

**ЗАЩИТА
БИБЛЕЙСКОЙ
ИСТИНЫ**

**СЫН БОЖИЙ,
СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ**

4



СЫН БОЖИЙ, СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ



**ИСТОЧНИК
ЖИЗНИ**

УДК 283/289
ББК 86.376
С 95

С 95 Сын Божий, Сын Человеческий. — Заокский: «Ис-
точник жизни», 2012. — 192 с.

УДК 23/28
ББК 86.37

Сын Божий, Сын Человеческий

Ответственный редактор **А. А. Евграфов**
Технический редактор **С. Н. Сибир**
Дизайнер обложки **Д. А. Лобода**
Корректор **Н. М. Лукьянова, М. В. Рягузова**

Подписано в печать 31.10.2012.

Формат 60x84/16. Бумага офсетная. Гарнитура Mirandolina 10 pt. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 11,16. Уч.-изд. л. 8,98. Тираж 5 000 экз. (3 й завод 4 001 – 5 000 экз.)

Изд № 3-376. Заказ № 4361.

Издательство «Источник жизни» 301000 Тульская обл., п. Заокский, ул. Восточная, 9

Тел. (48734) 2-01-01, 2-01-02

Факс (48734) 2-01-00

E-mail: solph@lifesource.ru

Книга-почтой: books@lifesource.ru

www.7knig.org; www.harmony.ru;

Типография издательства «Источник жизни»

© Оформление. Издательство «Источник жизни», 2012

Содержание

Предисловие	4
Христос: Его Личность и служение.....	8
Христос – истинный Бог	68
Иисус Христос – истинный человек	88
Божественная и человеческая природа Христа.....	110
Природа Христа: сотериологический аспект	119
Личность Христа в Евр. 1	142
«Крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа»: подлинность и значение троичной формулы в Мф. 28:19b	169

Предисловие

В настоящей брошюре речь пойдет об Иисусе Христе, Его Божественном и человеческом естестве. Эти вопросы всегда были в центре внимания верующих христиан. Следует заметить, что, рассматривая учение церкви о Христе, мы оказываемся в самом сердце христианского богословия. И действительно, Личность Иисуса Христа является центром и средоточием всего христианского учения. В связи с этим самым главным вопросом, который возникает перед человеком, желающим познать основы христианской веры, является вопрос о том, Кто же Он, Христос.

Как известно, в Священном Писании есть тексты, в которых в сжатой форме представлена сама суть миссии Сына Божьего. Так, Христос говорит о Себе в Апокалипсисе: «Я есть Альфа и Омега, начало и конец» (Откр. 1:8). Тем самым Христос утверждает, что только Он есть основание всего. Он есть тот краеугольный камень, на котором строится все. Без Него не только христианство, но и само мироздание становится как бы лишенным своего ядра, своего истинного содержания.

Кто же Он, Иисус Христос? Великий Учитель нравственности? Мудрец, основавший собственную философскую школу? Реформатор и борец с социальным неравенством? Именно так многие и пытались представлять Христа, оценивая ту выдающуюся роль, которую Он сыграл в земной истории. С подобными представлениями о Христе приходится сталкиваться и сегодня. Не секрет, что подобная оценка Личности Христа становится доминирующей в сознании современного человека. В результате Христос уравнивается со многими другими выдающимися людьми прошлого, оставившими свой неизгладимый след в истории и культурном наследии. Примером такого подхода мо-

гут служить две книги, изданные во второй половине XIX века под одним и тем же названием «Жизнь Иисуса». Автором одной из них являлся немецкий философ, историк и богослов Давид Штраус, автором другой – французский писатель Эрнест Ренан. И в той, и в другой книге Христос представлен как один из величайших гуманистов всех времен и народов, как человек, наделенный множеством добродетелей, как великий учитель любви и справедливости.

Если наши представления о Христе ограничиваются лишь всем вышеперечисленным, то христианство как религия лишается своей исключительности и становится одним из многих нравственных учений, не могущих претендовать на истинность. Между тем Сам Христос о Себе говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). Он претендует на истинность, Он утверждает Свою непреходящую значимость для человека. Это означает, что Христос – более других, Он превосходит всех остальных Своей уникальной миссией здесь, на земле, которая имеет не земное происхождение.

В Третьяковской галерее выставлена картина Александра Иванова «Явление Христа народу». Это огромное прекрасное полотно, где изображается один из важнейших моментов евангельской истории. Согласно евангельскому повествованию, Иоанн Креститель, увидев Иисуса Христа, идущего креститься, воскликнул: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29). В этих словах как раз и подчеркивается исключительность миссии Христа, которая заключается в спасении человечества от греха. А эта миссия, в свою очередь, напрямую связана с Его Божественным происхождением.

