром. Спасение — дар, оно дается по благодати. И вот, ничего не продумав и не сопоставив, он заключает, что освящение необязательно. Так он и остается со своей полуправдой. Конечно, спасение дается даром, но это совсем не значит, что освящение необязательно. Псевдокальвинизм — это неправильное понимание и кальвинизма, и Писания. Он причинил огромный вред Церкви Христовой, противопоставив морально истощенному обществу морально бессильную церковь.

Конечно, нельзя возлагать на псевдокальвинизм все бремя ответственности за распространение дешевого легковерия. Многие представители других течений подхватили мотив дешевого легковерия и проповедовали его без каких бы то ни было существенных изменений, что служило причиной ослабления нравственных устоев христианства.

Трагедия дешевого легковерия в том, что оно приводит во многих случаях к ложному обращению. Оно обещает жизнь вечную тому, кто еще очень далек от спасения. А это уже не Евангелие; это «не то благовествование», и оно является ересью в такой же степени, как и искажение Благой Вести излишним акцентированием закона. Но от дешевого легковерия освободить человека труднее, чем от преувеличения роли закона. Преувеличение роли закона искажает благодать, но не искажает закон. Дешевое легковерие искажает и закон, и благодать. Не понимая ни того, ни другого, оно лишает силы все доводы, которые могли быть использованы для того, чтобы побудить к исправлению.

Нелегко откорректировать такое представление о законе, которое искажает благодать, но это все же возможно. Когда есть целостное и адекватное представление о законе, то его можно использовать в качестве исходного пункта для того, чтобы показать, что правильное понимание благодати согласуется с законом и поддерживает его и что в нем проявляется почтение к закону.

Теперь нам необходимо выяснить, каким образом оправдание способствует освящению. Негативный аспект здесь — падение власти греха. Павел говорит: «Грех не должен над вами господствовать; ибо вы не под законом, но под благодатью» (Рим. 6:14). Как мы уже видели в предыдущей главе, Рим. 6:7 следовало бы переводить так: «ибо умерший оправдан от греха». Здесь речь идет о смерти Христа во исполнение наказания, которая принимается верующим через соединение со Христом. Оправдание, основанное на отождествлении верующего со

Христом в Его смерти, Павел расценивает как основу для того, чтобы «нам не быть уже рабами греху» (Рим. 6:6).

Каким же образом смерть Христова, усваиваемая нами в оправдании, разрушает власть греха? Дэвид Браун объясняет:

Поскольку смерть отменяет все претензии, то все прерогативы греха — и не только его «царствование к смерти», но и пленение своей жертвы узами греховности — были упразднены раз и навсегда, когда свершился смертный приговор над верующим (через смерть Христа). Так что с тех пор «мы не должники плоти, чтобы жить по плоти» (Рим. 8:12).¹³¹

Пока смерть Христова не решила проблему наказания, ничто иное не могло упразднить власти греха и грех властвовал бесконтрольно. Но когда проблема наказания грешника решилась через смерть Христову, то власть греха рухнула. Верующий освобожден из царства греха и водворен в царство благодати: «дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим. 5:21).

Позитивный аспект заключается в том, что смерть Христова, воспринимаемая нами в оправдании, открывает путь для проникновения освящающей благодати Божией. Павел пишет: «Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения» (Рим. 6:5). Пребывать в подобии смерти Христовой — значит сделать так, чтобы смерть Его была нашей смертью, чтобы мы могли воспользоваться ее заслугой. Это совершается в оправдании.

Пребывать в подобии воскресения Христова — значит жить такой жизнью, которая демонстрирует триумфальную победу над грехом. В Рим. 6:4 Павел говорит, что раз «Христос воскрес из мертвых», то мы должны «ходить в обновленной жизни». Подобие воскресения Христова проявляется в обновленной жизни — и это совершается в освящении. Так подобие Христовой смерти (оправдание) открывает путь к подобию Христова воскресения (освящения).

Наша вина, как некая преграда, отделяла нас от освящающей силы Божией. Святость Божия не допускала, чтобы Он вступал в личные отношения с нами, пока вина еще тяготела над нами. Но когда благодать оправдания Божия смыла с нас вину, открылся путь для освящающей Божией благодати. Роберт Хэлдейн пишет:

Пока над грешником тяготеет осуждение за грех, Бог не может иметь с ним дружеского общения, ибо что общего у света с

¹³¹David Brown, *Romans, A Commentary Critical, Experimental and Practical on the Old and New Testaments*, volume 6; 6 volumes, Robert Jamieson, A.R.Fausset, David Brown, Grand Rapids: William B.Eerdmans Publishing Company, 1948, p.226.

тьюмо? Но когда Христос покрыл долги Своего народа, искупив его от проклятия закона, и одел его в одежды Своей праведности, исчезли все препятствия для общения людей с Богом и для доступа освящающей благодати.¹³²

Как оправдывающая благодать Божия дает нам прощение грехов и восставляет в благоволении Божиим, так и освящающая благодать Божия совершает перемену в нашем отношении к Богу и греху. Она обеспечивает перемену в нашей жизни. Можно убедиться в том, что оправдание — основа освящения. Но если мы трактуем освящение как условие или основание оправдания или же считаем, что оправдание ослабляет значение освящения, — то в обоих случаях это свидетельствует о неверном понимании библейского учения о спасении.

У нас есть тенденция к механической трактовке принципов, относящихся к личности и межличностным отношениям. Иногда мы не можем полностью отказаться от такой трактовки этих отношений. Мы можем и должны компенсировать влияние этой тенденции путем постоянного выстраивания понятий в должной перспективе и восстанавливая контекст личности и личностных взаимоотношений. В заместительной жертве Богу требование святости — это личная заинтересованность Бога в святости. Бог не просто соблюдает букву закона или же некую юридическую формальность. Когда мы ставим требование святости в контекст личной заботы о святости, то это личное стремление никак не может быть приостановлено или упразднено тем, что оправданием был удовлетворен закон. Это стремление проявляется в заботе об освящении, которая присуща святой природе Божией. Искупление было задумано, чтобы восстановить нас в благоволении Божиим и восстановить в нас ту святость, что была утрачена в грехопадении. Оправдание в этом процессе — это шаг, сделанный личностным Богом, Который проявляет живой интерес к святости. И этот интерес никогда не уменьшится.

III

Природа освящения

А. Значение слова освящение

Освятить — значит сделать святым. Святость — это нечто большее, чем нравственное понятие; оно также характеризует отношения с Богом. Можно быть до некоторой степени нравственным и не посвящать себя Богу, но святость без посвящения себя Богу невозможна. Человек, которого мы считаем «прилич-

¹³²Robert Haldane, *Exposition of the Epistle to the Romans*, London: The Banner of Truth Trust, reprinted 1963, pp.248,249.

ным и порядочным», все же не свят, если он не посвятил себя Богу. Святость включает благочестие (благоговейную жизнь перед Богом) и праведность (сообразованность с моральным законом Божиим).

Первоначальное значение святости — это посвященность Богу, но мы не можем представить себе, чтобы это первое значение было оторвано от второго значения термина — отречения от греха. Двигаться по направлению к Богу — значит двигаться прочь от греха, подобно тому как продвижение к северу означает удаление от юга.

Б. Освящение как статус

Освящение как статус предполагает, что мы по исходному положению своему отделены от Бога; оно имеет в перспективе жизненный опыт освящения. Принцип, который здесь действует, сродни принципу смены президента в какой-либо организации. Президент избирается для служения. В тот момент, когда срок правления предыдущего президента истекает, новый президент уже является президентом по своему статусу, на основании того, что он был избран. Но он становится президентом по состоянию лишь тогда, когда приступает к осуществлению функций той должности, на которую он был избран. В момент обращения мы, по положению, отделены от Бога. И мы получаем опыт освящения лишь после того, как начинаем жить в святости.

Действительно, можно установить разницу в значении между понятиями освящения как статуса и освящения как жизненного опыта, но не следует думать, что верующий может быть освящен по статусу, но не освящен по жизненному опыту. Понятие освящения почти во всех контекстах означает освящение по жизненному опыту. Об-освящении по статусу следует упоминать лишь с целью прояснить вопрос. Но в дальнейшем мы будем пользоваться термином *освящение* только в отношении освящения на опыте, если не будем оговаривать это особо.

В. Освящение как жизненный опыт

Мы встречаемся с темой освящения не только там, где видим это слово и соответствующие термины. Эта тема прослеживается и там, где не упоминаются ни освящение, ни связанные с ним понятия.

Освящение начинается с обращения (2 Кор. 5:17). Именно в момент обращения человек начинает ощущать святость. Важным результатом обращения является перемена в жизни человека.

В этой жизни освящение развивается, возрастает (2 Пет. 3:18). Новый Завет учит нас, что верующий укрепляется и

возрастает в освящении — об этом свидетельствуют все обращения к христианам, призывающие их посвятить себя Богу и отречься от греха.

Освящение достигнет своего совершенства в воскресении: смерть послужит полному освящению духа. И в отношении тела освящение в воскресении будет совершенным. После смерти мы станем совершенно святыми. В нашей личности больше не будет ничего несовместимого с Богом и неприемлемого для Бога.

Г. Цель освящения

Теперь мы должны вновь обратиться к теме образа Божия в человеке. Как мы уже заметили, в момент сотворения образ Божий предполагал подобие по составу (которое подразумевало личностность) и функциональное подобие, которое относилось к индивидуальности. После грехопадения все элементы личности сохранились, но они серьезно пострадали. Губительные последствия выразились в личности человека: при грехопадении человек утратил свое функциональное подобие Божие. Он перестал думать, чувствовать и действовать по подобию Божию. Искупление для того и задумано, чтобы восстановить функциональное подобие Божие в человеческой личности. Как учит нас Павел, мы должны «быть подобными образу Сына» — Христа (Рим. 8:29).

Очень важно, чтобы наше представление о христианской жизни включало в себя понятие о человеке как о личности. Бог сделал нас личностями, которые думают, чувствуют и действуют. И когда мы становимся ближе к Богу и наша личность все в большей степени уподобляется Его образу, мы не становимся менее личностными.

Чтобы показать это же на примере, можно воспользоваться понятиями и выражениями из области механического мира — при условии, что мы не будем заходить в этом сравнении слишком далеко. Нашу зависимость от Бога можно проиллюстрировать такими примерами, как управление механизмом, использование инструмента, лепка из глины, управление движениями куклы и т.д. И все же следует признать, что эти аналогии неполные. Есть одно существенное отличие. Личность — это тот, кто думает, чувствует и делает выбор. Если не принимать в расчет этого обстоятельства, то можно допустить серьезную ошибку. Кукла не может отказаться исполнять требования хозяина, а человек может. Действия личности должны отражать сущность ее собственной природы, чтобы их можно было считать ее действиями; в этом истинный смысл того, что человек является личностью. Если действия существа не являются в определенном смысле его собственными дейст-

виями, то оно не личность. Старое противоречие между свободой воли и ее отсутствием теперь должно принять форму оппозиции «личностное — неличностное».

Необходимо повторить, что не следует понимать межличностные отношения как механические причинно-следственные связи. В данной ситуации больше подходят понятия *влияние* и *реакция*. К тому же, речь идет о выборе между активностью или пассивностью. Такая альтернатива соответствует механическому отношению, а не межличностному. Во многих своих решениях мы одновременно и действуем, и подвергаемся внешнему воздействию. В наших межличностных отношениях мы и зависимы, и независимы, и взаимосвязаны друг с другом.

Если мы действительно хотим уподобиться Христу, то мы должны сохранять это подобие и на сознательном, и на подсознательном уровне нашей личности. Мысли, слова, поступки — все это на сознательном уровне, но это является выражением нашей внутренней сущности, которая находится на уровне подсознания.

Замысел освящения заключается как раз в том, чтобы изменить наши мысли, слова и поступки в их отношении к подобию Христову и тем самым изменить нашу внутреннюю сущность, истинное состояние, которое выражается в этих мыслях, словах и поступках. Только таким образом можно представить себе освящение, принимая во внимание, что человек является личностью.

Ошибочно то мнение об искуплении, по которому человек в своем наивысшем посвящении Богу предстает как безвольное орудие или механизм, управляемый Богом таким образом, что решения этого христианина не являются в действительности его собственными решениями. Если исходить из этого мнения, то невозможно понять, что же в самом деле значит «быть подобными образу Сына». Такое мнение свидетельствует о неспособности вполне осознать тот факт, что человек — существо личностное.

Церковь всегда беспокоила мысль об отсутствии истинного спасения для личности в этой жизни. Некоторые считали, что человек настолько поражен грехом, что в этой жизни никто, даже Сам Бог, не может его исправить. Спасение стало чем-то вроде буксира для поврежденного человека: в этой жизни ему уже ничем не помочь, но вот когда нас в конце концов отбуксируют в небесный гараж, там все будет исправлено, но это будет уже в другой жизни.

Согласно этому взгляду, человеку остается довольствоваться сознанием своей ничтожности и бесполезности. Человеку навязывали мысль, будто он не делает и не сделает ничего

значительного. Все совершает Сам Бог. Лучшее, что может сделать человек, — это постараться не мешать Богу буксировать его поврежденную натуру в небесный гараж. Презрение к себе — это его высшая добродетель, а уважение к себе или самоуверенность — это самые настоящие грехи.

Я понимаю проблемы многих искренне верующих христиан, которые заставляют их разделять до определенной степени вышеизложенное мнение. Однако я считаю, что в Библии ясно выражена мысль о том, что личность искупленного человека претерпевает коренную перемену (как на сознательном, так и на подсознательном уровнях), которая делает его поступки действительно его личными поступками, выражающими его внутреннюю сущность.

В Рим. 8:29 словом *подобный* переводится греческое слово *summorphos*. Сандей и Хэдлам считают, что это слово «означает внутреннее и глубинное подобие, а не только внешнюю его видимость».¹³³

Во 2 Кор. 3:18, когда Павел говорит о процессе преобразования в образ славы Господней, он употребляет весьма примечательное слово. Он пользуется глаголом, родственным тому слову, что было использовано в Рим. 8:29 — слову *metamorphoo*. Оно составлено из двух слов, первое из которых означает «после», второе — «образовывать». От того же самого корня происходит существительное *morphe*. Это слово интересно сопоставить с другим словом — *schema*. Согласно Тренчу, слово *morphe* «обозначает форму, поскольку она является выражением внутренней жизни...»¹³⁴ Что касается слова *schema*, то оно относится к внешней видимости или облику и может обозначать поверхностное.¹³⁵ Глагол, в котором соединяются *c* (*вместе с*) и глагол, произведенный от того же корня, что *schema*, — *suschematidzo*, и он означает «внешний вид». Глагол же *metamorphoo* характеризует внутреннюю перемену, а не только внешнюю. *Suschematidzo* относится к внешнему, поверхностному аспекту.¹³⁶

Тот факт, что во 2 Кор. 3:18 использовано слово *metamorphoo*, свидетельствует, что Павел, когда говорит о преобразении в образ Божий, подразумевает глубокую коренную перемену во внутренней сущности христианина. Причем именно перемена в личности на уровне подсознания проявляется в

¹³³ William Sanday, Arthur Headlam, *The Epistle to the Romans in the International Critical Commentary*, Edinburgh: T. & T. Clark, first printed 1895, last reprint 1960, p.218.

¹³⁴ Richard Chenevix Trench, *Synonyms of the New Testament*, Grand Rapids: Associated Publishers and Authors, Inc., a reprint, n.d., p.245.

¹³⁵ *Ibid.*, pp.243,244.

¹³⁶ *Ibid.*, pp.246,247.

сознательных действиях, являющихся истинным выражением личности.

В Рим. 12:2 Павел говорит: «и не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего». Здесь словом *сообразуйтесь* переведено греческое слово *suschematidzo*, а словом *преобразуйтесь* — *metamorphoo*. По этому поводу Тренч пишет:

«И не сообразуйтесь, — говорит апостол, — с преходящими образами века сего и не уподобляйтесь им (*me suschematidzesthe*), но преобразуйтесь глубоким и необратимым (*alla metamorphousthe*) обновлением ума вашего, чтобы один лишь Дух Божий мог действовать в вас» (см. 2 Кор. 3:18).¹³⁷

Слова, использованные в Рим. 8:29; 12:2 и во 2 Кор. 3:18, свидетельствуют, что Павел подразумевает глубокий и решительный душевный переворот, переживаемый христианином. Жизнь преобразуется по подобию жизни Иисуса Христа — и такая жизнь является выражением внутренней сущности.

Новый Завет учит, что преобразование в образ Христов затрагивает все аспекты личности, оно оказывает влияние на наши мысли, чувства и поступки. По этому поводу интересно отметить, что в Рим. 12:2 Павел говорит о том, что коренной душевный переворот происходит путем «обновления ума».

Насколько я понимаю, обновление ума не является неким процессом, отличным от глубокого внутреннего переворота, который его вызывает. Скорее, обновление ума протекает в ходе глубокого душевного переворота.

Теперь возникает важный вопрос: что же такое ум? Слово *ум* означает: 1) то, при помощи чего мы думаем и рассуждаем; 2) ум в том значении, которое мы только что назвали, в сочетании с сердцем и волей. Именно в этом смысле мы говорим: «Я принял решение служить Господу», — предполагая, что в нашем решении участвовало все наше существо — ум, сердце и воля.

Я считаю, что значение греческого слова *nous*, которым пользуется Павел, охватывает ум, сердце и волю. По поводу этого слова Тейер предполагает, что одно из его значений — «ум, включающий в себя как способности восприятия и понимания, так и способности ощущения, суждения, определения...»¹³⁸ Такое значение слова *ум* тесно связано с личностью и личностностью. Мы не ошибемся, если скажем, что когда в Рим. 12:2 Павел говорит, что переворот в нашей внутренней сущности происходит путем обновления нашего ума, то речь идет о коренном внутреннем перевороте в нашей личности.

¹³⁷Ibid., p.247.

¹³⁸Joseph Henry Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, Grand Rapids: Associated Publishers and Authors, Inc., a reprint, n.d., p.429.

Писание говорит нам, что Бог так сказал о Новом Завете: «вложу законы Мои в мысли их» (Евр. 8:10). Приведенные соображения, призыв использовать наши ум и сердце в наших отношениях с Богом, а также обращения к нашей воле — все это не оставляет сомнений, что на самом деле наши действия, как действия христиан, должны проистекать из внутреннего существа нашей личности.

Было бы ошибкой с нашей стороны, если бы мы считали себя только орудиями Бога или проводниками Его действий. Такие сравнения допустимы, если не заходить в них слишком далеко. Если же мы дойдем до того, что окажется, будто мы должны пассивно предать себя Богу, чтобы Он использовал нас как кукол, поскольку сами мы ничего не должны делать, то это означает, что мы отрицаем тот факт, что Бог сотворил нас личностями и в Своих отношениях с нами обращается с нами соответственно.

По отношению к Богу мы и зависимы, и независимы одновременно. Мы зависимы в том отношении, что нуждаемся в Его помощи и не способны без Его помощи быть такими, какими должны быть. Мы независимы в том отношении, что хотя мы без Божией помощи не можем быть такими, какими должны быть, но все же наши действия являются, в сущности, именно нашими личными действиями. Бог не обращается с нами как с куклами. У нас есть выбор между послушанием и непослушанием.

Основные положения учения об освящении можно проиллюстрировать, применив их к учению о плодах Духа в Гал. 5:22-23. Зависимость проявляется в том, что перечисленные добродетели названы плодами Духа. Но когда мы говорим о любви, радости, мире, долготерпении и т.д., то речь идет уже не только о действиях Божиих, проводниками которых мы служим. Можно сказать, конечно, что Бог любит через нас, но как же быть с другими перечисленными добродетелями — радостью, миром и т.д.? Святой Дух делает нас теми, кто испытывает любовь, радость, мир, долготерпение и т.д. Эти добродетели становятся нашими качествами и выражением нашей внутренней сущности постольку, поскольку Святой Дух производит в нас Свои плоды.

Я не хочу сказать, что наше внутреннее существо полностью преобразуется уже в этой жизни и что мы не испытываем внутреннего разлада. И я все же я предполагаю, что, несмотря на внутренний конфликт, в нас есть также и внутреннее обновление.

Истинное представление об искуплении человека дает нам основание чувствовать свое достоинство, уважать себя и иметь

позитивную самооценку. Мы сотворены по образу Божию — это дает нам чувство собственного достоинства. Грех сделал нас недостойными, но тем самым не было совсем уничтожено наше достоинство. Теперь мы сыны Божии, мы члены семьи Бога — и это также придает нам чувство собственного достоинства. Мы в своей личности преображаемся в образ Божий, и это не позволяет нам пренебрегать собой. Мы не дерзаем пренебрегать испуительным действием Бога в нашей жизни.

Когда христианин называет себя прахом и ничтожеством, чтобы заявить о полном неуважении к себе и отдать всю славу Богу, то этим он вовсе не воздаст Богу хвалу. Мы не воздаем славу Богу, когда хвалим Его за то, что Он сотворил нас «ничтожными». Я думаю, мы воздадим Богу гораздо большую хвалу, когда признаем то благо, которое Он сотворил для нас и в нас и возблагодарим Его за это и восхвалим Его.

Видимо, в ходе подобного рода рассуждений возникает распространенное заблуждение по поводу понятия «я». Я понимаю, что здесь трудно быть точным. Зачастую верная мысль бывает облечена в неподходящие понятия. Но призыв «распят себя» и осуждение любви к себе — это неправильные понятия, ведущие к ошибочным выводам.

Давайте представим себе, что человек не любит самого себя. Иисус сказал: «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:39). Человек должен любить своего ближнего, как самого себя; но если самого себя он при этом не любит, то это сомнительное основание для любви к ближнему. Человек любит себя, и это нормально, но это должно соотносываться с любовью к Богу и ближнему (Еф. 5:28-29).

Библия не призывает нас ни «распят себя», ни «умереть для себя». Я сам — это моя личность, и единственный способ «распят себя» заключается в том, чтобы уничтожить личность. Иисус учил нас самоотверженности, но не убеждал нас «распят себя» и не призывал к самоистязанию. Самоотверженность предполагает лишь то, что человек должен отложить все свои планы и личные интересы, которые препятствуют следованию за Христом.

«Я» — это не один из аспектов моего существа, который причиняет мне беспокойство. «Я» — это, по сути, моя личность. Индивидуальность охватывает и нашу личностность, и нашу личность. От человека не требуется, чтобы он распинал себя. Напротив, он должен отказаться от себя, тем самым развив себя. Человеку необходимо самосовершенствование, а не самораспятие.

Я уверен, что многие люди, говоря о «распятии себя», имеют в виду именно то, что я называю самоотверженностью. Но

многие вкладывают в это понятие гораздо большее — то, что становится препятствием к развитию личности христианина.¹³⁹

Поэтому полезно иметь в виду, что существует несколько разных аспектов, или ракурсов истины. Если мы будем смотреть на нее лишь под одним углом, то не сможем увидеть истинного положения вещей, поскольку наша мысль не будет должным образом уравновешена различными аспектами истины.

Во 2 Кор. 4:7 Павел говорит: «Но сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была приписываема Богу, а не нам». Мы видим, что мы, в отличие от Бога, слабы. Мы понимаем, что мы в наивысшей степени зависим от Него. Мы почитаем, восхваляем и славим Его. Мы видим, что без Него мы были бы ничем и не могли бы ничего сделать (Ин. 15:5). Павел называет нас «глиняными сосудами», чтобы показать этот аспект истины.

Если в своем понятии о христианине как о «сосуде» мы будем исходить лишь из 2 Кор. 4:7, то ясно, в каком направлении двинется наша мысль. Но упомянутая цитата — это еще не все, что сказал о нас Павел как о «сосудах». В 2 Тим. 2:21 он объясняет: «Итак, кто будет чист от сего, тот будет сосудом в чести, освященным и благопотребным Владыке, годным на всякое доброе дело». Мы видим, что здесь Павел говорит о христианине, очистившем себя от порока и ставшем «сосудом в чести... потребным [или пригодным] Владыке, годным на всякое доброе дело». Это отражает истинную ценность сосуда. Чтобы получить правильное представление о христианине, следует принимать в расчет и 2 Кор. 4:7, и 2 Тим. 2:21.

Чувство собственного достоинства влечет за собой чувство ответственности. Если человек чувствует свое достоинство, он одевается и ведет себя соответствующим образом. От того, будем ли мы принижать себя или признаем достоинство, сообщенное нам сотворением и искуплением, зависит вся христианская система ценностей.

Истинное христианское смирение основано не на низкой самооценке. Оно основано на признании того факта, что своим достоинством христианин обязан Богу. Осознав свою зависимость от Бога, человек чувствует благодарность. Христианин не исполнен духа гордости; он испытывает чувство долга и благодарность также по отношению к другим людям. Сознание зависимости и чувство благодарности не оставляют в нем места для ложной гордости.

Смирение — не чудо, когда оно проявляется в человеке, не достигшем высот, с низкой самооценкой. Но чудесно, когда его

¹³⁹Более подробно о проблеме отношения человека к самому себе см.: Leroy Forlines, *Biblical Ethics*, Nashville: Randall House Publications, 1973, pp.59-67.

проявляет человек преуспевающий, с высокой самооценкой. Когда такой человек осознает свою зависимость от Бога и от других и выражает свою благодарность Богу и людям, то это уже добродетель. Это истинное смирение.

Д. Праведность в освящении

В оправдании нашей праведностью становится именно праведность Христа. Она не является результатом наших поступков или нашей жизни. В освящении праведность — это уже наша личная праведность, которая вырабатывается в нас Святым Духом, поскольку мы воспринимаем благодать Божию. Иногда эту праведность называют *сообщаемой* праведностью, в отличие от *зменной* праведности оправдания. Но слово *сообщаемая* не подходит в данном случае. Оно предполагает, что праведность — это субстанция, которая существует вне нас и передается нам. Предпочтительнее говорить о праведности, которая вырабатывается или производится в нас.

Е. Сфера действия освящения

Освящение должно охватывать весь жизненный опыт. Все в нашем жизненном опыте определяется одним или несколькими из основных четырех видов взаимоотношений: 1) отношения личности с Богом; 2) отношение к другим людям; 3) отношение к сотворенному миропорядку; 4) отношение к самому себе. Освящение предполагает, что эти взаимоотношения будут осуществляться в повиновении власти Бога, как учит нас Библия, господству Христа и руководству Святого Духа.

В рамках этих четырех основных видов отношений мы действуем, руководствуясь принципами, основанными на четырех основных ценностях. Эти ценности таковы: 1) святость; 2) любовь; 3) мудрость; 4) идеалы. Святость помышляет о том, правильно или нет то или иное действие. Любовь решает, как выразить эту заботу. Мудрость решает, как лучше всего это сделать. Идеалы же определяют, какова лучшая и превосходная цель. Благодаря святости мы имеем убеждения. Благодаря любви мы заботимся. Благодаря мудрости мы обладаем здравым смыслом. Идеалы призывают нас к совершенству.¹⁴⁰

Влияние освящения должно проявиться во всей нашей жизни. Оно должно охватить жизненный опыт человека как члена церкви и как члена общества. Чтобы получить целостное познание, мы должны быть убеждены, что наша вера в Бога и христианские ценности оказывают влияние на нашу жизнь в целом.

¹⁴⁰В вышеупомянутой книге по библейской этике вы найдете систему этики, основанную на применении четырех основных ценностей к четырем основным видам взаимоотношений.

IV

Возрождение и освящение

Возрождение — это первый этап освящения, оно служит основанием для всемерного роста и развития в процессе освящения. Без возрождения освящение было бы невозможно.

А. Необходимость возрождения

Павел учит, что «плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут. Посему живущие по плоти Богу угодить не могут» (Рим. 8:7-8). Для ограниченного такими обстоятельствами человека не может быть преобразования в образ Божий без возрождения.

Б. Способ и средство возрождения

Петр говорит, что Бог возродил нас «воскресением Иисуса Христа из мертвых» (1 Пет. 1:3). Усвоение нами заслуги Христовой смерти предполагает возрождение. Мы отождествляем себя с Ним в Его смерти, как и в Его жизни (Рим. 6:4-5,8,11).

Слово Божие, как животворящее Слово, — это орудие нашего возрождения. Иаков сказал: «Восхотев, родил Он нас словом истины» (Иак. 1:18). И Петр говорит о нас «как возрожденных не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живого и пребывающего вовек» (1 Пет. 1:23).

Именно Святой Дух совершает дело возрождения (Ин. 3:5-6; Тит. 3:5; Еф. 2:10; Ин. 1:13). Это значит, что возрождение есть божественное действие.

В. Природа возрождения

Возрождение делает нас новыми творениями или новой тварью (2 Кор. 5:17). Наша жизнь получает иное направление (2 Кор. 5:17 и Еф. 2:10). Меняется наше отношение к греху и к Иисусу Христу. Основным желанием нашего сердца становится желание поступать правильно и быть праведными пред Богом. Это изменение является коренным изменением, но не абсолютным. Оно ставит человека на сторону Бога и правды, но не искореняет всех последствий греха.

Г. Результат возрождения

В результате нового рождения мы становимся детьми Бога. Мы восстанавливаем общение с Богом и обретаем способность жить нравственно и духовно. Войти в царство Божие (Ин. 3:3,5) не значит войти в него посмертно; это значит войти в него сейчас и быть полноправным гражданином этого царства. Мы должны войти в царство Божие теперь, чтобы быть в нем после смерти.

Результат нового рождения — победная жизнь. Иоанн говорит: «Ибо всякий, рожденный от Бога, побеждает мир; и сия есть победа, победившая мир, вера наша» (1 Ин. 5:4). Поскольку этот вопрос получит дальнейшее развитие, когда я перейду к непреложным результатам освящения, то я не буду разрабатывать его здесь.

V

Святой Дух и освящение

А. Негативный аспект

Негативный аспект действия, совершаемого в нас Святым Духом, проявляется в том, что Он помогает нам преодолевать грех. В Гал. 5:17 написано: «ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти. Они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы». Присутствие Святого Духа — ограничивающая сила, которая не дает нам делать то, что мы сделали бы в Его отсутствие.

Служение Святого Духа явно обращено против греха. Иисус сказал: «И Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде» (Ин. 16:8). Павел же говорит об умерщвлении дел плотских Святым Духом (Рим. 8:13). Он убеждает нас: «Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожелений плоти» (Гал. 5:16).

Б. Позитивный аспект

В позитивном аспекте Дух Святой действует в нас, создавая добродетели, являющиеся выражением христианских ценностей. Он действует, чтобы сотворить в нас плод. Павел говорит: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание [умение владеть собой]» (Гал. 5:22-23). В Еф. 5:9 плодом Духа называется «всякая благость, праведность и истина».

Духу Святому недостаточно, чтобы мы просто отказались от греха. Он хочет, чтобы мы восприняли христианские добродетели. Функциональное подобие Христа в человеке предполагает наличие в нем тех христианских добродетелей, которые названы плодом Духа.

Христианство — это ценность, ориентированная на проникновение вглубь. Такая ориентация пронизывает всю систему христианской жизни и мысли. Мы не вправе ни пренебрегать этим значением ценностей, ни преуменьшать его. Наш долг — утверждать эти ценности в нашей собственной жизни.

В. Святой Дух и человеческая личность

Отношения Святого Духа и христианина — отношения межличностные. А это значит, что речь идет не о механической причинно-следственной связи, а о влиянии и реакции. Когда мы утверждаем, что любовь есть плод Духа Святого, то это следует понимать не как механическую причинно-следственную связь, а как влияние и реакцию. Интерпретируя эту тему в контексте влияния и реакции, мы демонстрируем наше понимание этих отношений как межличностных. Если нашей реакцией является любовь, то этим мы обязаны Святому Духу, но в то же время мы любим сами. Это наше собственное чувство. Мы говорим, однако, не только о проявлении — мы говорим о таком проявлении, в котором выражается наша внутренняя сущность. Святой Дух помогает человеку стать таким человеком, который любит.

Говоря о зависимости от Святого Духа, некоторые утверждали: «Мы должны доверять Ему, а не пытаться действовать». Так можно было бы считать, если бы речь шла о механической причинно-следственной связи. Но поскольку мы говорим о влиянии и реакции, мы должны и пытаться действовать, и доверять одновременно. Мы принимаемся действовать, доверяя Духу Святому помогать нам. Мы не ожидаем, что Он Сам все сделает за нас. Независимо от степени божественной помощи, наша любовь и другие христианские добродетели, выраженные нами, являются нашими собственными.

Некоторые думали, что Павел учит нас пассивности, когда говорит: «Но благодатию Божией есмь то, что есмь», — и завершает свою мысль словами: «не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1 Кор. 15:10). В том же стихе Павел говорит: «Я более всех их потрудился». Его слова: «не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» — никак не означают, что действия Павла вовсе не были его личными действиями. Если бы это было так, то заявление «я более всех их потрудился» не имело бы смысла. Приписывая свои труды благодати Божией, Павел выражает свою благодарность и сознание своей зависимости.

Истина получает свое адекватное выражение в Флп. 4:13, когда Павел говорит: «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе». Слово *могу* предполагает личное участие и способность. Слова «в укрепляющем меня Иисусе Христе» указывают на зависимость. Мы зависим от Божией помощи, но Божия помощь помогает нам быть личностями, живущими по подобию Христову. Божия помощь вовсе не делает нас безвольными куклами.

VI

Слово Божие и наше освящение

В Своей молитве Иисус сказал: «Освяти их истиною Твоею; слово Твое есть истина» (Ин. 17:17). А в Ин. 8:32 Он говорит: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными».

Познание тесно связано с истиной. Петр пишет:

Благодать и мир вам да умножится в познании Бога и Христа Иисуса, Господа нашего. Как от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия, через познание Призвавшего нас славою и благостию (2 Пет. 1:2-3).

Личность — это существо, которое мыслит, чувствует и действует. Своим умом мы воспринимаем познание в форме идей. В нашем сердце идеи формируют отношения. Если мы искренне убеждены в какой-либо идее, то она формирует в нашем сердце соответствующее отношение. Наши знания и чувства определяют наше поведение: идеи и отношения воздействуют на нашу волю. В Флп. 4:8 Павел, перечислив такие высоко ценимые добродетели, как истина, честность, справедливость, чистота, любовь, говорит: «о том помышляйте». Почему он призывает нас думать об этих вещах? Потому, что размышление влияет на поведение. Думать об этих вещах значит созерцать их своим умом. Библия говорит о помышлении в нескольких местах (Нав. 1:8; Пс. 1:2; 18:15; 62:7; 102:4; 118:15; 142:5 и 1 Тим. 4:15).

Для чего нужно помышлять? В помышлениях идеи приобретают глубину и обогащаются. Но главная задача помышлений в том, чтобы идеи сформировали правильный настрой нашего сердца. В помышлениях идеи и настроения определяют наше подсознание, а направленность подсознания изменяет само наше внутреннее существо. Возникающие в результате такого программирования действия являются выражением истинной природы человека. Наше подсознание нуждается в том, чтобы на него воздействовало Слово Божие. Именно тогда оно становится способным распространять освящающее воздействие на нашу жизнь, чтобы преобразать личность в подобие Христа.

VII

Наше служение и освящение

В Еф. 4:11-12 Павел пишет:

И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова.

Из этого можно заключить, что Бог призвал людей и дал им разнообразные дары для служения верующим. Служители с разными дарами и задачами действуют по-разному. Замысел Божий для христиан как раз в том и заключается, чтобы они могли воспользоваться служением разного рода. Задача служителей — помочь святым взяться за дело служения (ст. 12) и помочь христианам совершенствоваться (ст. 13-14).

Отмечается, что служение проповедника должно способствовать нашему моральному освящению. Павел говорит Тимофею: «Проповедуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещавай со всяким долготерпением и назиданием» (2 Тим. 4:2).

В Новом Завете освящение членов церкви было не только обязанностью руководства церкви, но и самой церкви в целом. Автор Послания к евреям пишет:

Будем внимательны друг ко другу, поощряя к любви и добрым делам. Не будем оставлять собрания своего, как есть у некоторых обычай; но будем увещавать друг друга, и тем более, чем более усматриваете приближение дня того (Евр. 10:24-25).

VIII

Молитва, ходатайство Христа и освящение

Нас призывают во время искушения смело обращаться к престолу благодати. Там мы встретим сострадание Первосвященника, способного проявить сочувствие к нашим недугам, поскольку Самому Ему приходилось сталкиваться с искушением в Своей жизни. Бог полон понимания и заботы, Он может нам помочь (Евр. 4:14-16). И если мы прибегаем к Его помощи, желая преодолеть грех и жить в святости, то мы можем быть уверены: это такая молитва, которую Бог услышит.

IX

Непреложные результаты освящения

Замысел Божий заключается в том, чтобы сделать нас праведными, и это замысел такого рода, что ему обеспечен успех. Из 1 Кор. 6:9-10, Гал. 5:19-21 и Еф. 5:3-5 явствует, что люди, которые грубо попирают нравственный закон, не могут иметь уверенности в своем спасении.

Первое послание Иоанна определенно свидетельствует, что только тот, кто ведет в основном праведную жизнь, имеет право называть себя христианином. В позитивном отношении, как пишет Иоанн, «что мы познали Его, узнаем из того, что соблюдаем Его заповеди» (1 Ин. 2:3). В негативном же отношении «кто говорит: “я познал Его”, но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины» (1 Ин. 2:4). А дальше Иоанн заключает: «всякий, не делающий правды, не есть от Бога» (1 Ин. 3:10).

Необычайно сильное и яркое выражение мысль Иоанна получила в 1 Ин. 3:9, где речь идет о «всяком, рожденном от Бога». Это понятие относится к каждому христианину, потому что он рожден от Бога. Иоанн утверждает, что тот, кто рожден от Бога, «не делает греха... и он не может грешить». С учетом значения древнегреческих глагольных форм смысл выражения таков: «Он не продолжает грешить и не может продолжать грешить». Это не означает, что христианин не грешит вообще, но это значит, что грех не является для него привычкой и что грех не может быть для него привычкой, пока его можно называть рожденным от Бога.

Абсолютно ясно, что Иоанн явно уверен в том, что тот, кто не живет в праведности, не является спасенным (1 Ин. 2:3-4, 15-16; 3:2-10; 4:5). В этом нет сомнения. Библия учит нас, что спасение изменяет жизнь (2 Кор. 5:17 и Еф. 2:10). В сердце христианина заложено стремление к праведности.

Христианин — это человек, осознавший свою моральную вину и свою беспомощность. Он приходит к Иисусу Христу с желанием получить прощение за свой грех и изменить свое отношение к греху в своей жизни. Через новое рождение христианин получает новую природу. И эта обновленная природа стремится к праведности. Христианин объявляет войну греху. Возможно, он победит не во всех сражениях, но все же он является бойцом, воюющим против греха. И когда христианин согрешает, то это грех того, кто потерпел поражение в битве, а не того, кто никогда не объявлял войны греху. Когда христианин грешит, это вызывает у него реакцию покаяния.

Христианин не может быть морально безразличным и безучастным. Для морального роста всегда есть перспектива, и сердце христианина — это плодородная почва. В грехопадении человек из состояния святости был низвержен до состояния греха. Искупление и задумано как раз для того, чтобы из состояния греха возвести человека до состояния святости. Если бы не было святости, то не было бы и искупления.¹⁴¹

¹⁴¹Весь материал данного раздела вплоть до этого места заимствован с небольшими изменениями из книги: Leroy Forlines, *Biblical Ethics*, pp.34-36.

Я хорошо понимаю, что спасение совершается благодатью, что оно дается даром и, таким образом, спасение — это дар. И мы несколько не умалим и не искажим благодати, если будем утверждать, что спасение обязательно приводит к тем результатам, которые определенно приписывает ему Библия. Просто мы должны понять, что это такое, понять, что оно дается нам даром и состоит из оправдания и освящения. Оправдание гарантирует человеку, получившему его, прощение грехов. Освящение же обеспечивает тому, кто его воспринимает, обновление жизни.

Тот факт, что какая-либо вещь дается даром, не имеет никакого отношения к тому, принесет она пользу или нет. Когда что-то дается даром, это значит лишь то, что за это не нужно платить. Однако Тот, Кто дал нам спасение даром, сказал, что оно принесет пользу. В 1 Ин. 3:9 говорится, что новое рождение препятствует жизни во грехе. В Гал. 5:17 сказано, что мы не можем делать то, что могли бы, поскольку имеем Духа Святого.

В главе, посвященной природе человека, я отмечал, что свобода воли — это свобода в пределах возможного. Тот, кто не спасен, обладает иными возможностями, нежели христианин. Согласно 1 Ин. 3:9 и Гал. 5:17, христианин не имеет возможности жить во грехе. Он имеет возможность угождать Богу и жить праведно.

В пределах возможного есть определенный выбор: есть и место для непослушания, но не до бесконечности. А раз есть возможность не послушаться, христиан следует призывать, убеждать и предостерегать. У них есть возможность также и для разнообразных форм роста и развития. И есть потребность в призыве, убеждении и поощрении.

Х

Освящение и совершенство

Я совсем не собираюсь здесь вступать в дискуссию по поводу совершенства. Я изложу лишь то, что, как считаю, говорится об этом в Новом Завете, и приведу этому обоснования.

Где бы в Новом Завете ни фигурировало слово *совершенный*, оно в большинстве случаев является переводом древнегреческого слова, основное значение которого — «целый». Это явствует из текста 1 Кор. 13:10, где Павел пишет: «Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится». В этом стихе *совершенное* противопоставлено тому, что *отчасти*. Таким образом, ясно, что *совершенный* значит «целый» или «полный».

В большинстве случаев та полнота, о которой шла речь, — это полнота, достигаемая посредством роста. А значит, *совершенный* — это «зрелый». Это значение слова проступает и в Евр. 5:14, где словом *совершенный* переведено греческое выражение, имеющее смысл «совершеннолетний». Автор Послания к евреям говорит нам, что твердая пища свойственна тем, кто посредством роста и развития достиг зрелости.

В Еф. 4:13 слово *совершенный* также явно означает «зрелый». Если прочесть последовательно стихи 13 и 14, то становится очевидным, что «муж совершенный» (из ст. 13) противопоставлен «младенцам» (из ст. 14). Муж совершенный обладает устойчивостью, которая приходит со зрелостью, в то время как неустойчивость свойственна незрелости.

В 1 Кор. 14:20 словом *совершенный* переведено греческое слово, означающее «мужи». Павел говорит нам, что на злое мы должны быть младенцам, а по уму же — совершеннолетними (или мужами). По своему уму мы должны быть зрелыми людьми.

Совершенство как полнота имеет несколько другой оттенок в Мф. 5:48. Иисус сказал: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный». Попробуем во всех случаях, где стоит слово *совершенный*, заменить его словом *полный*. У нас тут же возникает вопрос: каким образом мы должны быть полны, как полон Отец наш Небесный? В более широком контексте (начиная со ст. 43) мы видим, что Иисус говорил о двух видах любви. Один из них — это когда мы любим только того, кто любит нас. Это любовь несовершенная. Другой вид любви — когда мы любим и тех, кто нас любит, и тех, кто нас не любит. И это уже любовь совершенная. Отец явил любовь Свою как к праведным, так и к неправедным: и для тех и для других равно светит солнце, и на тех и на других льется дождь — это пример совершенной или полной любви Отца. Мы же, подобно Отцу, должны иметь полную любовь — любить и тех, кто нас любит, и тех, кто нас не любит.

В Еф. 4:12 и 2 Тим. 3:17 использованы два греческих слова с различными смысловыми оттенками. Во 2 Тим. 3:17 значение слова *совершенный* объясняется в конце стиха: совершенный человек должен быть «ко всякому доброму делу приготовлен». Итак, совершенный человек подготовлен к служению и располагает для этого всем необходимым.

В Еф. 4:12 Павел говорит о «совершении святых». Греческое слово, переводимое как *совершение*, тесно связано со словом, которое переводится как *совершенный*. В большинстве случаев оно употребляется, чтобы противопоставить полное неполному или же законченное незаконченному. Незаконченное здание не

может быть совершенным, даже если мастерство строителей безупречно. Но человек, зрелый физически, выглядит совершенным несмотря на то, что он не безупречен. Младенец не может быть совершенным, даже если бы он был безупречен по своему физическому облику. Ясно также и то, что когда слово *совершенный* относится к оснащенности, готовности, безупречность не является его основным смыслом.