Мы должны признать, что Иисус Христос больше, чем просто великий учитель, Он больше, чем борец за социальную справедливость. Он истинный Сын Божий, Он совершеннейшее откровение Бога на земле, Он Спаситель человечества от греха и смерти. Именно так Он и открылся Своим ученикам и последователям. И сегодня каждый человек стоит перед тем же вопросом, который однажды прозвучал из уст Христа. Обратившись

однажды к Своим ученикам, Христос спросил: «А вы за кого почитаете Меня?» Апостол Петр ответил тогда: «Ты – Христос, Сын Бога живого», засвидетельствовав тем самым свою веру в Божественность Христа и Божественный статус Его миссии на земле.

Настоящая брошюра ставит пред собой задачу помочь человеку, пребывающему в поисках истины, найти Христа как своего истинного Спасителя. А это напрямую связано с осмыслением Его как Сына Божьего, с одной стороны, т.е. Божественного по сути своей и заключающего в себе всю полноту Божества, и Сына Человеческого – с другой, т.е. воспринявшего ради спасения человека и наше человеческое естество во всей его полноте. Не секрет, что оба этих аспекта Единой Личности Сына Божьего продолжают активно обсуждаться как в христианском богословии в целом, так и в адвентистском богословии в частности.

Так, несмотря на официально утвержденную в Церкви позицию относительно полноты Божественного статуса Христа, предполагающую Его равенство и совечность с Отцом, в отдельных общинах распространяются взгляды, согласно которым Сыну отказывается в Божественном равенстве с Отцом. Согласно этим взглядам, Сын ниже Отца, поскольку Ему приписывается появление во времени. Представители подобных взглядов убеждены в том, что официальная позиция Церкви по этому вопросу сформировалась под давлением определенных исторических обстоятельств и что эта позиция якобы расходится с учением о Христе пионеров адвентистского движения.

Не менее актуальным сегодня в Церкви является и вопрос о человеческой природе Христа, который дискутируется главным образом в контексте решений, принятых в свое время на известной сессии ГК в Миннеаполисе. Вопрос формулируется чаще всего следующим образом: «Была ли человеческая природа Христа, как у Адама до грехопадения, т.е. совершенной и безгрешной, или Христос воспринял нашу человеческую природу в ее падшем и грешном состоянии? Богословские споры вокруг этого вопроса не утихают до сих пор,

вызывая подчас напряженность в отношениях между членами церкви, стоящими на разных позициях.

В связи с повышенным интересом к обозначенным выше вопросам и важностью и значением их в плане восприятия всего христианского вероучения в целом мы нашли нужным очередную брошюру в серии «В защиту библейской веры» посвятить обсуждению доктрины, связанной с Иисусом Христом. В брошюру вошли материалы, имеющие непосредственное отношение как к проблеме Божественного статуса Сына Божьего, так и к вопросу человеческой природы Христа. В подготовке материалов участвовали как зарубежные, так и отечественные богословы. Авторов статей отличает серьезная проработка вопросов и верность Божественному откровению, проявившая себя в грамотном и контекстуальном анализе библейского материала. Большая часть материалов написана в популярной форме, что делает их доступными для всех, интересующихся вопросами христологии и не имеющих специального богословского образования.

Составители сборника надеются, что представленный материал поможет многим членам церкви прояснить для себя целый ряд вопросов, связанных с миссией и служением Сына Божьего на земле, а также поможет Церкви достичь единства в понимании одной из самых важных вероучительных истин.

Е.В. Зайцев

Христос: Его Личность и служение¹

**Рауль Дедерен,
заслуженный профессор систематического богословия,
Университет Анджуса**

ВВЕДЕНИЕ

Средоточием христианской религии является Иисус Христос. По своей внутренней сути христианство — это не столько принятие определенных вероучительных положений, сколько преданность Личности: Иисусу Христу. То же можно сказать и о христианской весте. Евангелие рассказывает о событии, главным действующим лицом которого является Иисус Христос. Христианство восходит своими корнями не просто к общине первых верующих. Его начало — в Личности Иисуса из Назарета. Христианство — это Христос. Но кто Он?

Цель данного раздела в том, чтобы всесторонне и систематически описать Личность, миссию и служение Иисуса Христа на основании Писания, в первую очередь Нового Завета, хотя рамки данного исследования ограничены. Отправной точкой для нас является убеждение в том, что Евангелия — это исторически достоверные и надежные документы, описывающие дела и изречения Иисуса. Остальная часть Писания как Ветхого, так и Нового Заветов точно так же признается достоверным и надежным источником. В конце концов, Личность и служение нашего Господа, равно как и ее

¹ Материал публиковался в Настольной книге по теологии (Заокский: «Источник жизни», 2010. Все ссылки статьи относятся к этой книге

результаты, — это больше вопрос откровения, чем человеческой мысли.