Когда Новый Завет призывает нас к совершенству, это значит, что нас призывают быть зрелыми, полными и подготовленными. Конечно, это побуждает к моральному развитию, но не обескураживает недосыгаемой целью морального совершенства.¹⁴²

¹⁴²Большая часть материала этого раздела заимствована из вышеупомянутой книги по этике: Leroy Forlines, *Biblical Ethics*, pp.138-140.

Условие спасения

Обычно рассуждению о природе спасения предшествует учение об условии спасения. Я же предпочел сделать наоборот, так как я считаю, что это послужит лучшему пониманию условия спасения.

I

Покаяние и вера: одно условие или два?

А. Постановка вопроса

Как правило, мы говорим, что есть только одно условие спасения. Это условие — вера. Но все же мы нередко говорим, что покаяние есть условие спасения. О покаянии и вере зачастую рассуждают так, как если бы это были два условия спасения. Итак, сколько же условий спасения?

В многочисленных цитатах из Нового Завета вера выступает как единственное условие спасения (Ин. 1:12; 3:16,18,36; Деян. 16:31; Рим. 3:22,28; 4:1-25; 5:1; Гал. 2:16; 3:1-18; Еф. 2:8-9; 1 Ин. 5:13).

В некоторых случаях покаяние упоминается как условие спасения — о вере же не упоминается вообще: Лк. 24:47; Деян. 2:38; 3:19; 5:31; 11:18; 17:30; 26:20; 2 Тим. 2:25; Евр. 6:6 и 2 Пет. 3:9.

Какой вывод можно из этого сделать? Если мы решим, что покаяние и вера — два условия спасения, то в Новом Завете есть всего три места, где оба этих условия упоминаются в одной фразе: Мк. 1:15; Деян. 20:21 и Евр. 6:1. Значит ли это, что всего

в трех случаях человеку объясняется в одной фразе, как он может получить спасение? А что же в других местах: должны ли мы брать одно условие из одной цитаты, а другое — из другой?

Кроме того, если мы предполагаем, что покаяние и вера — это два условия спасения, то как же нам понимать тот факт, что слова *каяться* и *покаяние* не встречаются у Иоанна ни в Евангелии, ни в его посланиях? Значит ли это, что этот текст не охватывает всех условий спасения?

Я считаю, что было бы очень странно, если бы только в трех местах Библии оговаривались все условия спасения.

Видимо, предпочтительнее вывод о том, что есть лишь одно условие спасения — если только мы сможем обосновать этот вывод. Здесь возникает проблема, связанная с необходимостью выбора между покаянием и верой (как условием спасения), поскольку Писание говорит и о том, и о другом как об условии спасения.

Я считаю, что выход в том, чтобы рассматривать покаяние и веру как одно условие спасения, так как они оба представлены в Писании как средство спасения. И то и другое говорит об одном и том же жизненном опыте.

Б. Что такое покаяние

Греческое слово *metanoeo*, которое переводится глаголом *каяться*, буквально означает «изменить свой ум». В зависимости от контекста это греческое слово может относиться к «перемене ума» как ко благу, так и ко злу. Тренч пишет: «Плутарх (*Sept. Sap. Conv.* 21) сообщает о двух убийцах, которые, вначале отпустив ребенка, после “переменили свой ум” (*metenoesan*) и пытались его убить...»

Тренч продолжает:

Лишь после того, как слово *metanoia* вошло в обиход Писания и авторов, опирающихся на Писание, возобладало то его значение, которое относилось к «перемене ума» в сторону более мудрой оценки прошлого...¹⁴³

Перемена ума в покаянии — это перемена в мыслях, в сердце, в воле. Происходит смена одной точки зрения на другую, а это влечет за собой перемену в отношениях и поведении человека. Об этом говорил Павел в Деян. 26:20. Он проповедовал «язычникам... чтобы они покаяться и обратились к Богу, делая дела, достойные [соответствующие] покаяния» (см. также Мф. 3:8 и Лк. 3:8).

В покаянии совершается перемена ума. Происходит изменение во мнении, в точке зрения и в убеждении. Относительно

¹⁴³Richard Chenevix Trench, *Synonyms of the New Testament*, Grand Rapids: Associated Publishers and Authors, a reprint, n.d., p.242.

связи покаяния со спасением главный вопрос таков: в чем суть этой перемены? Ответ на этот вопрос можно найти, проанализировав тексты, в которых проводится связь между покаянием и спасением.

В Деяниях есть такие места, где контекст проясняет область перемены, совершающейся в покаянии. Если прочесть эти фрагменты, последовательно заменяя слово *покаяние* «переменной ума», то легче будет понять, о каких сферах мысли идет речь. В день Пятидесятницы, когда Петр сказал иудеям: «Покайтесь!» (Деян. 2:38), — по контексту они должны были покаяться в своей неверии в Иисуса Христа (Деян. 2:23,36). Из этого следует, что подразумевается не только перемена во мнении, но и перемена в отношении и поведении. Те же принципы просматриваются и в Деян. 3:19 и в Деян. 5:31. В Деян. 17:30 призыв к перемене ума выступает в негативном аспекте — как призыв к отказу от идолопоклонства (ст. 22-29). А позитивным аспектом является призыв уверовать в Иисуса Христа (ст. 31).

В. Взаимосвязь покаяния и веры

В покаянии совершается переход от чего-либо старого к чему-то иному. Конкретные характеристики исходного состояния у разных людей разные. Некоторым необходимо просто отказаться от своего неверия, иным — от ложного учения или язычества. Но каково бы ни было исходное состояние человека, цель перемены всегда одна. Всем необходимо прийти к вере в Иисуса Христа.

Покаяние — это термин, охватывающий и исходную, и конечную позицию, но акцент делается именно на последнем. Покаяние — слово,двигающее вперед. Это не значит, что значение исходного состояния уменьшается; просто в центр внимания ставится конечная цель. И эта цель покаяния есть вера (см: Деян. 20:21 и 2 Тим. 2:25).

Вера и покаяние взаимосвязаны. Чтобы верить, надо отойти от неверия, какова бы ни была его форма. Предел покаяния — вера. Если мы говорим, чтобы человек покался, это значит, мы убеждаем его уверовать. Термин *покаяние* подчеркивает совершающуюся перемену, тогда как в слове *вера* выражена цель, ради которой совершается покаяние.

Различие между покаянием и верой можно проиллюстрировать следующим примером. Когда мы предлагаем жителю Атланты покинуть Атланту и переехать в Нью-Йорк, — то это аналог призыва к покаянию. Если же мы предлагаем ему переехать в Нью-Йорк — это аналог призыва уверовать. В принципе суть призыва одна и та же, различие — только в подходах.

Вера — это основное понятие, так как именно в нем отражен позитивный результат, к которому приводит покаяние. Покаяние же характеризует процесс перехода от чего-либо к чему-то иному. Понятие *вера* обозначает цель, к которой направлено покаяние.

Когда мы говорим о значении покаяния и веры для спасения, то речь идет об одном условии спасения, а не о двух. Опыт покаяния и опыт веры — это, в общем, один и тот же опыт. Но поскольку *вера* — основной термин, то в дальнейшем мы обратимся именно к учению о спасительной вере.

II

Природа спасительной веры

А. Смысл спасительной веры

Спасение верой — это когда человек отказывается от всякой уверенности в своих силах или в чем-либо ином и полностью, искренне вверяет Христу дело своего спасения.

Здесь возникает проблема: если вера — единственное условие спасения, то как же не допустить мысли, будто спасение может быть чисто внешним жизненным опытом? Некоторые пытаются решить эту проблему при помощи объяснения, которое они дают природе веры. Они стараются доказать, что вера определенным образом предполагает послушание, но в то же время стараются подчеркнуть, что она отличается от добрых дел.

Как мне кажется, путем той или иной трактовки понятия *вера* мы не сможем избавиться от впечатления, что спасение — это лишь поверхностный опыт. Вера — это не столь сложное понятие; в нем лишь два элемента: 1) восприятие искупительной истины и 2) доверие.

В истории народа Божия содержанием этой веры было обусловлено то, что в определенное время Бог явил Своему народу искупительную истину. Люди должны были воспринять это откровение, если они хотели сохранить веру. Что касается нас, то мы должны поверить в искупительное откровение Божие, каким оно явлено в Иисусе Христе. Я признаю, что человек может иметь спасительную веру и в то же время не совсем правильно понимать то, что сказано об Иисусе Христе в Библии. Но я не допускаю, что человек, не верящий в то, что сказано об Иисусе Христе в Библии, может иметь спасительную веру. Вера предполагает уверенность в том, что Библия сообщает нам истину об Иисусе Христе.

Что касается элемента доверия в спасительной вере, то он проявляется в том, что спасение человека зависит от Бога. В Новом Завете это зависимость от Иисуса Христа. Как бы мы ни трактовали понятие *вера*, этим мы не защитим себя от поверхностного христианства. Не требуется особого знания древнегреческого или древнееврейского языков, чтобы дать вере такое определение, в котором были бы предусмотрены гарантии защиты. Но что нам действительно необходимо, так это точное определение спасения.

Мы веруем «ради спасения». Спасение — это цель веры. Человек, воспринимающий спасение, не может воспринимать его поверхностно, если только не поверхностно само спасение.

Спасение состоит из оправдания и освящения. Из учения об освящении — особенно о его непреложных результатах — явствует, что освящение не может быть внешним. Мы не можем веровать только ради прощения грехов; вместе с тем, мы веруем ради изменения нашего положения по отношению к Богу и греху. Если мы получаем спасение, то получим и прощение грехов и перемену в отношении к Богу и к греху — и все это не будет внешним.

Проблема возникает тогда, когда мы говорим людям, что они могут получить прощение, продолжая считать изменение жизни необязательным. Это влечет за собой множество обращений, в которых нет спасения. Трагедия не в том, что такие люди принимают Иисуса лишь как Спасителя, а не как Господа. Трагедия в том, что они не принимают Его вовсе — ни как Господа, ни как Спасителя.

Спасение верой невозможно без понимания (хотя бы и ограниченного) сущности спасения. В спасительной вере живет тот человек, который понимает, что спасение задумано для прощения грехов людей и восстановления их в святой жизни. Такой человек сознает, что он грешник; он понимает всю серьезность греха. Он сознает себя негодным и проклятым. Он знает, что осужден. Проблема греха — это реальная проблема для его ума и сердца. И такой человек стремится каким-либо образом покончить с грехом в своей жизни. Он хочет получить прощение, хочет, чтобы в нем совершилась перемена. Этот человек понимает, что Иисус Христос страдал и умер на кресте ради его спасения, и верит в то, что Бог открыл нам в Библии об Иисусе как Спасителе. Он доверяет Иисусу как своему Спасителю и тем самым позволяет Иисусу простить его грехи и обновить его жизнь. Согласно христианскому учению, в этом акте веры человек, на основании искупительной жертвы Христа, получает оправдание и освящение.

Без осознания человеком своих грехов и перемены его отношения к греху и к Иисусу Христу не может быть спасения верой. Конечный пункт этой перемены — вера. Процесс изменения, включая конечный пункт, называется покаянием. Необходимо пользоваться обоими терминами. Когда речь идет о толковании истинной природы спасения, следует пользоваться понятием *вера*. Термином *покаяние* нужно воспользоваться, когда необходимо объяснить людям, что жизни в спасительной вере присуща глубокая перемена ума, сердца и воли.¹⁴⁴

Б. Вера и личность

Ум, сердце и воля участвуют в спасении верой. Наш ум объективно воспринимает истину о грехе, Иисусе Христе и спасении; он улавливает содержание этой истины и формирует соответствующее представление.

Сердце воспринимает субъективно то, что уже воспринято (объективно) умом. Истина о грехе становится актуальной. Выносится приговор греху. Обретает реальность истина об Иисусе Христе и о спасении. Реальность этой истины побуждает сердце действовать.

В нашей вере, как и во всем христианском опыте, участвуют эмоции. Мы чувствуем то, во что мы верим; это нам не безразлично. Эмоции от сотворения присущи человеческой личности. Конечно, необходимо, чтобы они опирались на истину и руководствовались истиной, но недооценивать их нельзя.

Что касается воли, то она производит обращение человека к Иисусу Христу. Но воля может это сделать лишь тогда, когда ум и сердце уже к этому готовы. Исходя из готовности ума и сердца, воля приводит в действие реакцию — веру.

В. Вера как дар

В Ин. 6:44 Иисус сказал: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, Пославший Меня». Еще до первой реакции человека должно быть движение навстречу ему со стороны Бога. Необходимо не только приглашение, но и привлечение со стороны Бога. Нужно, чтобы Святой Дух Словом Божиим действовал в сердце и уме человека, чтобы подготовить его ум и сердце; и лишь потом со стороны грешника может последовать реакция веры.

Тот, кто не спасен, не может ответить Иисусу Христу без помощи Святого Духа. А Святой Дух действует в той мере, в какой проповедуется Слово Божие. Сердце человека может противиться действию Святого Духа, но, насколько возможно,

¹⁴⁴Мне нравится то, как понимается этот переход к вере в странах СНГ. Когда кто-нибудь исповедует свою веру, о нем говорят: «Он покался». И христиан принято называть верующими.

Святой Дух просвещает ум истиной о грехе, об Иисусе Христе и о спасении. Дух способствует тому, что сердцем своим человек осуждает грех. Подготовка ума и сердца Словом Божиим и Святым Духом создает человеку диапазон возможностей, из которых он может выбрать веру в Иисуса Христа. Реакция веры не является обязательной, но она уже становится возможной. Теперь человек может ответить «да» или «нет».

Веру называют даром, поскольку она невозможна без действия Святого Духа. И в то же время вера — это такая реакция человека, которая является личностной реакцией. Акт веры — это поистине его личное действие. Если трактовать человека как личность, то его действие должно быть в определенном смысле его личным действием, независимо от степени божественной помощи. В противном случае мы низвели бы человека до состояния более низкого, чем личностное бытие.

Некоторые утверждали, что «вера в Сына Божия» (Гал. 2:20) и другие подобного рода упоминания свидетельствуют, что спасительная вера — это вера Христа, которая дается человеку. Получается, что вера является даром, поскольку речь идет о том, что берется Христова вера и дается людям.

В греческом выражении, переведенном как «верую в Сына Божия», генитив можно толковать как субъектный генитив, вследствие чего получается, будто бы вера принадлежит Христу (то есть верой Самого Сына Божия). Но можно также считать, что здесь употреблен объектный генитив и выражение означает: «верой в Сына Божия». Хотя с точки зрения греческой грамматики обе интерпретации равно возможны, в свете Писания подходит лишь вторая. Библия обращается к нам с призывом уверовать, но в ней нет ни одного упоминания о том, что верить за нас должен Иисус. Ясно, что «вера в Сына Божия» — это не вера Иисуса, а наша вера в Иисуса.

Вера не является некой субстанцией, которая существует вне человека и должна быть ему дана. Вера — это жизненный опыт, который мы переживаем в своей душе. Только так мы и можем иметь веру. Вера есть дар в том смысле, что Бог дает нам необходимую помощь, без которой мы не можем верить. Но вера не является даром, или подарком, поскольку она есть жизненный опыт личности человека.

Г. Вера — условие спасения, а не его основание

Различие между условием и основанием можно увидеть на таком примере. Стул может поддерживать человека при том условии, что человек на нем сидит. Только когда человек садится на стул, стул становится основанием, опорой.

Основание нашего спасения — Иисус Христос и Его искупительное служение. Условие нашего спасения — это реакция с нашей стороны.

Иногда ошибка заключается в том, что человек акцентирует условие в большей степени, чем основание. Люди ищут гарантий спасения, но обращаются не к Иисусу Христу, а к своей вере. Но ведь если мне нужно доказательство, что стул меня выдержит, я буду исследовать прочность стула, а не своей убежденности. И когда я проверю стул и он окажется прочным, то и уверенность моя укрепитя.

Если человек хочет обрести твердую уверенность в спасении, то ему следует убедиться в надежности Христа, так как в Нем — основание спасения. Сделав это, он получает твердую веру и уверенность. Но если сделать объектом проверки нашу веру, то мы усомнимся. Условием спасения является не вера в веру. Это условие — вера в Христа.

Д. Вера и сомнение

Иногда мы становимся пленниками той логики, согласно которой христианин не может сомневаться в своем спасении (если это спасение верой), поскольку вера исключает сомнения. На первый взгляд, из определения спасающей веры можно заключить, что она не оставляет места для сомнений. Спасительная вера — это полное и искреннее доверие Христу в вопросе спасения. В контексте полного и искреннего доверия сомнение кажется не совсем уместным.

Как же согласовать возможность сомнения с искупительной истиной? Дело в том, что определение характеризует предмет в его идеальном, здоровом виде. Например, в определении собаки фигурирует тот факт, что собака — это четвероногое. И все же бывают собаки с тремя лапами. Если у собаки не четыре, а три лапы, она, тем не менее, остается собакой, но она уже не является нормальной, здоровой собакой. Так и спасительная вера: в своем здоровом состоянии ей не присущи сомнения. И все же спасительная вера может существовать и существует там, где есть также и сомнения. Как правило, эти сомнения рассеиваются по мере того, как человек глубже осмысливает учение о спасении.

Учение о сохранении святых¹⁴⁵

Название этой главы буквально переводится с английского языка как «учение об устоянии» (perseverance). Именно этим понятием пользуются и кальвинисты, и арминиане, когда речь идет о том, возможно ли такое, чтобы христианин перестал быть верующим и перестал быть спасенным. Устоять — значит не прекращать, выдержать, вытерпеть — то есть остаться верующим, несмотря ни на что.

Проблема формулируется так: может ли быть, чтобы человек, некогда испытавший спасительную благодать Божию, утратил свое спасение? Я собираюсь доказать, что это возможно и что человек, ранее спасенный, может совершить отступничество и вновь стать погибшим и проклятым от Бога.

Для того чтобы привести достаточное обоснование своему мнению, мы должны понять, по каким причинам наши оппоненты утверждают обратное. Мы должны быть честными и беспристрастными в отношении тех, чьи взгляды не совпадают с нашими.

Среди сторонников принципа «спасенный раз спасен навсегда» есть приверженцы двух основных подходов. Первый из них,

¹⁴⁵Первый раз я изложил учение о сохранении святых в 1953-54 учебном году, когда преподавал в Свободном баптистском библейском колледже. В 1959 году я переработал и вновь издал эту книгу. Настоящий текст представляет собой исправленный вариант главы 13, значительно дополненный новым материалом. Он был подготовлен специально для нашего служения на Украине и в России, в том числе и для издания этой книги на русском языке.

и он же — более древний, предполагает, что люди воистину спасенные всегда пребудут в вере и спасении. Такого убеждения придерживаются традиционные кальвинисты.

Второй подход состоит в утверждении, что если человек уже получил спасение, то, как бы он ни грешил, — ничто не может вернуть его к статусу погибшего. Даже если такой человек отречется от веры или станет жить в невообразимом грехе, он все равно не перестанет быть чадом Божиим. И хотя сторонники этого взгляда предупреждают спасенных, что так жить не должно, но все же допускают, что такое возможно и что это никак не повлияет на оправдание этих людей перед Богом. Большинство тех, кто разделял этот подход, вряд ли придерживаются других положений кальвинизма. Этот взгляд я буду называть популяризацией, поскольку его поддерживают не ученые а, скорее, популярные проповедники.

Необходимо отметить для ясности, что есть и такие, кто принимает это положение кальвинизма, но не допускает, что спасенный человек может впасть в грех и жить в сколь угодно тяжком грехе; они считают, что живущие таким образом никогда и не были спасены.

I

Традиционная кальвинистская трактовка принципа «спасенный раз спасен навсегда»

Здесь необходимо дать краткое изложение традиционного кальвинизма, который называют также классическим кальвинизмом. В этом учении пять основных положений: 1) всеобщая греховность; 2) избрание на основании непознаваемой воли Божией; 3) ограниченность заместительной жертвы; 4) безусловная благодать и 5) сохранение в святости всех, кто спасен.

Греховность связана с тем, что вся человеческая личность пронизана грехом. По учению кальвинистов, человек настолько подвластен греху, что может уверовать, лишь если Бог, возродив его, вновь сделает его живым. Мертвый духовно человек неспособен верить — поверить может лишь тот, кто ожил, возрожденный Богом. Как это согласуется с системой кальвинизма, будет понятно, когда мы проясним другие положения.

Основное положение в кальвинизме — это его учение об избрании. Согласно этому учению, Бог, по причинам, ведомым только Ему, от века одних избрал для спасения, а других не избрал. И Бог Сам позаботится о том, чтобы Его избранный пришел к вере во Христа и был спасен.

Среди сторонников безусловного предызбрания есть и такие, кто считает, что Христос умер за всех, но традиционное учение гласит, что Христос умер лишь за избранных. Это называется ограниченной заместительной жертвой. Масштаб и сущность заместительной жертвы относятся лишь к избранным.

Когда кальвинисты говорят о безусловной благодати (некоторые предпочитают называть ее действенной благодатью), они подразумевают, что все, кого Бог ведет к спасительной вере, уверуют и будут спасены. С точки зрения последовательного кальвинизма, действенное призвание (или безусловная благодать) Бога — это возрождение.

В кальвинизме возрождение предшествует вере. Сначала человек возрождается, а потом обретает веру и спасение. В арминианстве сначала человек обретает веру, а затем оправдание и возрождение.

Согласно учению кальвинизма, грешник не может верить, если он еще не возрожден. Когда кальвинисты называют веру даром, они подразумевают, что если человек имеет спасительную веру, то это всецело действие Божие. Все зависит от Бога.

Теперь ясно, что из этих четырех положений кальвинизма логически следует пятое: вечное сохранение в спасении тех, кто спасен.

II

Обоснование традиционного кальвинистского учения о сохранении святых

Главной опорой традиционного кальвинистского понимания принципа «спасенный раз спасен навсегда» является кальвинистская трактовка верховной власти Бога. Льюис Сперри Чейфер пишет:

Если бы одной из душ, избранных Богом для спасения и славы, не удалось их достичь, то это стало бы нарушением действительности божественного правления. А если бы Бог мог потерпеть неудачу в одном, пусть даже столь небольшом деле, то, значит, Он мог бы потерпеть неудачу во всем остальном. Тогда Он перестал бы быть Богом, а мир постигла бы участь, о которой Сам Бог не мог бы ничего знать.¹⁴⁶

Кальвинистское учение о безусловном предызбрании логически вытекает из кальвинистской трактовки промысла Божия. А логическим результатом безусловного предызбрания является

¹⁴⁶Lewis Sperry Shafer, *Systematic Theology*, vol. 3 (Dallas: Dallas Seminary Press, 1948), p.316.

ся сохранение спасения несмотря ни на что. Как объясняет Дж. Басуэлл,

Если Бог, по неведомым нам причинам, избрал людей для спасения и если Он задумал заместительную жертву, которая обеспечит их спасение, то из этого неизбежно следует, что люди, избранные Богом для вечного спасения, пребудут спасенными вечно. Иными словами, отрицание учения о сохранении святых — это отрицание управляющей благодати Божией в безусловном предызбрании.¹⁴⁷

Миллард Дж. Эриксон по этому поводу замечает:

Раз Бог избрал из всего падшего человечества отдельных лиц, которые должны получить вечную жизнь, а избранные обязательно должны получить вечную жизнь, то, значит, их спасение должно быть неизменным. Если бы избранные могли хоть в чем-то утратить свое спасение, то их божественное предызбрание для вечной жизни оказалось бы недействительным. Таким образом, учение о предызбрании, как его понимают кальвинисты, требует сохранения святых.¹⁴⁸

Все они — и Чейфер, и Басуэлл, и Эриксон — кальвинисты. Они все указывают на связь между безусловным предызбранием и вечным сохранением святых.

III

Популяризация принципа «спасенный раз спасен навсегда»

Как я уже говорил, это взгляд, пропагандируемый, скорее, популярными проповедниками, нежели учеными. Конечно, тот факт, что учение принадлежит больше популярным проповедникам, чем ученым, никак не свидетельствует об истинности или ложности этого учения. Но все же полезно иметь в виду, кто является сторонниками данного учения.

Я уже отмечал, что, согласно этому взгляду, единожды спасенный человек не может погибнуть, несмотря ни на какие свои дела. Пусть даже он отречется от веры или опустится до любой мыслимой степени греха и будет жить так, — он никогда не перестанет быть чадом Божиим.

Один из пропагандистов этого взгляда — Чарльз Стэнли, пастор Первой баптистской церкви (Атланта, Джорджия) и ведущий теле- и радиопрограммы «В общении». Вот его мнение:

¹⁴⁷James Oliver Buswell, Jr., *A Systematic Theology of the Christian Religion*, vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962), p.145.

¹⁴⁸Millard J. Erickson, *Christian Theology*, (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), p.986-987.

Если отречение от веры или совершение греха прерывает состояние спасения, то я могу проявить безусловную любовь в большей степени, чем Бог. Если есть хоть одно условие для желания Бога поддерживать отношения с детьми Его, то это желание уже не является безусловным. С другой стороны, я знаю людей, которые проявляли такую чистую безусловную любовь к членам своей семьи, хотя те нимало ее не заслуживали.¹⁴⁹

В другом месте Стэнли спрашивает: «*Действительно ли Писание учит, что, независимо от постоянства нашей веры, спасение наше неизменно?*» [курсив Стэнли], а затем отвечает:

Да, Писание учит об этом и утверждением, и примером. *Если мы неверны...* Во Втором послании Павла к Тимофею эта проблема получает наиболее определенное решение:

«Если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем, если терпим, то с Ним и царствовать будем; если отречемся, и Он отречется от нас; если мы неверны, Он пребывает верен, ибо Себя отречься не может» (2 Тим. 2:11-13).¹⁵⁰

Теперь моя задача заключается в том, чтобы объяснить, что говорит Стэнли и прочие и почему они в это верят. Моя оценка их мнения последует позже. Но поскольку дальше будет уже неуместно возвращаться к трактовке 2 Тим. 2:11-13, то я позволю себе сказать об этом здесь в нескольких словах. Стэнли совсем не обращает внимания на слова «если отречемся, то и Он отречется от нас». В самом деле, Стэнли утверждает, что христианин может отречься от Христа, а Христос не отречется от этого человека.

В контексте окончания стиха 13: «если мы неверны, Он пребывает верен, ибо Себя отречься не может», — я предложил бы следующую трактовку: если мы становимся неверными, то Христос будет верен Своей природе и отречется от нас. Мое объяснение согласуется с комментарием Винсента:

[Бог] верен Своей праведной природе, а также требованиям, согласно которым Он не может признать верным того, кто оказался неверен Ему. Признать такого человека верным значило бы *отречься Себя*.¹⁵¹

¹⁴⁹Charles Stanley, *Eternal Security* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1990), p.11-12.

¹⁵⁰Stanley, p.92 [курсив Стэнли].

¹⁵¹M.R.Vincent, *Word Studies in the New Testament* (Wilmington, Delaware: Associated Publishers and Authors, reprinted 1972), p.1059 (курсив мой — Л.Ф.).

IV

Обоснование популяризации принципа «спасенный раз спасен навсегда»

Эта трактовка, как мы видим, существенно отличается от традиционного кальвинистского подхода. Она опирается на иное теоретическое основание. Приверженцы этого взгляда считают его необходимым следствием их представления о заместительной жертве и оправдании. Стэнли замечает: «Если Христос взял на Себя грехи каждого из вас, то что же может заставить Бога отменить Свое решение об оправдании? Аллилуйя, ничто».¹⁵²

Чтобы понять эту точку зрения, необходимо знать, на каком представлении о заместительной жертве и оправдании она основана. Но если моя точка зрения принципиально отлична от вышеизложенной, то не потому, что я имею иное представление о заместительной жертве и оправдании. Учение о заместительной жертве, которое называется теорией удовлетворения, изложено мной подробно в главе 10 этой книги, а также в моем «Комментарии на Послание к римлянам».¹⁵³

Теория удовлетворения опирается на следующие два положения: 1) Иисус сполна испил чашу гнева Божия за наши грехи, подвергшись за них смертной казни; 2) Иисус прожил совершенно праведную жизнь, выразив тем самым абсолютное послушание Богу от лица человечества. Таким образом, Иисус полностью удовлетворил требованиям святости Божией, предъявленные человечеству.

На основании нашей веры во Христа Бог вменил нам в заслугу смерть Христову и Его праведность. Вмененные нам, смерть и праведность Христа полностью удовлетворяют требованиям Бога — как наказание за грех (смерть Христа) и как обновление в благорасположении Божиим (праведность Христа). Приверженцы рассматриваемого нами взгляда убеждены, что грехи наши искуплены, так что никакой наш поступок уже не может этого изменить. Хотя я придерживаюсь совершенно иного мнения, но все же могу понять, почему некоторые в это верят. Я объясню, почему принцип «спасенный раз спасен навсегда» не является необходимым следствием теории удовлетворения, когда перейду к изложению моей позиции.

В течение прошедших двадцати лет на первый план дискуссии выступило учение, согласующееся с этим взглядом. Его

¹⁵²Stanley, p.35.

¹⁵³F.Leroy Forlines, *Romans, The Randall House Commentary*, ed. Robert E.Picirilli (Nashville: Randall, 1987), p.90-96.

пропагандисты участвовали в «полемике о Господстве и Спасении». Одни настаивали, что в спасении мы должны принимать Христа как нашего Господа и Спасителя; другие же были убеждены в том, что человек может принять Христа как Спасителя, не приняв Его как Господа. Сторонники последнего мнения допускали то, о чем говорил Стэнли. Его позицию разделяли некоторые ученые, в том числе и Зейн Ходжес.¹⁵⁴

Следует также отметить, что есть люди, признающие вышеупомянутую популяризацию, но стремящиеся избежать злоупотреблений, связанных с ней. Они согласны с тем, что никакой грех спасенного не лишает его спасения, но настаивают, что спасенный обязательно являет свидетельство спасения. Эти люди считают, что если человек не являет такого свидетельства, то он и не был спасен.

V

Расхождение во мнениях среди сторонников принципа «спасенный раз спасен навсегда»

Очень важно помнить, что вышеизложенное мнение отвергается многими кальвинистами. Говоря о крайностях в интерпретации учения о сохранении святых, У.Стивенс поясняет:

Сторонники первого [течения] — те, которые заявляют, что верят в это учение (о вечном спасении верующего), но в действительности исказили его, утверждая, что человек сохраняет оправдание и вечное спасение, невзирая на то, что может произойти в его душе.¹⁵⁵

По этому поводу Басуэлл пишет:

Однажды на молодежной конференции я слышал, как один христианин сказал примерно следующее: «Я был когда-то членом молодежной группы благовестников. Все мы обрели спасение и достигли некоторого успеха в проповеди. Но один из членов нашей группы попал в нехристианское окружение и женился на неверующей. Он отрекся от христианской веры и умер пьяницей. Итак, вы видите: он был христианином, он отправился на небеса. Но он был «плотским христианином» и не получил награды, уготованной «духовным христианином»». Неудивительно, что арминиане соблазняются тем, что выдается за кальвинизм, но не имеет права называться кальвинизмом.¹⁵⁶

¹⁵⁴Zane C.Hodges, *The Gospel Under Siege: A Study of Faith and Works* (Dallas: Rendencion Viva, 1981).

¹⁵⁵William Wilson Stevens, *Doctrines of The Christian Religion* (Grand Rapids: William B.Eerdmans Publishing Company, 1967), p.258.

¹⁵⁶Buswell, p.146.

Подавляющая часть того, чему учат популярные проповедники, — это не истинный кальвинизм, а его извращение. Таковую проповедь осуждают и традиционные кальвинисты, и арминяне. Мне нравится многое из того, что делают эти проповедники, но данная область их рассуждений внушает мне серьезное беспокойство.

Исторически, позиция кальвинизма — это сохранение святых, а не гарантия их будущего спасения в независимости от того, сохраняют ли они свою святость. Джон Герстнер так объясняет позицию кальвинизма: «Сохранение святых не только не ведет к антиномиям, но и не может к ним вести, так как, согласно определению, оно означает сохранение в святости, а не во грехе».¹⁵⁷ Беркхоф пишет по поводу этого учения: «Оно утверждает, что обновленная жизнь и ее качества, усваиваемые человеком на пути освящения, не могут исчезнуть полностью».¹⁵⁸

VI

Библейские аргументы в пользу принципа «спасенный раз спасен навсегда»

Приведенные выше обоснования имеют богословский характер. Рассмотрим теперь те фрагменты Писания, которые приводятся для обоснования принципа «спасенный раз спасен навсегда». Принцип экзегетической проверки будет практически одинаков для большинства цитат независимо от того, в поддержку какого из учений они приводятся. Мой список цитат не будет исчерпывающим, я рассмотрю лишь главные из них. Я уже изложил содержание этих взглядов и объяснил, почему сторонники каждого из них думают именно так. Теперь же я представлю мои доказательства, на основании которых я считаю, что из этих цитат вовсе не следует, что «спасенный раз спасен навсегда». Затем я объясню, почему изложенные ранее доказательства не являются удовлетворительными.

А. Иоанна 10:28-29

Считается, что в этих стихах можно найти три аргумента: первый — слова «жизнь вечную»; второй — слова «не погибнут вовек»; третий — слова «никто не похитит их из руки Моей».

¹⁵⁷John H. Gerstner, *Perseverance // Baker's Dictionary of Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1960), p.404.

¹⁵⁸Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1941), p.404.

Моя задача не доказать, что эти стихи учат о том, что человек может погибнуть и после того, как он уже был спасен. Они этого вовсе не говорят, я покажу это позже, на примере других цитат. Единственное, что мне необходимо сделать, — это доказать, что данные стихи не противоречат мнению, согласно которому человек может погибнуть и после того, как он уже был спасен.

Один из основных законов логики — это закон отсутствия противоречия. Если два утверждения противоречат друг другу, то лишь одно из них может быть истинным. Оба они могут быть ложными, но истинным может быть лишь одно из них.

Проверим приведенные обоснования и посмотрим, содержат ли они истину, противоречащую утверждению, что христианин может оказаться погибшим.

Рассмотрим первое из них. Следует допустить, что вечной жизнью можно обладать только в сфере потенциального. Конечно, верующий не обладает вечностью. Некоторые говорили, что для Бога нет ни прошлого, ни будущего; но никто не утверждал, что это относится и к верующему. Вечная жизнь верующего — в Сыне, как сказано в 1 Ин. 5:11. «Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его». Эта жизнь становится жизнью верующего благодаря его отождествлению себя со Христом. И если бы эта идентификация исчезла (Ин. 15:2,6), то верующий лишился бы этой вечной жизни, хотя то, что он обладал ею, остается фактом. Следует также указать, что Адам обладал потенциалом жизни вечной до своего грехопадения, но, согрешив, его утратил. Теперь ясно, что возможность утраты спасения не противоречит словам «жизнь вечная».

Второй аргумент опирается на слова «не погибнут вовек». В Ин. 3:36 сказано, что в отношении неверующих справедливо обратное: «не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем». Никто не утверждает, что неверующий навек связан и не имеет надежды, поскольку сказано: «не верующий... не увидит жизни». Конечно, будучи неверующим, он не увидит жизни, но если станет верующим, то увидит жизнь.

Итак, утверждение, что неверующий «не увидит жизни», не противоречит тому, что неверующий, став верующим, увидит жизнь. Тогда в чем же противоречие, когда мы утверждаем, что верующий «не погибнет вовек», но если он станет неверующим, то погибнет? Дело в том, что верующий «не погибнет», пока остается верующим.

Третий аргумент основан на утверждении: «никто не похитит их из руки Моей». В следующем стихе аналогичное указание относится к руке Отца. Смысл этого прост: отношение верующего с Богом — это межличностное отношение. И если

даже все силы мира ополчатся на верующего, им не удастся отнять его у Бога. Некоторые хотели бы добавить: «и сам верующий не может отложиться от Тела Христова». Это действительно так. Но вместе с тем верующий ведь не сам вступил в Тело Христово. А по вере его во Христа Святой Дух поместил верующего в Тело Христово (1 Кор. 12:13). Если же верующий отречется, Бог извергнет его (Ин. 15:2,6). Таким образом, утверждения: «Никто не может отнять нас у Христа» и: «Бог Отец отсекает от Христа того, кто отвергается от Христа своим неверием» — не противоречат друг другу.

Б. Римлянам 8:35-39

На мой взгляд, данный фрагмент вообще не связан с вопросом о том, может ли ли спасенный снова стать погибшим. Скорее, в нем говорится, что человек не может быть чадом Божиим, если он отлучен от любви Божией. Иными словами, верующий не должен считать свои неприятности признаком того, что Бог не любит его. Наоборот, он должен признать, что любовь Божия по-прежнему с ним, и вместе с Павлом утверждать: «Но все сие преодолеваем силою Возлюбившего нас» (Рим. 8:37). Именно благодаря неизменности любви Божией Павел мог сказать: «Я научился быть довольным тем, что у меня есть» (Флп. 4:11).

Предположим, это место имеет отношение к проблеме сохранения святых. Тогда оно объясняется таким же образом, что и рассмотренные выше слова Иисуса: «никто не похитит их из руки Моей» (Ин. 10:28).

В. Римлянам 11:29

Этот стих гласит: «Ибо дары и призвание Божие непреложны». Слова эти означают, что раз Бог дал безусловное обетование, то оно навсегда останется безусловным обетованием. С другой стороны, если Бог дал обетование на определенном условии, то Он никогда не изменит условия этого обетования. Такой линии рассуждений придерживается Павел в Гал. 3:15-18. Завет с Авраамом, который уже был обетованием оправдания на условии веры, не мог быть отменен с наступлением эпохи закона, и условие его не изменилось. И, конечно, никаким доводом невозможно опровергнуть того, что неизменное обетование может быть одновременно и обетованием с определенным условием.

Г. Филиппийцам 1:6

В этом стихе Павел говорит: «будучи уверен в том, что Начавший в вас доброе дело будет совершать его даже до дня Иисуса Христа». Это уверенность, которую мы можем иметь

как верующие: Бог будет совершать дело спасения до дня Иисуса Христа в тех, кто устоит в вере. Это обетование не относится к неверующим. Таким образом, нет противоречия в том, что когда верующий становится неверующим, это обетование больше к нему не относится.

Я рассмотрел не все цитаты, приводимые сторонниками принципа «спасенный раз спасен навсегда», но главные из них в достаточной степени проанализированы. Полагаю, что все сказанное мною по поводу этих стихов поможет лучше понять другие цитаты, которые еще будут приведены.

VI

Обоснование мнения, согласно которому возможно, чтобы спасенный стал снова погибшим

А. Богословское обоснование

Я уже рассмотрел богословские аргументы, которые служат опорой для различных трактовок принципа «спасенный раз спасен навсегда». Обратимся теперь к тем богословским положениям, на которых основано мнение, согласно которому спасенный может снова стать неверующим и погибшим.

Такое богословское основание обнаруживается в определенном понимании того, что человек сотворен по образу Божию (см. гл. 8: «Природа человека»). Быть сотворенным по образу Божию — значит быть личностью. Человек как личность думает, чувствует и действует.

Человек принимает решения, делает выбор. Независимо от того, сколь велико внешнее воздействие на его волю и сколь значительна оказанная ему помощь, действия личности — это фактически ее собственные действия. В этом суть того, что человек является личностью. Несмотря на то, что христианину сопутствует божественная помощь, все же возможно такое, что он противится этой помощи и делает неверный выбор. В ряду этих неправильных решений стоит возможность возвращения к неверию. Бог создал нас личностями. В Своих отношениях с нами Он никогда не пренебрегает тем фактом, что человек — личность. А потому, хотя я и не думаю, что вероятность этого высока, но все же существует возможность того, что спасенный станет вновь неверующим.

Когда заходит речь об этом, то, как правило, в рассуждениях возникает понятие «свобода воли». Я считаю его уместным, но думаю, что на самом деле вопрос в том, является ли христианин

настоящей личностью, действительно ли он думает, чувствует и принимает решения (хорошие и плохие). Свобода воли является следствием того, что человек — личность.

Б. Учение Писания

Главный вопрос таков: что написано об этом в Библии?

Я собираюсь представить библейское обоснование мнения, согласно которому спасенный может вновь стать погибшим. Затем я покажу, каким образом эта позиция согласуется с другими положениями учения.

Моя задача заключается не в том, чтобы привести как можно больше цитат в поддержку своего мнения. Я приведу лишь те из них, которые наиболее полезны, и те, которые, насколько я понимаю, не могут быть истолкованы в соответствии с принципом «спасенный раз спасен навсегда». Провозглашение этого принципа заставило бы нас противоречить тому, что, несомненно, говорится в этих стихах.

В. Евреям 6:4-6

1) Были ли эти люди спасенными?

В этом месте Писания об упомянутых лицах говорится как об 1) «однажды просвещенных», 2) «вкусивших дара небесного», 3) «причастниках Духа Святого», 4) «вкусивших благого глагола Божия», 5) «и сил будущего века», 6) «и отпадших». (Из этого места определенно следует, что они отпали, поскольку сказано, что их невозможно опять обновить покаянием.)

Казалось бы, очевидно, что перечисленные характеристики относятся ко спасенному человеку. И все же некоторые говорят, что здесь описаны те, которые лишь исповедовали веру в Иисуса, но на самом деле не приняли Его как Спасителя. Герман Хоксима считает, что это предостережение (Евр. 6:4-6) относится к невозможности обновления их покаянием:

Но автор имел в виду их прежнее состояние, какими они казались, какими их знали люди, как они обычно участвовали в жизни видимой церкви на земле. Они были крещены. И они прошли через внешнее выражение покаяния и какое-то время ходили в этом покаянии. Но затем они явно отпали, даже во внешних проявлениях. Они стали неверующими, стали злыми. Они стали частью антихриста. И Павел говорит, что невозможно, чтобы те, кто так пал, когда-либо были опять обновлены покаянием. Таким образом, они не имеют надежды. Их отпадение — окончательное, они не смогут вернуться обратно.¹⁵⁹

Поскольку есть мнение, что в этом фрагменте говорится о тех, кто исповедовал веру, но на самом деле не был спасен, то

¹⁵⁹Herman Hoeksema, *Reformed Dogmatics* (Grand Rapids: Reformed Free Publishing Co., 1966), p.258.

необходимо внимательно проанализировать текст и выяснить, о ком же идет речь: о спасенных или о тех, кто лишь исповедовал на словах веру в Иисуса Христа.

В стихе 4 слово *photidzo* переводится как *просвещенные*. В Евр. 10:32 оно переводится так же. Автор пишет: «Вспомните прежние дни ваши, когда вы, быв просвещены, выдержали великий подвиг страданий». Это звучит так, как если бы речь шла об обращении. По поводу этого слова Тейер говорит: «Оно означает просветить духовно, насытить спасительным знанием... Благой Вести; поэтому определение *photisthentes* характеризует тех, кто стал христианами в Евр. vi. 4; х. 32».¹⁶⁰

Некоторые утверждали, что раз здесь использовано слово *вкусившие*, значит, эти люди ступили на порог спасения и даже, в некоторой степени, поняли, что значит быть христианином; но все же они не были спасены. Однако такое мнение не подтверждается Писанием: либо человек спасен, либо нет.

Наблюдая, как употребляется слово *вкусивший* в других частях Писания, мы видим, что оно может означать опыт (Мф. 16:28; Евр. 2:9; 1 Пет. 2:3). Необходимо особо выделить Евр. 2:9, где об Иисусе сказано: «дабы Ему, по благодати Божией, вкусить смерть за всех». Это явно относится к действительному опыту смерти.

Я считаю, что слово *вкусивший* — одно из наиболее выразительных определений. Вкушение всегда сопровождается сознанием присутствия того, что вкушается. Это всегда ознакомление с определенными качествами вкушаемого. Это засвидетельствовано в 1 Пет. 2:13. Через вкушение верующий познает, что одно из отличных свойств Господа — то, что Он благ. Во вкушении также всегда происходит контакт. Иными словами, вкушение можно назвать *сознательным ознакомлением при помощи контакта*.

Если мы применим эти соображения к нашей проблеме, то поймем, что упомянутые люди пережили восприятие, в процессе которого они сознательно, через контакт, познали небесный дар. Небесный дар — это Христос, или спасение. В любом случае, это означает, что люди были спасены, потому что лишь спасенный может так познавать Христа или спасение.

Рассмотрим теперь третье определение — «причастники Духа Святого». В Евр. 3:14 мы обнаруживаем то же самое греческое слово («сделались участниками Христу»). Несомненно, это понятие обозначает тесную взаимосвязь. Греческое слово, переводимое как *причастник*, можно было бы перевести как *товарищ, союзник*. Когда речь идет о том, что человек

¹⁶⁰John Henry Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, a reprint of the 1889 edition, p.663.

делается причастником Святого Духа, это понятие привносит мысль об отношениях сотрудничества, союза, которые предполагают пребывание в согласии. Это значит, что Святой Дух учит этого человека и руководит им.

Четвертая характеристика — «вкусившие благого глагола Божия». Эти люди не только получили первоначальное просвещение, они пошли дальше по пути спасения: они познали Слово Божие, а такое утверждение может относиться только к христианам.

Пятое определение — «вкусившие «сил будущего века», — видимо, означает, что эти люди извели радость знания того, что они, по вере своей во Христа, пойдут на небо.

По поводу людей, о которых говорится в этом месте Библии, О'Доннелл пишет:

Если человек, имевший подобный опыт, не спасен, то трудно представить себе, каково же должно быть описание истинного верующего. Даже многие из секьюритистов (т.е. сторонников принципа «спасенный раз спасен навсегда») допускают, что это описание относится ко спасенным людям, однако они пытаются приуменьшить значение этой цитаты, трактуя описываемую ситуацию как гипотетическую, которая никогда не будет иметь места.¹⁶¹

Роберт Пицирилли замечает:

Нет никакого сомнения в том, что люди, описанные здесь, были настоящими христианами. Даже если очень захотеть, все равно невозможно лучше описать обращение! Все четыре определения, несомненно, свидетельствуют об истинном спасении. Взять хотя бы понятие *причастники* — то есть те, кто участвует в чем-либо или является частью чего-либо. Итак, только настоящий христианин является причастником Святого Духа Божия.¹⁶²

2) Что же сделали эти люди?

Анализируя данный фрагмент, следует помнить, что иудеям угрожала опасность оставить Христа и вернуться к иудаизму. Предупреждения Павла были направлены на то, чтобы предохранить их от этой ошибки.

В стихе 6:6 сказано: «они снова распинают в себе Сына Божия». Отметим, что здесь речь идет о распятии в связи с ними: то есть они распинают для себя. Подобное выражение встречаем в Гал. 6:14, когда Павел говорит: «Которым для меня мир распят, и я для мира». В буквальном же смысле этого не было: и Павел, и мир — оба жили и действовали; но в плане

¹⁶¹J. D. O'Donnell, *Free Will Baptist Doctrines* (Nashville: Randall House Publications, 1974), p.78.

¹⁶²Robert E. Picirilli, *Perseverance* [a booklet] (Nashville: Randall House Publications, 1973), p.20.

их взаимоотношений они были мертвы друг для друга. Между ними не было взаимоотношений.

Христос для спасенного — это мертвый Христос. Но для спасенного Христос жив. Человек не может снова распять для себя Сына Божия, если он уже не находился в живом контакте с Ним. Таким образом, совершить это мог лишь спасенный человек.

Если сравнить этот стих с Евр. 10:29, мы получим более полную картину изучаемой ситуации. В этом стихе упоминается тот, кто «не почитает за святыню Кровь завета, которою освящен». Видимо, это относилось к верующим из иудеев, которые доходили до того, что утверждали, будто Кровь Христова не больше, чем кровь любого другого человека. Они считали, что это не та кровь, которую символизировали жертвоприношения Ветхого Завета, что она не обладает спасительной силой и что Христос не является Спасителем.

Когда человек доходит до такого, он тем самым отрицает свою веру во Христа. Он исключает Христа из своей жизни; и Христос для него становится мертвым Христом. Таким образом, он распял для себя Христа. Когда этот человек отрекается от своей прежней веры во Христа, он утверждает, что не имел ничего общего со Христом. Этим он оскорбляет Его.

3) Каков статус человека, отпавшего по своему неверию?

Автор Послания к евреям говорит, что невозможно опять обновлять покаянием отрекшегося. Это значит, как я считаю, что отрекшийся не может быть восстановлен в вере. Он не может снова обрести спасение. Однако не все из тех, кто интерпретирует данный фрагмент как учение о том, что возможно лишиться спасения, считают, что отрекшийся не может быть вновь спасен. Мне кажется, что слова: «ибо невозможно... опять обновлять покаянием» — не допускают иного толкования, кроме того, по которому такой человек не может быть снова спасен.

Вероятно, кто-то скажет: то, что невозможно человеку, возможно Богу. Однако в данном фрагменте нет ничего, что могло бы быть истолковано таким образом.

Некоторые предполагали, что смысл фразы в том, что невозможно обновить их покаянием, «когда они снова распинают в себе Сына Божия», и если бы эти люди перестали распинать Сына Божия, они могли бы покаяться и вновь получить спасение. Но это почти то же самое, что сказать: они не могут покаяться, пока не покаются, или: они могут покаяться, если покаются. Такое толкование сводит высказанную мысль к простому тавтологизму.

Другие полагают, что отступничество неизлечимо, но человек может лишиться своего спасения из-за какого-либо греха или греховности, а затем покаяться и вновь обрести спасение. Я же убежден в том, что единственная причина утраты спасения — это отступничество, или неверие. То, что отступничество неисправимо, подтверждают и другие фрагменты, в чем мы сможем потом убедиться.

Г. Евреям 10:26-29

1) Был ли спасен этот человек?

В данном фрагменте человек характеризуется как освященный (ст. 29). Слово «освятить» встречается в тексте этого послания еще несколько раз (2:11; 10:10,14; 13:12). Анализ этих стихов показывает, что в каждом случае упоминание об освящении сопровождается упоминанием о спасении. Если бы здесь автор послания решил воспользоваться понятием освящения в совершенно ином смысле, то вполне резонно будет предположить, что он пояснил бы это, прежде чем употреблять данное понятие в контексте столь серьезного предупреждения. Безотносительно к содержанию предупреждения мы должны допустить, что оно относится ко спасенным людям. Стих 29 говорит о начале отступничества, стих 26 — о его продолжении.

2) Что сделал этот человек?

Человек, о котором идет речь, «не почитает за святыню Кровь завета, которою освящен» (ст. 29). Это признак неверия. Таким образом, это отступничество, или крушение веры.

3) Каков статус человека, отпавшего по своему неверию?

Из стиха 26 явствует, что этот человек грешит по собственной воле. Греческий оригинал свидетельствует, что подразумевается здесь не акт произвольного греха, но процесс произвольного греха. Такое произвольное пребывание во грехе невозможно, если человек рожден от Бога. Стих 26 описывает состояние отступничества, тогда как стих 29, в котором употребляются глаголы прошедшего времени, характеризует начало греха, который приводит человека к этому состоянию.

Для большей ясности в стихе 26 о таком человеке сказано: «то не остается более жертвы за грехи». Жертвы за грехи больше нет. У отступника есть грехи, но нет жертвы за грехи. В этом причина невозможности опять обновить его покаянием.

Я проделал большое исследование, чтобы показать, что «произвольный грех» (*hekousios*) следует отождествлять с умышленным грехом, о котором упоминается в Чис. 15:30-31 и в Пс. 18:14.¹⁶³ В Септуагинте для обозначения умышленных

¹⁶³Мною был подготовлен доклад «Грехи по неведению и умышленные грехи

грехов слово *hekousios* не употребляется. Однако когда речь идет о грехах по неведению, в ряде случаев употребляются слова *akousios* и *akousioos*, которые означают «невольный».¹⁶⁴ Вряд ли можно усомниться в том, что в Евр. 10:26 слово *hekousios* использовано специально, как противоположное понятию *akousios*.

Ветхий Завет проводит четкое разграничение между грехами по неведению и умышленными грехами. Грехи по неведению (которые называются также невольными грехами) — это в основном грехи немощи. Человек, совершивший такой грех, имел благие намерения, но осуществить их ему не удалось. Повинный в таком грехе должен был принести жертву (Чис. 15:27-29). Умышленный грех совершается с дерзостью; он происходит от гордости, своеволия и неверия. Согласно Чис. 15:30-31, жертвы за умышленные грехи не существует. Полагая, это существенно подтверждает мнение о том, что отступничество неисправимо.

Необходимо отметить, что автор Послания к евреям, говоря о неискупаемых грехах, не высказывает ничего нового. Просто он относит грех отступничества к категории умышленных грехов Ветхого Завета. Люди, пребывающие в благодати спасения, тоже совершают грехи, но это грехи такого рода, о которых говорится в Чис. 15:27.

Когда мы всерьез воспринимаем учение о том, что отступничество неисправимо, то возникает вопрос: можем ли мы дать надежду людям, которые боятся, что они повинны в грехе, описанном в Евр. 10:26? Прежде всего, по моим наблюдениям, если человек опасается, что он совершил непростительный грех, то, вероятно, все же он его не совершил. Если Святой Дух вкладывает в сердце человека такую тревогу, то лишь для того, чтобы направить его к покаянию, а не для того, чтобы мучить его невозвратимостью спасения. К тому же, очень важно понимать, что грех, о котором говорится в Чис. 15:30-31, — это не просто действие; это состояние гордости, непокорства и неверия, которое проявляется в акте греха. Я бы убеждал такого человека покаяться и молился бы об этом до тех пор, пока есть признак надежды.

в Ветхом и Новом Заветах», который был прочитан на собрании юго-восточного отделения Евангелического богословского общества в Шарлотте, Северная Каролина, 10 марта 1995 года.

¹⁶⁴Слово *akousios*, которым переводится древнееврейское понятие «грех по неведению», встречается в Ветхом Завете несколько раз: в Чис. 15:24-25 и Ек. 10:5. Слово *akousioos* встречается в Лев. 4:2,22,27; 5:15; Чис. 15:24,28,29 и Нав. 20:3,5,9.

4) Взгляд, которого придерживаются многие кальвинисты

Я уже указывал, что Хоксима полагает, будто бы люди, о которых говорилось в приведенных цитатах, не были спасенными. Большинство кальвинистов, вероятно, признает, что они были спасены — такого мнения придерживается Эриксон. Он пишет:

Хотя в Евр. 6 указано, что истинно верующие могут отпасть, но в Ин. 10 утверждается, что они не отпадут. Теоретически, возможность отступничества существует, но с верующими до этого дело не дойдет. Они могли бы отойти от веры и их, в результате, постигла бы участь, описанная в Евр. 6, но благодать Божия хранит их от отступничества. Бог совершает это, но не тем, что Он делает отступничество невозможным для верующих, а тем, что Он обеспечивает их сохранение в вере. Мы не случайно выделяем здесь слова «могут отпасть» и «не отпадут»: это гарантия свободы воли личности. Верующий имеет возможность отречься от веры, но он по собственной воле предпочтет этого не делать.

Теперь, возможно, кто-то спросит: если спасение неизменно и вечно, то зачем же эти предупреждения и наставления верующим? Ответ таков: это средства, при помощи которых Бог удерживает сохраненного в вере... Не стоит думать, что Бог делает отступничество невозможным, устраняя самую возможность выбора. Просто Бог использует все возможные средства благодати, включая предостережения Писания, чтобы поспособствовать сохранению нашей веры. Бог помогает нам устоять в вере, а потому понятие «устояние» предпочтительнее, нежели «сохранение».¹⁶⁵

Свою интерпретацию текста Евр. 6:4-6 Эриксон обосновывает так:

В подобных случаях смысл определяется на основании контекста. В данном контексте ключевой — стих 9: «Впрочем о вас, возлюбленные, мы надеемся, что вы в лучшем состоянии и держитесь спасения...» Итак, стих 9 заверяет нас, что они не отпадут: они могли бы отпасть, но с ними этого не произойдет. Свидетельство этого — тот факт, что они устояли в вере до конца. Автор Послания к евреям знает, что читатели его не отпадут, он убежден, что они находятся в лучшем состоянии, что они держатся спасения.¹⁶⁶

Эриксон и целый ряд ученых, считающих, что приведенные цитаты описывают нечто теоретически возможное, чего в действительности не произойдет благодаря охранительной силе Божией, признают, что возможность утраты спасения согласуется со всеми положениями вероучения, за исключением постулата о верховной, охраняющей верующего человека власти

¹⁶⁵Millard J.Erickson, *Christian Theology*, one vol., originally published in 3 vols. (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), p.994.

¹⁶⁶Erickson, p.993-994.

Бога. Для того чтобы признать их вывод необходимым, требуется 1) обетование от Бога о том, что Он не допустит, чтобы спасенный отрекся от веры, или 2) чтобы учение о безусловном предызбрании было истиной. Если Бог дал обетование о том, что Он не позволит христианину стать отступником, то где же об этом написано? В рамках данной работы я не имею ни времени, ни возможности проанализировать учение о безусловном предызбрании, но я разобрал его подробно в моем «Комментарии на Послание к римлянам», с. 232-238, и в комментариях к главе 9, с. 249-282. Я убежден, что в Библии нет учения о безусловном избрании.

Позиция Эриксона опирается также на мнение, согласно которому в Ин. 10:28-29 однозначно отрицается возможность утраты спасения. Полагаю, проведенный мною выше анализ этих стихов показал, что такая трактовка упомянутой цитаты вовсе не является обязательной.

Есть еще один важный момент в аргументации Эриксона. Как он считает, в Евр. 6:9 проявляется убежденность автора послания в том, что его адресаты не совершили и не совершат описываемый им акт отступничества. Я вполне допускаю возможность с уверенностью сказать, что адресаты этого послания не стали отступниками. Но это совсем не значит, что не отрекся никто. Отступники, вероятно, уже тогда покинули церковь. Стих 9 — это истина в отношении адресатов послания, действительная в момент написания, а не гарантия на будущее.

В одном из переводов (NASB) первая часть стиха Евр. 6:6 звучит так: «и затем отпадших». Такой перевод предполагает, что некоторые уже отпали, и этот вариант более адекватен, чем переводы KJV и NIV, в которых вместо *затем* стоит *если*, так что греческое *kai* (*и*) остается непереуведенным. В NASB *kai* переводится как *и*, что более точно отражает смысл греческого оригинала.

Д. 2 Петра 2:20-22

1) Были ли эти люди спасены?

Люди, о которых пойдет речь, характеризуются в тексте двумя определениями: 1) они избегли скверн мира; 2) они сделали это «чрез познание Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа».

В том же послании (ст. 1:4) встречается следующее выражение: «удалившись от господствующего в мире растления похотью», причем в сочетании со словами «соделались причастниками Божеского естества», которые указывают на привилегию одних лишь христиан. Выражения, использованные в стихах 1:4 и 2:20, очень близки и, несомненно, означают одно и то же. Во всем послании нет больше сходных выражений. На

каком же основании можно утверждать, что первое из них обозначает христиан, а второе — ложных исповедников христианства?

Проанализируем второе определение: «чрез познание Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа». Ясно, что это познание дало им возможность «избегнуть скверн мира». Ясно также и то, что чрез познание Христа эти люди: 1) получили «все потребное для жизни и благочестия» (ст. 3); 2) стали «причастниками Божеского естества» (ст. 4); 3) удалились «от господствующего в мире растления похотью» (ст. 4).

Внимательное сопоставление стихов 1:3,4 и 2:20 показывает, что в обоих случаях люди удалились от скверн мира через познание Господа и Спасителя Иисуса Христа.

Когда в рамках одного послания встречается такое свидетельство в пользу того, что людей из стиха 2:20 можно считать спасенными на тех же основаниях, что и в стихах 1:3-4, то на основании чего можно утверждать, что в первом случае речь идет не о спасенных, а во втором — о спасенных? Кроме того, необходимо учитывать, что в послании нет никаких выражений, подобных этому («чрез познание Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа»), которым обозначались бы люди необязательно спасенные. Независимо от того, как интерпретировать смысл предупреждения, следует признать, что адресовано оно спасенным людям.

2) От чего предостерегает Петр этими стихами?

Из 2 Пет. 2:20-22 явствует, что это предостережение от вероотступничества и оставления Христовой истины ради лжеучения. Это становится ясным после прочтения второй главы. В первой половине этой главы упоминаются лжеучители, а ее окончание предостерегает от следования за ними и объясняет, каковы могут быть последствия этого.

3) Что получится, если они откажутся внимать предупреждению?

В данном фрагменте сказано: «Последнее бывает для таких хуже первого. Лучше бы им не познать пути правды». Это утверждение нельзя истолковать иначе, чем в отношении к тому же статусу, который описан в Послании к евреям. Таким образом, мы заключаем, что эти люди не могут вновь спастись.

Е. Другие цитаты

Я считаю, что рассмотренные цитаты являются основными, но, конечно, это далеко не все цитаты. Рассмотрим еще несколько.

1) Колоссянам 1:21-23

Здесь Павел утверждает, что «непоколебимость в вере» — условие для того, «чтобы представить вас святыми и непороч-

ными, и неповинными» пред Богом. Здесь явно подразумевается, что неспособность пребывать в вере означает утрату спасения. Следует также отметить, что Павел предостерегает своих читателей от обольщения лжеучителей, проповедующих противное истине Христовой.

2) Иоанна 15:2,6

В стихе 2 сказано, что ветвь, не приносящая плода, отсекается. Против этого довода возражали, что здесь аналогию нельзя проводить слишком далеко. Следовательно, этот стих не может служить доказательством того, что спасенный может вновь стать погибшим, так как в нем говорится лишь о плодоношении. Я признаю, что здесь необходима величайшая осторожность, чтобы не завести аналогию слишком далеко. Я считаю, что искажение аналогий и метафор внесло множество ошибок в трактовку Писания. И следует вспомнить, что Сам Иисус прибегает к истолкованию этой аллегории.¹⁶⁷ А потому, когда Он говорит: «Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает», — мы должны понимать разницу между *отсеканием* и *очищением*. Кроме того, *отсекание* требует истолкования, поскольку Сам Иисус проводит аналогию и говорит, что это дело Отца — отсекавать бесплодные ветви.

Важно отметить, что в стихе 2 упоминаются два вида ветвей: 1) ветвь, не приносящая плода, и 2) ветвь, приносящая плод, но не столько, сколько могла бы.

Ветвь, не приносящая столько плода, сколько могла бы, не отсекается; она очищается, «чтобы более принесла плода». Верующий не отстраняется от Христа за то, что приносит не столько плода, сколько мог бы. Вместо этого Бог очищает его, чтобы он мог принести больше плода. Отсекается та ветвь, которая плода не приносит.

Думаю, эту цитату следует рассматривать в связи с Евр. 6:7,8. Результат описанного в стихах 4-6 отступничества про-

¹⁶⁷ Стихи Ин. 15:1-8 часто называют притчей о виноградной лозе и ветвях. Но точнее было бы назвать это место аллегорией. Притча — это развернутое сравнение, тогда как аллегория — развернутая метафора.

Сравнение — это фигура речи, предваряемая словами *подобно* или *как*. Например, в устойчивых сочетаниях «красный как багрянец» или «белый как снег». Притча же — это развернутое сравнение. Например: «Царство небесное подобно...» и т.д.

В метафоре слова *подобно* или *как* опускаются. Например, Иисус сказал: «Я хлеб жизни». Примечательно, что в Евангелии от Иоанна вообще нет сравнений, а только метафоры.

Если речь идет об аллегориях и притчах, то можно сказать, что в Евангелии от Иоанна нет притчей и лишь одни аллегии. Аллегория — это развернутая метафора. Например: «Я есмь лоза, а вы ветви» (Ин. 15:5) и ее дальнейшее развитие. По своей природе аллегория уделяет истолкованию деталей больше внимания, чем притча.

является в стихе 8, где сказано, что отступник приносит терние и плевелы.

Интересно, что здесь стихи 7 и 8 говорят об одном и том же куске земли. Сперва из нее растет трава, а затем — терния и плевелы. Такая трактовка подтверждается греческим текстом.

Сравнивая наши выводы с Ин. 15:2, мы видим, что отступник — это тот, кто не приносит плода; он приносит лишь терние и плевелы. А потому он отсекается как не приносящий плода.

В Ин. 15:6 речь идет о том же, что и в стихе 2, но это явление рассматривается с другой точки зрения. Здесь мы видим, что если человек не пребудет во Христе, он отсекается, как ветвь.

Я думаю, что на основании 1 Ин. 2:22-24 можно определить, что означают выражения *пребывать* и *не пребывать* в Ин. 15. В 1 Ин. 2:22-23 Иоанн предостерегает от тех, кто распространяет лжеучения о Христе. В 2:24 он говорит: «Итак, что вы слышали от начала, то и да пребывает в вас». Иными словами, он рекомендует держаться того истинного учения о Христе, которое они слышали с самого начала, а не следовать ложным учениям, распространяемым лжеучителями. Затем Иоанн говорит: «если пребудет в вас то, что вы слышали от начала» (т.е. истинное учение о Христе) — так формулируется условие, после которого следует обетование: «то и вы пребудете в Сыне и в Отце».

Одно и то же греческое слово и в Ин. 15, и в вышеприведенном стихе переводится как *пребывать*. В 1 Ин. 2:24 условием пребывания во Христе названо пребывание в истинном учении о Христе. Здесь явно подразумевается, что если адресат решит отказаться от истинного учения о Христе, то он не останется во Христе.

Во 2 Ин. 9 подтверждается то, что мы сейчас сказали: «Всякий, преступающий учение Христово и не пребывающий в нем, не имеет Бога». Этот стих является несомненным доказательством того, что человек, не верующий в истинное учение о Христе, не является спасенным. В этом контексте данный стих представляется предостережением, обращенным ко спасенным людям, чтобы они не увлекались ложными учениями о Христе. Если человек отступил от истинного учения и следует ложному, это означало, что он не имеет Бога.

Разве анализ этих мест не убеждает в том, что если человек не пребывает во Христе (как в Ин. 15:6), значит, он отступил от истинного учения о Христе? Разве эти стихи не учат, что отступление от истинного учения о Христе влечет за собой отвержение человека Богом, которое в Ин. 15 описано как отсечение ветви? Отсечение оканчивается сжиганием таких

ветвей; то же самое происходит с отступником в Евр. 6 и то же самое выражено в виде символа в стихе 8 этой главы.

Итак, на данный момент определились следующие выводы: 1) Библия учит, что спасенный человек может утратить свое спасение. 2) Спасение сохраняется на условии веры, а отступничество ведет к его утрате. 3) Пока человек пребывает в спасении, он оправдан и освящен. 4) Если человек утратил свое спасение, он уже не может вновь его обрести.

Развитие и обоснование этого учения требует решения еще нескольких вопросов. Прежде всего, необходимо показать, что оно согласуется с другими положениями христианства.

VIII

Возможность утраты спасения совместима с учениями о заместительной жертве Богу и об оправдании

Хотя с позиции теории удовлетворения можно сказать, что заместительная жертва и оправдание совместимы с возможностью утраты спасения, но они не совместимы с некоторыми интерпретациями возможности утраты спасения. Если мы верим, что вменение нам в заслугу смерти Христа и Его праведности — это основание для нашего оправдания, то мы не можем допустить некоего промежуточного состояния между спасением и гибелью. Если мы не со Христом, то мы не оправданы. Мы можем находиться под угрозой утраты спасения, но мы теряем его, если только единение со Христом прерывается и мы не обладаем более заслугой смерти и праведности Христа.

Согласно Ин. 15:2,6, Бог отсекает того, кто возвращается от Христа к неверию. Такой человек не имеет более единения со Христом, а смерть и праведность Христовы не будут более вменяться ему в заслугу. Если все это так, то, значит, упрощенное толкование принципа «спасенный раз спасен навсегда», пропагандируемое Стэнли и другими, не имеет под собой никаких оснований.

А. Возможность утраты спасения совместима с принципом верховной власти Бога

Если Бог говорит, что каждый христианин имеет вечное спасение и ни при каких обстоятельствах не может его утратить, то мы, конечно, усомнимся в верховенстве Бога, когда кто-либо утратит спасение. Однако в природе божественной власти нет

ничего, что могло бы препятствовать Богу воспользоваться планом не безусловного спасения, а спасения на определенном условии. Как пишет Пицирилли, «мы верим в верховную власть Бога, но Бог волен сделать все, и в том числе поставить спасение в зависимость от условия. Наш Бог достаточно велик, чтобы действительно управлять Своим миром».¹⁶⁸

Б. Возможность утраты спасения совместима с учением о спасении благодатью по вере

Спасение благодатью предполагает, что благодать является незаслуженной. Это посылаемый человеку дар, которого он не заслуживает. Это нечто такое, за что мы никак не платим. Наше оправдание — это дар от Бога. Мы никоим образом не участвуем в создании основы для нашего оправдания. Основой нашего оправдания является не наше послушание, а смерть и праведность Христа — этот факт всегда остается неизменным. Наше крещение во Христа, наше обновление и пребывание в нас Святого Духа — дары Божии, основанные на искупительном служении Христа, вмененном нам в заслугу. Любое проявление любви Божией по отношению к нам — это действие благодати Божией, основанной на заместительной жертве. Все, что я говорил по поводу сохранения спасения на определенном условии, ни в коей мере не противоречит этим положениям.

В природе этого дара нет ничего такого, что каким-либо образом лишало бы человека возможности отвергнуть дар с самого начала или же, приняв, возратить затем назад. Сама природа этого дара предполагает, что, коль скоро это дар, то его получатель никак не может участвовать в оплате этого дара. Человек ни в коей мере не может принять участие в деле своего оправдания — это явствует из самой необходимости оправдания и статуса грешника: он не может ни жить в совершенной праведности, ни стать причиной бесконечного страдания.

Библия ставит спасение в простую зависимость от веры. Спасение есть дар, и его сохранение при условии веры ничуть не более противоречит его природе, чем его восприятие при условии веры. Странно подумать, что кто-то пытается доказать, будто требование сохранения веры, как условие сохранения спасения, делает из веры «дело» и тем самым ставит спасение в зависимость от «дел» (Рим. 4:3-5).

Если бы вера рассматривалась как основание для оправдания, а не его условие, тогда можно было бы признать ее «делом». Вера абсолютно ничего не прибавляет к основанию для нашего оправдания. Это основание — смерть и праведность Христа, вмененная нам в заслугу — не больше и не меньше! И когда

¹⁶⁸Picirilli, p.22.

мы проведем разграничение между *основанием* и *условием*, то уже никак нельзя будет сказать, что пребывание в вере как условие пребывания в оправдании делает из веры «дело».

Пицирилли пишет:

Всякий раз, когда Библия упоминает о вере ради спасения, слово *веровать* всегда стоит в том времени, которое в греческом языке означает веру продолжающуюся. В таких стихах, как Ин. 5:24, глагол *веровать* стоит в той форме, которая передает длительное действие. Иными словами, вполне можно было бы перевести Ин. 5:24 так: «Тот, кто продолжает веровать в Меня, на суд не пойдет». Отсюда следует вывод об условной природе таких обетований.¹⁶⁹

Здесь стоило бы разъяснить, что же значит иметь спасительную веру в Иисуса Христа. Это значит не только то, что человек придерживается истинного учения об Иисусе, хотя, конечно, предполагается и это. Если человек верует в Иисуса, он признает Иисуса Искупителем людских грехов, а это связано как с оправданием, так и с освящением. Вера в Иисуса-Искупителя всегда предполагает, что верующий сам нуждается в искуплении. Он доверяет Иисусу простить его и сделать его таким, каким он должен быть. Он стремится к этому и ожидает, что действие Божие превратит его в подобие Христа. Мы не предполагаем, что люди, которые совсем равнодушны в моральной и духовной сфере, имеют спасительную веру. Это противоречило бы как природе спасительной веры, так и природе спасения.

IX

Пути к отступничеству

А. Еретическое учение

Одна из главных дорог, ведущих к отступничеству, — это увлечение лжеучением. В этом одна из причин того, что Новый Завет занимает жесткую позицию в отношении ересей (Гал. 1:8-9; 1 Ин. 4:1-3; 2 Ин. 7-11; Иуды 3-19 и т.д.) и уделяет столько внимания укреплению христиан в вере.

Для христиан могут представлять опасность различные культы и разнообразные формы либерального учения во множестве деноминаций. Одна из трагедий новообращенных христиан в том, что в либеральных семинариях они порой теряют свою веру. Но это в США было большей проблемой 50 лет назад, чем теперь.

¹⁶⁹Picirilli, p.25-26.

Из моих наблюдений во время поездки по России и Украине явствует, что здесь либерализм не представляет угрозы. За долгие годы, в течение которых люди были отрезаны от контактов с зарубежными церквями, они по большей части не испытывали ни доброго, ни дурного влияния с их стороны. Либерализм, поразивший церкви Америки и вызвавший в 20-е — 40-е годы споры между фундаменталистами и либералами, не заразил евангельские церкви СССР. Кроме того, надо иметь в виду, что вплоть до 1917 года баптистские церкви не могли создавать богословских школ. Все, что мне довелось увидеть, свидетельствует, что баптистские церкви на территории бывшего Советского Союза очень консервативны.

Что касается лжеучений, то проблема в том, что церкви на территории бывшего Советского Союза нуждаются в предостережении против культов. Через те же самые двери, благодаря раскрытию которых мы смогли свободно войти, учить и проповедовать Слово Божие, вошли также и культы.

Б. Влияние секуляризма

Еще одна сфера риска — это область образования, в которой доминирует секуляризм, или обмирщение. Некоторым не удастся сохранить свою веру в условиях противостояния натиску материализма (или атеизма). Материализм — это попытка объяснить все сущее материальными причинами и следствиями, иначе говоря — попытка создать мировоззрение без Бога. Проблема заключается, главным образом, в том, что многим верующим приходится отражать атаки материалистов, гораздо лучше подготовленных, чем они. Зачастую верующие не знают, к кому они могли бы обратиться в поиске разъяснения вопросов, с которыми они сталкиваются. И когда им не удается защитить себя, материализм их побеждает. В этом заключается одна из причин того, что необходимы такие христианские колледжи для молодежи, в которых бы их вера укреплялась, а не слабела.

В. Жизнь во грехе

Третий путь к отступничеству — это жизнь во грехе. Она может побудить дух к унынию и поставить человека под удар наказующей руки Божией (Евр. 12:7-11). Бог решил, что Его народ должен быть святым, а потому Он подвергает его наказаниям. Решимость Бога сделать народ Свой святым приводит христианина к тому, что он должен либо покаяться, либо вообще забыть Бога. Если человек отвращается от Бога, это означает, что он отвращается от веры, то есть «потерпел кораблекрушение в вере» (1 Тим. 1:18-19).

Г. Суровые жизненные испытания и неспособность найти решение жизненно важных проблем

Когда человек переживает тяжелый период в жизни и его проблемы кажутся ему неразрешимыми, то это значит, что его мировоззрению (каким бы оно ни было) угрожает серьезная опасность. Когда оказывается, что идеи, в которые человек верил, не могут помочь ему в решении жизненно важных проблем, возникших на его пути, то вероятность перемены убеждений очень велика.

Я сказал сейчас то, что я говорил много раз на моих занятиях. И мне вспоминается один случай, когда после того, как я это сказал, один из студентов проиллюстрировал мои слова таким примером. Он рассказал, что они потеряли пятилетнюю дочь. Отец его жены был атеистом и не мог положиться на атеизм в переживании утраты. В результате он отказался от атеизма, который не мог удовлетворить его нужд, и стал христианином. Его дочь, жена моего студента, которая была христианкой, напротив, чуть не утратила веру. Ее горе поставило под угрозу то, во что она верила, чему доверяла. Но эта женщина смогла найти решение своих вопросов и справиться с сомнениями.

Мы должны хорошо помнить, что Послание к евреям было обращено к верующим, подвергающимся преследованиям. Павел называет свое послание «словом увещания» (Евр. 13:22). Оно было написано во время тяжелого разочарования, когда некоторые решили оставить Христа и вернуться к ветхозаветным жертвоприношениям.

Х

Уверенность в спасении

Ни одно исследование на тему сохранения святых не может считаться исчерпывающим, если в нем не рассмотрена тема уверенности в спасении. Конечно, в Писании есть довольно прочные основания для уверенности, так что чадо Божие может пребывать в благословенной уверенности и не жить в постоянном страхе падения.

Если мы остановимся и подумаем о том, что дает человеку новое рождение, то, конечно, увидим прочные основания для того, чтобы верить в сохранение такого человека в вере. Через новое рождение человек становится «новой тварью» (1 Кор. 5:17) и обладает новой природой. И эта новая природа в нем жаждет того, что от Бога, и отвращается от греховного. Когда в сердце человека совершится подобная перемена, то человека,

рожденного заново, уже не удовлетворит ничто меньшее, чем хождение в Боге.

Дух пребывает на верующем, и его отношения с Духом — это еще одно основание для уверенности, что он сохранит свою веру. Святой Дух живо заботится о людях, неустанно и терпеливо работает с верующим, чтобы сделать из него послушное дитя Божие. Дух достигает этого пробуждением совести и осуждением греха в сердце христианина. Дух наказывает верующего (Евр. 12:7-8,11), с тем чтобы он мог радоваться жизни, лишь живя в согласии с Богом. Дух сообщает христианину многие чудесные истины о Христе, побуждающие его жить для Христа. Помимо всего прочего, Дух придает верующему силы в единоборстве с плотью (Гал. 5:16-17). Итак, мы видим, что Святой Дух действует так, чтобы отвратить верующего от всего, что могло бы его соблазнить. Он помогает верующему идти путем истины и препятствует тому, чтобы он наслаждался, идя по любому иному пути.

Ин. 10:28-29 дает христианину надежные основания для уверенности: во Христе он имеет вечную жизнь и никогда не погибнет. Если человек спасен, он крещен в Тело Христово; и пока он остается во Христе, он обладает вечной жизнью и никогда не погибнет. Это — то, что мы имеем во Христе, и нам также обещано, что никто не отнимет нас у Христа. Спасение — это вопрос личных взаимоотношений между верующим и Христом. Никакая посторонняя сила не может оторвать верующего во Христа от Христа. И если человек отделен от Христа, это может быть лишь действием Бога Отца как хозяина дома, или виноградаря, как сказано в Ин. 15:2, и лишь при том условии, что этот человек не пребывает во Христе (Ин. 15:6). А пребывать во Христе — значит обладать вечной жизнью, и тогда никакая внешняя сила или объединение сил не может отделить нас от Христа.

Еще одно основание для уверенности — то, что Бог не извергнет нас за любое малейшее прегрешение. Мы спасены верой и хранимы верой. И если после того, как человек получил спасение, он снова становится погибшим, то лишь потому, что он потерпел полное крушение в вере.

Эта позиция в том виде, в каком мы ее сформулировали, дает человеку достаточную уверенность в спасении, чтобы он мог радоваться, а не пребывать в постоянном страхе падения. И в то же самое время, она внушает человеку, что возможность падения существует. Кроме того, эта позиция сохраняет зависимость спасения от веры, не смешивая веру с делами. И это не просто теоретические рассуждения; эта позиция подтверждается Писанием.

Некоторые из сторонников безусловного сохранения в спасении, видимо, думают, что сохранение спасения при определенном условии оказывается вопросом, слишком сильно зависящим от человека, то есть умаляет роль Бога. Но это не так. Бог воздействует на человека, чтобы помочь ему устоять в вере и возрасти в благодати. Но в своей постоянной верности христианин не является совершенно независимым: он зависит от Бога в этой ситуации. Бог действует в нем и через него. И все же, в определенном смысле, решения человека — это его собственные решения. Он может воспротивиться руководству Бога. Люди, любящие Бога и сознающие, что есть позитивные основания для уверенности, не живут в страхе от возможности непослушания воле Божией и отступничества.

Предостережение христиан от отступничества не имеет целью заставить людей жить в великом страхе. Разрешите мне привести такой пример: допустим, вы едете по дороге после сильной бури, и оказывается, что мост снесло. Вы ставите на дороге знак, чтобы предостеречь других, и делаете это не для того, чтобы запугать их, а для того, чтобы укрепить их безопасность. Предостерегающие знаки на дороге придают мне уверенность в путешествии: я знаю, какие опасности есть на пути, а потому могу избежать их.

И когда я следую путем христианской жизни, то предупреждающие знаки на пути, если они есть, помогают мне узнать, что за опасности меня подстерегают. Они помогают мне избежать отступничества, сообщая мне, что это такое и каковы его последствия.

Интерпретируя Евр. 6:4-6, многие кальвинисты говорят то же, что сказал и я (см. выше цитату из Эриксона). Кальвинисты, разделяющие такое мнение, считают это место предостережением, предназначение которого — помочь христианину удержаться от того, чего он не сделает. Я считаю, что цель предупреждения — помочь христианину избежать греха, который он может совершить и который в некоторых случаях отдельные люди совершают. Когда я вижу такие предупреждающие знаки, они помогают мне следовать совету Петра: «Посему, братия, более и более старайтесь делать твердым ваше звание и избрание; так поступая, никогда не преткнетесь» (2 Пет. 1:10).

Кроме того, наша уверенность крепнет, когда мы понимаем, что не всякий совершенный христианином грех обрекает его на погибель. Христиане совершают грехи того рода, о котором упоминается в Чис. 15:27. Христианин хочет поступить праведно, но ему не всегда это удается. Это не те грехи, о которых сказано (Евр. 6:4-6; 10:26-29), что они приводят к утрате

человеком своего спасения. Когда христиане совершают грехи, упомянутые в Чис. 15:27, они сожалеют о сделанном, и действие Святого Духа производит в них покаяние. Но мы не имеем права внушать уверенность в спасении тому, кто грешит, нисколько не сожалея об этом. Такие люди не проявляют признака того, что они — «новая тварь», о которой сказано во 2 Кор. 5:17. Однако когда Бог наказывает людей за грехи, — это свидетельство спасения (Евр. 12:7-8).

XI

Оправдание и освящение всегда вместе

Мы не можем завершить этот обзор, не отметив тот факт, что спасение включает в себя как оправдание, так и освящение. Сохранение в спасении — это сохранение в оправдании и освящении. Это соединение неразделимо, и мы не можем получить первое, не получая второго. То представление, согласно которому оправдание (как безусловное, так и условное) не обязательно сопровождается освящением, не имеет под собой никакого библейского обоснования. А кроме того, нельзя умалять освящение до такой степени, что оно становится неразличимым.

Я уже разобрал этот вопрос в разделе об освящении. Позвольте мне, вкратце обобщая сказанное, вновь заявить, что святость — не нечто произвольное, а необходимое следствие спасения. Вот чем это подтверждается: 1) Павел определенно утверждает, что живущие во грехе не наследуют царства Божия (1 Кор. 6:9-11; Гал. 5:19-21; Еф. 5:3-7). 2) Автор Послания к евреям говорит, что без святости никто не увидит Господа (Евр. 12:14). 3) В 1 Иоанна, как в позитивной, так и в негативной форме выражается мысль, что если человек не может поступать праведно, то он не спасен (1 Ин. 2:3,4,9-11; 3:3-10,14,15; 4:20; 5:4,18).

В данных стихах не утверждается, что если человек совершает такие грехи, это повлечет за собой утрату спасения. Не это дает нам основание считать, что грешащие не являются спасенными. Причина того, что согрешающих нельзя считать спасенными, в том, что рожденные от Бога не могут грешить (1 Ин. 3:9). Также и праведная жизнь не является условием ни для получения спасения, ни для его сохранения. Это результат спасения, или, как можно было бы сказать, часть спасения.

Утрата спасения не является результатом греховной жизни, поскольку способность жить во грехе не присуща рожденному

от Бога (см. рассуждение по поводу непреложных результатов спасения в главе, посвященной спасению). Это не значит, что такой человек не может совершить грех. Тот факт, что человек по-прежнему может совершить грех, означает, что он может совершить отступничество, если этот грех — не процесс жизни во грехе, но единичный поступок.

До того как Адам и Ева согрешили, среди доступного им не было возможности жить во грехе; но у них была возможность совершить акт греха. Когда они совершили этот поступок, природа их изменилась. После этой перемены они уже могли жить во грехе. В числе возможностей грешника нет возможности жить в праведности и быть угодным Богу. С помощью Святого Духа грешник обретает возможность воспринять Благую Весть и спастись. Если грешник отвечает на нее, то это создает ему такой круг возможностей, в котором он может жить праведно и быть угодным Богу и не может жить во грехе.

Возможность утратить спасение находится в пределах возможностей человека, если причину этого можно обобщенно охарактеризовать как акт отступничества. Существуют, конечно, причины, ведущие к отступничеству. С точки зрения разума, вполне логично то, что спасенный человек имеет возможность отступничества при определенных обстоятельствах (поскольку это связано с его собственной волей): Адам и Ева имели возможность согрешить, равно как грешник имеет возможность откликнуться на Благую Весть. И верить, что христианин может отойти от своей веры (при условии верховенства Бога), так же логично, как верить, что Адам и Ева согрешили в условиях верховенства Бога. Итак, если при условии верховной власти Бога Адам и Ева могли согрешить, а христианин не может отступить от веры, то такое было бы возможно лишь потому, что Бог хотел, чтобы Адам и Ева согрешили, но не хочет, чтобы христианин отступил от своей веры.

ХП

Некоторые практические проблемы

Есть люди, о которых, с позиций нашего богословия, сложно сказать что-либо определенное. Когда-то давно они вроде бы точно были спасены. Вроде бы они не совершили отступничества и не отвратились от веры. И все же они, по всей видимости, живут во грехе или постоянно согрешают. На мой взгляд, очевидно, что в таком случае одно из высказанных здесь наблюдений — неверное. Либо человек не был спасен, либо утратил свою веру, либо он не живет во грехе. Возможно, нам

не удастся определить, каков его действительный статус. Но, конечно, я бы не стал такому человеку давать гарантий спасения. Я не предлагаю давать официальное заключение по поводу его состояния. Я сочувствую тем, кто, возможно, считает своим долгом рассматривать таких людей и не как спасенных, и не как погибших. Но полагаю, что более приемлема высказанная мною позиция, согласно которой человек либо спасен, либо нет.

Я считаю, что человек либо спасен, либо нет, но я не могу судить обо всех случаях. На мой взгляд, в некоторых случаях такой позиции следует придерживаться даже независимо от взглядов человека.

Некоторые предпочитают употреблять слово *отступничество* только в связи с отступлением от веры на богословской почве; то есть они понимают отступничество как смену истины на ересь. Я же пользуюсь термином *отступничество* для обозначения крушения в вере в широком смысле. Суть в том, что человек отступает от веры, а к чему он приходит, не важно. Некоторые, быть может, придут к четко определенной системе неверия; прочие — к простому неверию.

По поводу уверенности в спасении было сказано много легкомысленных слов разными людьми, излагавшими как свое мнение, так и чужие взгляды. Хорошо сформулированное учение об уверенности в спасении требует максимальной осторожности в мысли и анализе. Это же справедливо и тогда, когда мы собираемся понять взгляды другого человека. Вопрос о сохранении в спасении — это важная тема, и исследовать ее необходимо с большой тщательностью.

К вопросу о безусловном предызбрании¹⁷⁰

Понятие безусловного предызбрания предполагает, что Бог от века избрал некоторых представителей падшего рода человеческого для спасения. Это избрание ни в коей мере не связано с предварительным знанием Бога о вере избранного. Избранные, таким образом, будут в назначенное время спасены. Бог предназначил для их оправдания смерть и праведность Христа. Со временем избранные будут призваны. И этот призыв — призыв действенный (или непреодолимый). Результатом его обязательно является спасительная вера. Это спасение есть абсолютный дар. Человек никоим образом не может сделать ничего, чтобы заслужить или приобрести его. Избранные ни в коей мере не ответственны за обладание верой. Эта вера принадлежит им как абсолютный дар от Бога.

Возрождение в кальвинизме происходит совсем не в тот момент, что в арминианстве: согласно учению кальвинистов, возрождение предшествует вере. В арминианстве вера предшествует возрождению. Многие кальвинисты отождествляют веру с действенным призывом. Беркхоф придерживается несколько иного мнения. Он полагает, что возрождение идет «изнутри, тогда как призыв исходит извне». По поводу возрождения Беркхоф пишет: «Этим Своим действием Бог вживляет человеку ухо, которое дает ему возможность услышать призыв Божий к спасению души. Это и есть возрождение в самом узком смысле слова». То есть возрождение дает человеку духовную жизнь. Затем приходит вера, а за ней следует оправдание.

Кальвинисты исходят из того предположения, что безусловное предызбрание необходимо для того, чтобы сохранить догматы о верховной власти Бога, об абсолютной греховности падшего человека, а также учение о том, что спасение дается даром (т.е. о спасении благодатью). Кальвинизм всегда стоял на том, что спасение — добровольный дар Божий, чем современное богословие весьма ему обязано. Уверен, что некоторым из арминиан стоило бы иной раз об этом напомнить. Однако я

¹⁷⁰ Материал Приложения взят из книги Л.Форлайнса «Комментарии на Послание к римлянам» (*The Randall House Bible Commentary. Romans* [Randall House Publications. Nashville, 1987], pp. 232-239). Там же можно найти точные указания на процитированную в Приложении литературу.

совершенно не согласен с теми кальвинистами, которые заявляют, что безусловное предызбрание — это необходимое условие для того, чтобы вера оставалась даром. Кальвинисты решительно критиковали арминиан, и, я думаю, они готовы выслушать ответную критику.

Исследование показывает, что около 80% комментариев на Послание к римлянам подтверждают идею безусловного предызбрания. Тем, кто хотел бы ознакомиться с серьезными рассуждениями по поводу безусловного предызбрания, рекомендую обратиться к комментариям на Рим. 8:29,30 следующих авторов: Хэлдейна, Харрисона, Хендриксена, Ходжа, Мюррея, Ольсхаузена, Пламера и Шедда. Обоснование принципа «избрания с условием» можно найти в комментариях на Римлянам 8:29,30 следующих авторов: Кларка, Годета, Грейтхауза, Ленски, Мейера, Пицирилли, Сандея и Хэдлама. Следует отметить, что, хотя Ленски и Мейер в своих комментариях, как лютеране, исходят из принципа избрания с условием, они не употребляют термина «условное предызбрание».

Возможно, кто-то удивится: почему кальвинисты написали гораздо больше ученых трудов, чем арминиане. Арминиане более склонны к практической деятельности, чем к теоретическим изысканиям. К тому же, арминиане полагают, что здравый смысл заставит людей принять их убеждения. Я мог бы сказать моим единомышленникам арминианам: если мы хотим быть силой, с которой считаются, то должны уделять и время, и энергию серьезной разработке нашего учения. Нам не окажет чести, если кто-нибудь придет, в конечном итоге, к отрицанию всеведения Божия или принципа личного предызбрания.

Прежде чем приступить к истолкованию этих стихов, хочу высказать некоторые соображения по поводу кальвинизма. Кальвинизм чрезмерно упрощает отношения между Богом и человеком в деле искупления. Мне кажется, очень важно проводить разграничение между причинно-следственным отношением и отношением влияния и реакции.

Отношение физического объекта к другому физическому объекту или отношения между частями одного и того же механизма — это причинно-следственные отношения. Здесь речь идет об активном и пассивном началах в прямом смысле. Когда молоток ударяет по гвоздю, то молоток является активным началом, а гвоздь — пассивным. Молоток заставляет гвоздь входить в дерево. У гвоздя нет выбора: его вгоняют в дерево.

Межличностные отношения не подлежат столь простому толкованию. Влияние и реакция — это более подходящие термины. Личность есть существо думающее (при помощи ума), чувствующее (при помощи сердца) и действующее (при помо-

щи воли). В узких рамках причинно-следственного отношения личность не может заставить другую личность сделать что-либо. Причина этого не в недостатке возможности влияния одной личности на другую. Более вероятно, что невозможность одной личности заставить другую сделать что-либо заложена в самой природе личности. Если личности адресовано некое послание, то и сам процесс его восприятия, и принятое решение по этому поводу — внутреннее дело самой личности. Любому действию (или бездействию) личности всегда предшествует внутренний процесс принятия решения, который не зависит от силы оказываемого влияния.

В кальвинистском понимании «действенного призвания» отношение влияния и реакции заменяется причинно-следственным отношением. В должный час Бог возрождает того, кого избрал. Бог заставляет эту личность, в качестве возрожденной, веровать в Иисуса Христа как в Господа и Спасителя. В такой ситуации сам верующий не имеет абсолютно никакого отношения к тому, как он стал верующим. Согласно этому представлению, вера есть дар, а не выбор, действие или реакция верующего. Считается, что такая трактовка является обязательным условием сохранения концепции спасения как дара.

Интерпретируя дар веры таким образом, кальвинисты мыслят в рамках причинно-следственных отношений. Единственная проблема в том, что такое толкование никак нельзя отнести к жизни личности, если личность — это нечто большее, чем кукла, наделенная самосознанием. Мы должны учитывать, что человек — личность, поскольку таким его создал Бог. В самом деле, разве кто-нибудь станет отрицать, что вера — это реакция личности на действие Божие по отношению к ней? По крайней мере, в каком-то смысле, реакция веры — это решение, принятое самим верующим.

На мой взгляд, многовековая ошибка в том, что суть спора кальвинистов с арминианами сводили к вопросу о свободе воли падшего или искупленного человека. На самом же деле вопрос стоит так: является падший человек личностью или же он представляет собой нечто меньшее? (Тот же вопрос относится и к искупленному человеку.) Обращается ли Бог с падшим человеком как с личностью? Если да, то это значит, что Бог обращается с ним как с существом, которое думает, чувствует и действует. Бог не станет обращаться с таким существом иначе, но не потому, что Его заставляет какая-то внешняя сила, а потому, что Бог задумал эти отношения как отношения межличностные. Бог не станет нарушать Свой замысел.

Если человек — личность, это вполне согласуется с тем, что он может испытывать какое-либо влияние или получать по-

мощь. Из Писания нам известно, что человеку для того, чтобы поверить, нужно не только услышать Благую Весть. Иисус сказал: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня» (Ин. 6:44).

Слово Божие должно сопровождаться убеждающей и привлекающей силой Святого Духа, — и тогда может последовать позитивный ответ на Благую Весть. Если человек — личность, то он хотя бы в каком-то смысле обязательно должен иметь отношение к процессу своего восприятия спасительной веры. Если человек верует в Иисуса Христа, значит, он хотя бы каким-то образом сделал выбор в пользу веры. В то же время он не мог бы сделать этот выбор без направляющей силы Святого Духа.

Именно эта влекущая сила Святого Духа и делает веру даром. Вера не является чем-то вроде субстанции и сущности, которую мы могли бы получить в качестве дара. Спасительная вера существует лишь в жизни личности. Спасительная вера может считаться даром лишь в том смысле, что Святой Дух, действуя в нас, помогает нам уверовать.

Я убежден, что оправдание есть дар — это явствует из моей трактовки заместительной жертвы и оправдания в комментарии к Рим. 3:21 — 4:8. Оправдание совершается благодатью. Ни один из моих прошлых или будущих поступков не принимается Богом в расчет в качестве части выкупа. Бог, как Верховный Судья Вселенной, может оправдать представителя падшего рода человеческого только в случае, если смерть Христова и праведность Христа будут занесены на счет человека. Именно это, и ничто иное, является основанием для оправдания.

Бог делает веру во Христа условием для того, чтобы вменить верующему в заслугу смерть и праведность Христа. Но разве кто-нибудь действительно утверждает, что это означает оправдание при помощи дел? Разве Павел в Рим. 4 не утверждает, что оправдание верой (если вера — условие, а не основание) не согласуется с оправданием при помощи дел?

По-видимому, кальвинистская теория безусловного предызбрания основана на следующих априорных положениях: 1) Верховенство Бога исключает возможность избрания с условием. 2) Абсолютная греховность человека исключает возможность какой-либо реакции со стороны грешника, если он предварительно не был возрожден Святым Духом. 3) Спасение может быть даром, лишь когда предызбрание безусловно.

Первое из этих положений исходит из того, что действие Божие по отношению к человеку осуществляется исключительно в рамках причинно-следственных отношений. Кальвинисты полагают, что ситуация, в которой человек, несмотря на действие Божие, не смог уверовать, несовместима с принципом

верховой власти Бога. Такой подход *a priori* исключает предположение, что отношения Бога с человеком могут быть отношениями влияния и реакции.

Конечно, мы не станем утверждать, что Бог, будучи Верховным Владыкой, не может действовать в системе отношений влияния и реакции. Несомненно, Бог мог создать личностное существо (которое думает, чувствует и действует) и дать ему спектр моральных возможностей. Если это существо действительно личностное, то оно должно обладать (по крайней мере, в своей жизни) возможностью выбора между послушанием и непослушанием. Адам и Ева избрали непослушание. Конечно, мы не считаем, что их непослушание входило в замысел Божий. Ясно, что Бог не счел нужным отвратить их от этого, но, несомненно, Он не был причиной грехопадения.

Раз непослушание Адама и Евы не нарушало верховенства Бога, то оно не будет нарушено и в том случае, если человек отвергнет Божий призыв к спасению. В природе верховенства Божия нет ничего такого, что исключало бы возможность божественного влияния, способного вызывать в человеке веру, но не гарантирующего позитивной реакции. Чудо верховенства Бога не в том, что Он осуществляет Свои планы одним лишь всемогуществом Своим, при помощи причинно-следственного взаимодействия. Чудо в том, что Бог может достигать Своих целей и работать с человеком в системе отношений влияния и реакции. Благодаря Своей мудрости Бог достигнет Свой высшей цели несмотря на то, что люди столь часто бывают непослушны Ему. Всякий замысел Божий, в котором Он планирует какое-либо конкретное событие, непременно осуществится. Я не верю, что Бог замыслил возродить кого-либо, прежде чем тот обретет спасительную веру.

Обратимся теперь ко второму из этих априорных положений. Я ничуть не сомневаюсь в абсолютной греховности человека. В падшем человеке греховна каждая часть его существа. И все же падший человек остается личностным существом. Он находится в ужасном положении: он восстал не только на Бога, но и на самого себя (см. комментарии к Рим. 1:21 и Рим. 7:14-24). Природа греховности такова, что Бог должен сначала вызвать движение, которое могло бы привести к спасительной вере. Необходимо действие Духа Святого на человека, чтобы тот смог прийти к спасительной вере. Что бы ни делал человек — ничто не может привести к тому, чтобы спасение было заслужено делами. Однако ответ человека на услышанную Благую Весть и влекущую силу Святого Духа может быть позитивным (спасительная вера) или же, поскольку человек — личность, негативным.

Ошибка кальвинизма не только в том, что он учит о возрождении прежде веры, но еще и в том, что оправдание он предваряет началом освящения. Кальвинисты хорошо знают, что, скорее, освящение зависит от оправдания, а не оправдание от освящения. И все же они противоречат этому своему убеждению, утверждая, что возрождение предшествует вере. Согласно общему пониманию, возрождение нужно для того, чтобы изменить поведение человека, а это определенно относится к сфере освящения. Утверждая, что безусловное предызбрание обязательно по причине греховности человека, кальвинисты ставят освящение прежде веры, а этого не может быть (см. комментарий к Рим. 6:5). Своим априорным утверждением того, что абсолютная греховность требует безусловного предызбрания, кальвинизм противоречит сам себе, поскольку предваряет оправдание начальным актом освящения.

Мы уже проанализировали априорное положение о том, что безусловное предызбрание необходимо, поскольку спасение есть дар. Если тезису кальвинизма суждено быть признанным, то никак не на основании необходимости данного априорного положения. Отказавшись же от такого подхода, мы можем изучать Писание, рассматривая другие возможности.

Что касается учения об избрании с условием, то здесь есть два пути толковать предведение Божие, о котором говорится в Рим. 8:29. Мейер пишет: «Бог заранее знал тех, кто не воспротивится Его благодатному призыву в упорстве неверия, но последует Его зову; затем Он предназначил их к вечному спасению; а когда пришло время для осуществления Его спасительного замысла, Он призвал их и т.д. (ст. 30)».

Годет предлагает ту же концепцию, выраженную несколько иначе: «Существует всего один ответ: тот, кого Бог предузнал, — это тот, кто точно исполнит условие спасения (то есть будет иметь веру); таким образом, тот, кого Бог предузнал, принадлежит Ему по вере своей».

Ленски придерживается несколько иного мнения, относительно смысла слова *знать* (греч. *ginosko*). Оно означает «“знать” с сттенком личной симпатии и ощутимого результата». Далее он утверждает, что добавление к этому слову приставки *пред-* (греч. *pro-*) «относит это любящее и действенное знание в область бесконечного прошлого». Если есть хотя бы малейшее сомнение в том, какого мнения Ленски придерживается относительно принципа предызбрания, то его рассеет следующая цитата:

Если возникает вопрос о том, почему Бог не предузнал, не предназначил, не призвал и не оправдал остальных, то Библия отвечает на него в Мф. 23:37 и других сходных по смыслу стихах. Бог не исключал их, но они сами исключили себя, несмотря на все, что мог бы сделать Бог.

Вероятно, мнение Ленски справедливо. Выражение «кого Он предузнал» говорит, скорее, о знании человека как личности, чем о знании каких-либо фактов о нем. Бог любит избранного Своего, то есть знает, что это Его человек. То, что Мейер и Годет пишут о предузнании (то есть о предварительном знании о сохранении веры), — это необходимое следствие. Выражение «знать человека» предполагает, что у Того, Кто знает, было время познакомиться с этим человеком. Если Бог знает избранного как Своего, то из этого обязательно следует, что такое предузнание предполагает веру этого человека в Иисуса Христа как в своего Господа и Спасителя.

Кальвинисты утверждают, что мы не можем знать, почему Бог избрал кого-либо. Говоря о безусловном предызбрании, Стронг утверждает: «В нем Бог действует не по произволу, но осуществляя свободный выбор мудрой верховной воли; пути и мотивы Его непостижимы для нас».

Беттнер пишет в защиту безусловного предызбрания: «Никто не может утверждать, что эта теория представляет Бога действующим по произволу и без причины. Утверждать такое значило бы выйти за пределы человеческого знания. Нам не открыты причины, по которым Бог одних спасает, а других — нет».

Если мы утверждаем, что Бог от века предызбрал спасенных на основе Своего предузнания об их вере в Христа, то кальвинисты настаивают, что мы не можем знать причин предызбрания, поскольку Бог не открыл их нам. Если дело обстоит так, то на каком же основании кальвинисты утверждают, что предызбрание безусловно? Ведь Бог не сказал нам и этого!

Единственный способ понимания промысла Божия (помимо Слова Его) основан на неизменности Божией. Те же самые принципы, которыми Бог руководствуется в Своих действиях сейчас, определяли Его действия и в бесконечном прошлом. Если мы можем определить условия избрания Божия в настоящем, это значит, что мы нашли условие избрания и в бесконечном прошлом.

Если бы кальвинистский принцип безусловного избрания был правильным, то это означало бы, что Бог и сейчас избирает людей для спасения без всяких условий. Но разве кальвинисты проповедуют Благую Весть без условия? Разве кто-либо может отрицать, что человек должен верить во Христа для того, чтобы спастись? Разве Павел в главе 4 не утверждает определенно, что мы спасены верой (т.е. на условии веры)? Утверждение о том, что вера есть дар, — не выход для кальвиниста. Я также считаю, что вера есть дар. Вера — дар, поскольку Бог помогает нам верить. Без Его помощи мы не могли бы обладать спасительной верой. (Об этом я уже говорил подробно выше.)

Посмотрим теперь, что сказано в Писании об избрании от века. Павел пишет: «Так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира» (Еф. 1:4).

Арминий комментировал этот стих в удивительно точных выражениях:

Бог признает Своими и избирает для вечной жизни грешников лишь во Христе и ради Христа... Тот, кто не во Христе, не может быть возлюбленным во Христе. Человек не во Христе, если он не верует, потому что Христос верой обитает в наших сердцах [Еф. 3:17] и верой мы привиты и присоединены к Нему. Из этого следует, что Бог признает Своим и избирает для вечной жизни грешника только в том случае, если Он считает его верующим во Христа и соединенным со Христом верою.

Позвольте мне теперь сказать еще несколько слов по поводу предузнания о вере и предызбрания. Я не утверждаю, будто Бог, как отстраненный созерцатель, пронзил Своим взором коридоры времени, увидел, что некие люди будут веровать, и по этой причине избрал их для спасения. Если бы Бог был лишь наблюдателем, то никто не уверовал бы во Христа и не было бы спасения.

От века Бог предвидел, что Он будет определенным образом активно участвовать в жизни человечества, что и происходит сейчас. Бог предвидел ту проповедническую, свидетельскую и наставническую деятельность, которая осуществляется в наше время. Бог видел Себя действующим через искупленных людей, несущих Благоую Весть, видел действие Святого Духа в сердцах тех, кто услышит Слово Его. В этой ситуации Бог видел тех, кто будет верить, и сделал их Своими избранными. Бог знал их и возлюбил как Своих.

О предведении и предызбрании можно было бы сказать намного больше, но, я полагаю, что уже можно сделать следующие выводы: 1) Не существует априорных положений (ни связанных с верховенством Бога, ни с учением о греховности, ни тем, что спасение есть дар), обязательным выводом из которых был бы принцип безусловного избрания. 2) Основываясь на положении о неизменности Бога, мы можем заключить, что раз Бог сейчас избирает людей для спасения на условии веры, то и в бесконечном прошлом Он избрал их для спасения на основе Своего предведения об их вере.

«Тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего» (Рим. 8:29). *Предопределение* (греч. *proorizo*) совсем не имеет целью спасительную веру. Когда речь заходит о предопределении, то всегда предполагается, что человек уже верует, нигде не сказано, чтобы кто-либо был предуставлен к вере. В данном стихе говорится, что верующий предопределен быть подобным образу Христа.

Кроме этого стиха, необходимо обратить внимание и на стихи Еф. 1:5,11. Слово из Еф. 1:5, которое переводится как *усыновить* (греч. *huiiothesia*), мы уже обсуждали в комментарии по поводу *усыновления* к ст. 8:15. В Новом Завете *усыновление* обозначает процедуру, связанную с тем, что сын становится совершеннолетним наследником.

Когда Павел говорит: «предопределив усыновить нас», ясно, что *нас* относится к тем, кто уже был верующим. Бог предопределил верующего стать совершеннолетним наследником.

Выражение «быв предназначен» (Еф. 1:11) трактуется по-разному, но никто не утверждает, что в этом стихе вера представлена как цель предопределения. И снова, люди, о которых идет речь, считаются уже верующими.

В Рим. 8:29 цель предопределения — «уподобление образу Христа». Выражение «уподобиться образу Христа» относится к освящению верующего. Некоторые считают, что здесь Павел подразумевает окончательное освящение верующего в связи с воскресением (см.: Ленски и Мюррей, цит. пр.). Прочие полагают, что речь здесь идет об освящении вообще — как в этой жизни, так и об окончательном, в воскресении (Крэнфилд, Хендриксен). Я придерживаюсь последнего варианта, считая такую трактовку правильной. Предопределение имеет своей целью процесс освящения в целом.

Интересно слово *подобный* (греч. *summorphos*). Сандей и Хэдлам считают, что оно «означает внутреннюю и сущностную, а не только внешнюю схожесть». Уподобление образу Христа в освящении — это не просто внешнее подобие; это внутреннее подобие образу Христа. Личность верующего (т.е. то, как он думает, чувствует и действует) уподобляется образу Христа, и в эсхатологическом будущем будет совершенно подобна образу Христа. Подробно о преображении верующего по образу Христа см. раздел III в гл. 11 книги «Библейская систематика».

Совершенно ясно, что в данном стихе целью предопределения для верующего является подобие образу Христа, а не спасительная вера. Бриско прав, утверждая:

Это предопределение не является предопределением к вере; это Божие решение о том, что слава будет завершением спасения. Если моя жена приглашает подругу на обед и решает, что в качестве горячего у нас будет ростбиф, то это никак не нарушает свободы воли ее подруги, которая может либо принять приглашение, либо отказаться. Жена же этим уведомлением обещает ей, что не будет готовить барашка или индейку. Призыв Бога ответить на Благую Весть верой и покаянием выдвигает на передний план человеческую волю. Но при этом божественной волей уже определено, каков будет окончательный результат [уподобление образу Христа].

Указатель стихов из Библии

<p>Бытие</p> <p>1:1 71, 113 1:1-3 113 1:2 70, 113 1:4 103 1:26 17, 70-71, 106, 126 1:26-27 123 1:27 99 1:28 126 1:28-30 126 1:31 106 2:2 103, 107 2:7 99, 130 2:17 20, 54, 126-127, 168 2:18 126 2:21-22 106 3:8 44 3:15 112 3:17-18 105 3:22 70 3:24 20 5:3 134 6:3 70 6:6 50 9:6 127 11:7 70 14:21 130 17:1 53 17:14 130 18:14 53 19:17 130 32:30 44 41:8 131 48:15 71</p> <p>Исход</p> <p>4:19 130 6:9 131 15:11 53 16:16 130 18:13-14 102 20:8-11 102 20:11 103 21:23 130 24:10 44 32:14 50-51 32:15-19 27 33:18-23 44 34:1-4 27</p> <p>Левит</p> <p>4:2 242 4:22 242 4:27 242 5:15 242 17:14 130 19:2 53 25 150 25:47-55 150 26:11 130</p>	<p>26:15 130 27 150 27:2 130</p> <p>Числа</p> <p>5:8 149 6:24-26 71 15:24 242 15:24-25 242 15:27 242, 254-255 15:27-29 242 15:28 242 15:29 242 15:30-31 241-242 16:38 130 19:18 130 23:19 38, 50</p> <p>Второзаконие</p> <p>4:15 130 4:28 45 4:37 56 6:4-5 62 7:7-8 56 25:4 25 33:27 47</p> <p>Иисус Навин</p> <p>1:8 212 20:3 130, 242 20:5 242 20:9 130, 242</p> <p>Судей</p> <p>13:22 44</p> <p>1 Царств</p> <p>2:2 53 6:20 53 14:49 68 15:29 50 17:13 68</p> <p>2 Царств</p> <p>12:23 190 18:29 197 24:16 50</p> <p>3 Царств</p> <p>8:27 47 8:39 52 8:60 62 16:11 149 18:27 18 21:5 131</p> <p>1 Паралипоменон</p> <p>28:9 52</p> <p>Иов</p> <p>28:12-28 58 34:10 53 34:21-22 52 36:26 47 42:2 52-53</p>	<p>Псалтирь</p> <p>1:2 212 2:7 70, 74 8:5 122 8:7-9 126 18:14 241 18:15 212 19:1 19 30:6 131 32:6 25 32:11 50 33:19 131 40:14 47 41:3 130 41:9 56 43:22 52 45:6 102 46:9 53, 55 50:13 70 62:4 56 62:7 212 88:15 55 88:34 56 88:36 53 89:2 47-48 89:5 49 89:14 102 96:2 55 100:8 102 101:13 48 102:4 212 102:13 56 113:13 45 113:16 45 118:9 53 118:15 212 118:89-91 50 138:7-12 51 142:5 212 146:4-5 52</p> <p>Притчи</p> <p>3:13-18 58 3:19 57 4:5-9 58 8:11-21 58 16:16 58 16:20-24 58 22:1 68</p> <p>Екклесиаст</p> <p>3:21 131, 133 10:5 242 12:7 131</p> <p>Исаия</p> <p>1:1 26 6:3 53, 71 14:18 62 29:15 52 40:27-28 52 43:13 47 45:5-6 62</p>	<p>46:9 62 46:10 52 53:6 135, 170 53:9 71 53:10 170 57:15 47, 53 59:1 44 59:2 44</p> <p>Иеремия</p> <p>1:1 26 23:23 51 31:3 56 32:7-8 149</p> <p>Даниил</p> <p>2:20-21 57</p> <p>Осия</p> <p>1:7 70 11:1 56</p> <p>Амос</p> <p>1:1 26</p> <p>Иона</p> <p>3:10 50-51</p> <p>Михей</p> <p>5:2 66</p> <p>Аввакум</p> <p>1:13 54</p> <p>Захария</p> <p>12:1 131</p> <p>Малахия</p> <p>3:6 50</p> <p>Матфея</p> <p>1:18-25 152 2:2 65 3:8 219 3:16 69 3:17 68-69 4:2 152 4:4 25 4:7 25 4:10 25, 65 5:17 25, 37, 95 5:18 25, 31, 37, 95-96 5:45 57 5:48 216 6:26 127 8:12 54 8:24 152 9:18 65 12:11-12 127 13:42 54 13:50 54 14:33 64-65 15:25 65 16:15 148 16:16 64 16:24 124</p>
--	---	--	--

16:28 238	1:1-3 66	15:2 190,	1 Петра
17:5 64	1:6 64	234-235,	1:3 209
18:8 54	1:11 21	246-248, 253	1:15-16 53
18:10 191	1:12 64, 218	15:5 207, 246	1:23 209
19:26 53	1:13 209	15:6 234-235,	2:3 238
20:20 65	1:18 44, 64	246-248, 253	2:13 238
21:18 152	1:30 152	15:26 68, 75	2:24 170
21:29 124	1:34 64	16:7 68	3:12 44
22:13 54	1:47-50 160	16:8 210	2 Петра
22:37 124	2 118	16:14 68	1:1 64
22:39 206	2:19-22 163	16:16 68	1:2-3 212
23:37 56, 124,	2:21 152	16:30 64	1:4 244
263	2:24-25 160	17 68	1:10 254
24:35 96	3:2 64	17:5 159	1:19 45
25:30 54	3:3 209	17:11 53	1:21 27-29, 31
25:41 54	3:3-7 136	17:17 212	2:20 64
25:45 168	3:5 209	17:21 74	2:20-22 244-245
25:46 54	3:5-6 209	19:28 152	3:2 25
26:12 152	3:6 131	19:30 170	3:8 48
26:39 162	3:12 39	19:34 25	3:9 218
27:46 170	3:13 159	19:35 25	3:15 26
27:62-66 163	3:16 56, 64, 74,	20:19 164	3:16 26
28:9 65	189, 218	20:24-28 164	3:18 200
28:19 66, 68-69	3:18 218	20:26-28 163	1 Иоанна
Марка	3:19 21	20:28 63	1:5 53-54
1:1 64	3:34 68	20:31 64	1:6 196
1:10-11 69	3:35 68	Деяния	2:2 189
1:15 218	3:36 218, 234	2:22 152, 160	2:3 214, 255
2:5 65	4:6 152	2:23 220	2:3-4 196, 214
2:7 65	4:24 44	2:36 220	2:4 214, 255
2:9-11 65	5:18 64	2:38 218, 220	2:9-11 196, 255
5:6 65	5:23 65	2:41 130	2:15-16 214
5:7 64	5:24 250	3:16 68	2:22-23 148, 247
8:34 124	5:26 74	3:19 218, 220	2:22-24 247
9:43-48 54, 168	5:39 25, 95	5:3-4 66	2:24 247
12:29 62	6:38 160	5:31 218, 220	3:1 56
13:32 159-160	6:38-39 75	7:14 130	3:2-10 214
14:61 64	6:44 135, 139,	11:18 218	3:3-10 196, 255
14:62 64	223, 261	12:23 65	3:9 214-215, 255
15:39 64	6:68 8	12:38 152	3:10 214
15:43-46 152	7:17 94, 124	14:8-18 65	3:14 196, 255
Луки	8:32 8, 10-11,	15:18 52	3:15 196, 255
1:26-35 152	36, 85, 212	16:31 218	4:1-3 148, 153,
1:46 130, 132	8:40 152	17:16 131	250
2:11 152	9:35-37 64	17:24 47	4:5 214
2:40 57, 152	10 243	17:24-28 51	4:8-10 56
2:52 57, 152	10:28 235	17:30 218, 220	4:20 196, 255
3:8 219	10:28-29 233,	18:5 131	5:4 210, 255
3:21-22 69	244, 253	18:25 131	5:11 234
9:35 64	10:30 67	20:21 218, 220	5:13 218
10:7 25	10:33-36 64	26:8 53	5:18 255
10:22 64	10:34-38 64	26:20 218-219	2 Иоанна
11:49 57	10:35 31, 37, 95	27:37 130	7 153
12:19 130	10:38 74	Иакова	7-11 148, 250
22:41-42 75	12:27 130	1:13 53	9 247
23:46 152, 170	14:8-9 151	1:14 162	Римлянам
24:39 44, 163	14:11 74	1:17 50	1:1 26
24:44 25	14:16 68, 75	1:18 209	1:4 164
24:45 25	14:24 68	1:21 132	1:9 131
24:47 218	14:26 68, 75	2:14-26 196	1:18 20, 54
24:52 65	15 247	2:19 62	1:18-32 20
Иоанна	15:1-8 246	3:9 127	1:18—3:20 178
1:1 63			

- 1:20 19, 47
 1:21 262
 1:25 59
 2:15 136
 3:8 190
 3:21 178
 3:21—4:8 261
 3:22 218
 3:23 135
 3:25-26 172
 3:26 169
 3:28 173, 218
 3:31 179
 4 261
 4:1-25 173, 218
 4:3-5 249
 4:6 178
 4:25 164
 5:1 218
 5:6-8 20
 5:8 56
 5:12 144
 5:12-19 140-141
 5:17 178
 5:21 198
 6:1 190
 6:1-11 177
 6:3 175
 6:3-4 174
 6:4 164, 177,
 198
 6:4-5 209
 6:5 164, 198,
 263
 6:6 198
 6:7 197
 6:8 164, 209
 6:9 164
 6:11 174, 176,
 209
 6:14 197
 6:23 135, 168
 7:14-24 262
 8:1 174
 8:7-8 135, 139,
 192, 209
 8:12 198
 8:13 210
 8:17 177
 8:26 8
 8:29 201,
 203-204, 259,
 263, 265-266
 8:30 259
 8:35-39 235
 8:37 235
 9:27 26
 9:29 26
 10:1 124
 10:3 178
 10:9 124, 164
 10:13 189
- 11:29 235
 11:33 57, 59
 12:2 204
 13:1 130
 14:5 124
 16:22 27
- 1 Коринфянам
 1:1 26
 1:21 18, 79-80
 1:24 57
 2:9 21, 30, 80
 2:10 21, 30
 2:13 30
 2:14 80
 3:8 67
 3:16 66
 5:17 252
 6:9-10 213
 6:9-11 196, 255
 8:4-6 62
 11:25 175
 12:4-11 66
 12:13 175, 235
 13:10 215
 14:20 216
 14:37 25
 15:10 211
 15:13-23 164
 15:21 152
 15:47 152
 15:50 164
- 2 Коринфянам
 1:1 26
 1:3 63
 2:13 131
 3:18 203-204
 4:7 207
 4:8-9 23
 5:15-16 176
 5:17 200, 209,
 214, 255
 5:21 170, 178
 12:9 8
 13:14 66, 69
- Галатам
 1:1-3 26
 1:8-9 196, 250
 2:16 173, 218
 2:19 145
 2:19-20 176
 2:20 174, 176,
 224
 3:1-18 173, 218
 3:13 170
 3:15-18 235
 3:27 174
 5:16 210
 5:16-17 253
 5:17 210, 215
 5:19-21 196,
 213, 255
- 5:21 196
 5:22-23 205, 210
 6:14 140, 239
- Ефессянам
 1:3 63
 1:4 265
 1:5 266
 1:11 266
 2:1-3 135
 2:6 177
 2:8-9 218
 2:10 209, 214
 2:14 174
 3:10 57
 3:17 265
 3:21 48
 4:11-12 212
 4:12 216
 4:13 216
 4:24 123-124
 5:3-5 213
 5:3-7 196, 255
 5:9 210
 5:20 63
 5:28-29 206
 6:6 130, 132
- Филиппийцам
 1:6 235
 2:7 158
 2:8 152
 2:9-11 8, 165
 3:9 178
 4:8 212
 4:11 235
 4:13 211
- Колоссянам
 1:3 63
 1:13 8
 1:17 66
 1:21-23 245
 3:1 177
 3:10 80, 123
- 1 Фессалоникийцам
 4:14 164
 5:23 133
- 2 Фессалоникийцам
 1:9 54
- 1 Тимофею
 1:18-19 251
 4:15 212
 5:18 25
- 2 Тимофею
 2:11 176
 2:11-13 230
 2:12 177
 2:21 207
 2:25 218, 220
 3:7 6
 3:16 24-25, 28,
 30, 38
- 3:17 216
 4:2 213
- Титу
 1:2 38, 53, 59,
 161
 2:13 63-64
 3:5 209
- Евреям
 1:3 74, 151
 1:8 63
 2:9 238
 2:11 241
 2:14 152
 3:14 238
 4 103
 4:4 103
 4:5 103
 4:12 133
 4:13 52
 4:14-16 213
 5:14 216
 6 243, 248
 6:1 218
 6:4-6 237, 243,
 254
 6:6 218, 244
 6:7 246
 6:8 246
 6:9 244
 6:17 50
 8:10 124, 205
 9:5 172
 10:10 241
 10:12 165
 10:14 241
 10:24-25 213
 10:26 242
 10:26-29 241, 254
 10:29 240
 10:32 238
 12:7-8 253, 255
 12:7-11 251
 12:11 253
 12:14 255
 12:23 131
 13:8 48
 13:12 241
 13:22 252
- Откровение
 1:18 164
 4:8 53
 5:8-14 65
 10:6 45
 15:4 53
 19:6 53
 19:9-10 65
 19:11-16 165
 20:11-15 168
 21:8 54, 135, 168
 22:8-9 65
 22:17 124, 189

Указатель имен

- Аполлинарий 153-154, 158
Арий 153
Аристотель 18
Арминий 265
Афанасий 153
Барт, Карл 79
Басуэлл, Оливер 13, 49, 73-75, 92, 101-102, 133, 165, 169, 196, 229, 232
Бейлс, Джеймс 115
Беркауэр, Дж. 22
Беркхоф 19, 92, 132, 233, 258
Беттнер 74-75, 264
Бигл 39
Браун, Дэвид 176, 198
Бриско 266
Бруннер, Эмиль 79
Бэргон 34
Ван Тиль, Корнелиус 139
Винсент 230
Гедни, Эдвин 101
Генри, Карл 15, 21
Герстнер, Джон 233
Годет 259, 263-264
Грейтхауз 259
Григорий Назианзин 154
Гроций, Гуго 180-182
Гэдстоун, Роберт 149-150
Дана 63-64
Дарвин, Чарльз 6
Делиц 71
Дильман 103
Евтихий 154
Иоанн Дамаскин 157
Кальвин 143
Канцер, Кеннет 20
Кларк, Гордон 6, 115, 259
Клоостер 46
Клутц, Джон 112-113
Коперник 6
Крэвенс 35
Крэнфилд 266
Лейч 92
Ленски 259, 263-264, 266
Льюполд 103
Майли, Джон 180-182
Макдональд 33-34, 154
Манти 63-64
Маул, Дж. 176
Мейер 259, 263-264
Моррис, Генри М. 113, 118
Моррисон, Джеймс 176
Мюррей 259, 266
Несторий 154
Никол, Роджер 37
Ньютон, Исаак 6
О'Доннелл 239
Оден, Томас К. 7
Ольсхаузен 259
Ориген 73
Пиннок, Кларк 31, 36
Пиширилли, Роберт 239, 249-250, 259
Пламер 259
Платон 18
Плутарх 219
Птолемей 6
Райри, Чарльз 136
Рамм, Бернард 104-105, 111
Ренвик 153
Рэмм, Бернард 18
Савеллий 66
Сандей 203, 259, 266
Сартр 128
Скиннер 103
Сократ 18
Стивенс, У. 232
Стронг 47, 58, 129-130, 145, 154, 157, 264
Стэнли, Чарльз 229-232, 248
Тейер 204, 238
Терри 35
Тиссен 51-52, 54-56, 155, 167
Тренч 203-204, 219
Уайли, Ортон 180
Уолвурд, Джон 177
Уорфилд 22, 24, 26-28, 30, 61, 64, 70, 75
Уэлшерс, Томас 176
Фетцер 105
Финней, Чарльз 180, 182, 185, 194-195
Фэйрчайлд, Джеймс 180-181, 183-184
Харрис 33, 40
Харрисон 37, 259
Хекима, Энтони 58
Хендриксен 259, 266
Хенри 39, 104, 108, 135-136
Ходж, Чарльз 154, 259
Ходжес, Зейн 232
Хоксима, Герман 237, 243
Хэдлам 203, 259, 266
Хэлдейн, Роберт 176, 198, 259
Чейфер, Льюис Сперри 228-229
Шарп, Грэнвил 64
Шедд, Уильям 171, 176-178, 259
Шернок 47, 58
Шеффер, Фрэнсис 16-17, 77
Элер 71
Эликот 176
Эриксон, Миллард Дж. 229, 243-244, 254
Янг, Уоррен 160-161

Тематический указатель

- агностицизм 6, 18, 89
антиномизм 189, 195, 233
арианство 153, 158
арминиаство 22, 146, 226, 228, 232-233, 258-260
атеизм 6, 8, 18, 82-83, 88-89, 92, 251-252
благодать 8, 21, 57, 167, 173, 177, 179-180, 185, 195-199, 208, 211, 213, 215, 226, 228-229, 238, 242-243, 249, 258
- безусловная 227-228
боговоплощение 108
богодухновенность 13, 24, 26, 28, 30, 32, 37-38, 40, 96-97, 108
божественное авторство Писания 27, 29
Божественность Христа 63-64, 66, 155, 158, 160
Божьего правления теория 179-187
вера 10, 17, 24, 28, 30-31, 227-228, 235, 237, 240, 248, 251, 257-258
- дар и условие спасения 264
- и возрождение 258
- и возрождение в кальвинизме 228
- и разум 77
- и спасение 248
- как дар 259
- крушение 241
- осмысление 10
- отречение от веры 230
- предузание о ней 265
вечное наказание 171, 196
вина 127, 144, 146, 191, 193, 198, 214
возрождение 67, 180, 209, 227-228, 258
- и вера в кальвинизме 228
- Святым Духом 261
воля 54-55, 58, 124-125, 133, 138, 143, 145, 155, 157, 160, 191, 202, 204, 212, 215, 219, 223, 241, 243
воскресение Христа 163-164, 198
всемогушество Бога 53
герменевтика 34
гностицизм 153, 158, 164
грех 4, 6, 8, 20-23, 49, 54, 56-57, 65, 105, 109, 127, 134-137, 139-143, 145-146, 148, 151, 161, 166, 169-170, 176-179, 181-183, 186-189, 198, 227, 230-231, 241-242
- и личность 227
- кальвинистические представления 227
- начало 241
- невольный 242
- неискупаемый 242
- немощи 242
- непростительный 242
- отступничества 242
- по неведению 242
- произвольный 241
- спасенного 232
- умышленный 241-242
дихотомия 16, 130, 132
дух 44, 62, 72-73, 129-134, 140, 142, 144, 152-153, 210, 251
душа 39, 44, 124, 129-134, 153
евйониты 153, 158
закон 55, 109, 136, 150, 167, 169, 171-173, 176, 178-179, 181, 183-186, 195, 197, 199, 205, 209, 213, 235
заместительная жертва 4, 150-151, 164, 166-171, 173-174, 179-180, 184, 186, 188-189, 194-195, 199
заместительность 169, 171, 176, 182, 188-189, 227-228, 231, 248, 261
знание 6, 15-16, 18-19, 22, 52, 58, 61, 99, 109, 116, 118, 151
- академическое 9
- практическое 9
истина 3-4, 6, 11, 14, 23, 25, 30, 52, 54-55, 57, 59, 63, 121, 124, 140, 152, 164, 201, 207, 221, 225, 245, 247
кальвинизм 22, 139, 142, 189, 196, 226-227, 258-260, 263-264
- классический 227
- освящение прежде веры 263
- последовательный 228
- промысел Божий 228
- традиционный 227
- учение о сохранении святых 228
- учение об избрании 227
качества Бога 69
космологическое доказательство бытия Бога 90
креацианизм 133-134, 142, 144
критика текста 41
либерализм 108-109, 167, 185, 187, 250
- в России 251
любовь 55-58, 60, 151, 167, 169, 186, 205, 210-212, 216
- безусловная 230
- Божия 235
материализм 6, 8, 81-82, 85, 89, 115, 117, 119-120, 163, 251
материя 114, 120, 153, 164
милость 56-57, 179-180, 195
модализм 66-67, 69, 72
моральное доказательство бытия Бога 90
мудрость 12, 18, 30, 57, 59, 168, 208
непогрешимость 36-39, 161-162
несторианство 154, 158
онтологическое доказательство бытия Бога 91
оправдание 120, 146, 150, 164, 166-167, 169, 173, 175, 179, 183-184, 189-190, 193, 195-196, 198, 208, 215, 222, 227, 249, 255
- в кальвинизме 231
- верой 261
- есть дар 261

- и возрождение 228
- и освящение 255
- следует за верой 258
- освящение** 67, 176, 180, 189, 193, 195, 197-200, 202, 205, 208-210, 212-213, 215, 222, 241, 250, 263
- зависит от оправдания 263
- и оправдание 255
- откровение** 7, 11, 13, 17, 19-23, 29, 32-33, 37, 39, 42, 45, 50, 54, 69-70, 116-117, 135, 151, 186
- отступничество** 226, 241, 244, 251, 254, 257
- возможность 256
- начало 241
- несправимость 242
- пути к нему 250
- пантеизм** 18, 192
- подсознательное** 21, 125, 135, 147, 202
- покаяние** 139, 180, 196, 214, 218-220, 223, 237
- обновленность 237
- от Святого Духа 255
- отрешенность 240
- помышления** 212
- праведность** 23, 38, 54-55, 124, 139, 142, 146, 162, 170, 173, 177-179, 183, 189, 192, 198, 208, 210
- вмененная 231
- возможность у грешника 256
- Христа 142, 145-146, 174, 178-179, 183, 190, 194, 208, 231, 248-249, 258, 261
- предопределение** 265-266
- к вере 266
- цель 266
- природа Христа** 152, 154-158
- псевдокальвинизм** 196
- разум** 22, 24, 30, 57, 61, 120
- и вера 77
- свобода воли** 138-139, 236, 260
- святость** 12, 38, 54-55, 57, 59-60, 71, 124, 135, 140, 151, 166, 168-169, 173, 178-179, 182, 186-187, 195, 199, 208, 213, 227, 255
- сердце** 8, 66, 124-125, 130, 133, 204, 209, 212, 214, 223-224
- смерть Христа** 145, 166, 169, 173, 175, 178, 182-184, 195, 231, 248, 261
- сотворение** 11, 13, 47, 67, 100, 104, 108, 112, 116-118, 120, 123, 125, 127, 133, 151, 201, 207, 223
- сохранение святых** 196, 226, 228-229, 232-233, 235, 252
- спасение** 39, 55-56, 136, 139-140, 146, 154, 163, 167, 171, 175, 180, 186, 188, 190-191, 193, 195, 197, 202, 213, 218-227
- вечное 229
- есть дар 258
- и призвание 263
- на условии веры 265
- сохранение в спасении у кальвинистов 228
- спасение младенцев 146, 190-191
- суд** 20, 51, 168
- теистическая эволюция** 100, 106-107
- телеологическое доказательство бытия Бога** 90
- традицианство** 134, 142
- трихотомия** 130, 132
- Троица** 11, 43, 61-62, 65-72, 75-76, 152, 157, 16
- умиловление** 171-17
- чудеса** 45-46, 117, 160
- эволюция** 100, 106-109, 115, 120

Заказать эту книгу, а также более трехсот наименований других книг можно по почте: 196233, Санкт-Петербург, а/я 237; или: 270117, Одесса, а/я 21; по факсу: (812) 541-86-88;

непосредственно в христианских организациях:

- ХО «Библия для всех», г. Санкт-Петербург, ул. Лебедева, 31, тел. (812) 541-86-88
- Союз ЕХБ России, г. Москва, Варшавское шоссе, 29/2;
- Издательство «Богомыслие», г. Одесса, тел. (0482) 33-43-45;
- Издательский фонд «Свет Евангелия», г. Ровно, тел. (0362) 22-83-54;
- Проект «Лоза», г. Новосибирск, тел. (3832) 43-76-25;
- Миссия «Эммануил», г. Кобрин, тел. (01642) 2-38-02;
- Церковь «Свет Евангелия», г. Минск, тел. (0172) 46-24-77.

ISBN 5-7454-0095-1

ЛР № 030588 от 13 января 1994 г.

Подп. в печ. 03.06.96. Формат 84×108¹/₃₂. Объем 17 п. л.
Печать высокая. Тираж 10 000 экз. Зак. № 1889.

Издание христианского общества «Библия для всех».
196233, Санкт-Петербург, пр. Космонавтов, 96/1.
(196233, Санкт-Петербург, а/я 237).

Отпечатано с оригинал-макета в ГПП «Печатный Двор»
Комитета РФ по печати. 197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.