В данном разделе различные вопросы, касающиеся Личности и служения Иисуса Христа, а именно: Его характер, смерть, воскресение, вознесение, первосвященническое служение и Второе пришествие, будут рассмотрены по следующему плану:

I. СЛОВО СТАЛО ПЛОТЬЮ

A. Воплощение

Приступая к изложению библейского учения об Иисусе Христе, лучше всего последовать примеру апостола Иоанна и первым делом обратить внимание на один из самых потрясающих фактов Писания, подобно тому, как он сделал это во вступлении к своему Евангелию: Слово, которое «было у Бога» и «было Бог» (Ин. 1:1), «стало плотью» (ст. 14). Слово не только стало плотью, но и «обитало с нами» (ст. 14). Это выражение буквально переводится как «установило скинию среди нас» или «раскинуло между нами Свой шатер». Это убедительное свидетельство воплощения Слова одновременно является ясным откровением о Его предсуществовании.

1. Предсуществование Христа

Новый Завет как прямо, так и косвенно говорит нам о том, что Иисус как Слово существовал до Своего рождения в Вифлееме. Он появился на свет не тогда, когда родился в Иудее. Сам Иисус не только многократно говорил о том, что Он «послан» Отцом (см. Мф. 5:17; 15:24; Мк. 1:38; 10:45; Лк. 19:10; Ин. 5:23), что можно расценить как намеки всего лишь на Его пророческую миссию, но и прямо заявлял о Своем небесном происхождении. Он утверждал, что «пришел» или «сошел» с небес на землю: «Я исшел от Отца и пришел в мир» (Ин. 16:28; см. Мф. 20:28; Лк. 19:10). «Приходящий свыше и есть выше всех; а сущий от земли — земной и есть, и говорит,

как сущий от земли; Приходящий с небес есть выше всех, и что Он видел и слышал, о том и свидетельствует» (Ин. 3:31, 32). И еще: «Никто не восходил на небо, как только спшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах» (Ин. 3:13) или: «Что ж, если увидите Сына Человеческого, восходящего туда, где был прежде?» (Ин. 6:62).

Наш Господь не только утверждал, что до Своего пришествия в наш мир пребывал в славе и тесном общении с Отцом (Ин. 17:5), но и однажды без колебаний заявил: «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8:58). Это выражение напоминает ветхозаветную фразу «Я есмь Сущий» (Исх. 3:14). Это то имя, с которым Бог открылся Моисею в пустыне как самосуществующий и вечный. С помощью этой фразы описывается не просто предсуществование, а вечное предсуществование. «Верно и всякого принятия достойно слово, — утверждал Павел, — что Христос Иисус пришел в мир спасти грешников» (1 Тим. 1:15; см. 3:16). В Послании к Колоссянам он писал: «Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле... все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит» (1 Тим. 1:16, 17). Он существовал до Своего рождения в Вифлееме.

Ветхий Завет также не молчит по этому поводу. Микей говорит о Мессии, Которому надлежало прийти, Который существовал до Своего рождения в Вифлееме и «Которого происхождение из начала, от дней вечных» (Мих. 5:2). Исаия описывает того же обетованного Мессию не только как Чудного Советника и Князя мира, но и как Бога крепкого и Отца вечности (Ис. 9:6).

Учение о том, что Сын Божий существовал до того, как родился в Вифлееме и «сошел» с неба, где Он от вечности разделял славу Отца, — один из ключевых элементов нашего понимания Его личности и служения. Оно указывает на то, что Его рождение — это не просто рождение великого человека, но вхождение в человеческое состояние Того, Кто самым сокровенным образом отождествлялся с Богом.

2. Воплощение Христа

Учение о предсуществовании Христа в последующем развивается новозаветными писателями. Так, Иоанн, говоря о предсуществовавшем Слове, поясняет, что Слово, Которое «было вначале у Бога», «стало плотью и обитало с нами» (Ин. 1:2, 14). Иоанн безоговорочно утверждает, что Оно «стало плотью», а не просто «явилося во плоти». В определенное время (в оригинале это подчеркивается использованием формы аориста) Слово стало человеком. Иисус пришел свыше и воплотился, то есть «облекся в плоть».

Тот факт, что Господь Иисус Христос, вечный Сын Божий, ради нашего спасения стал человеком, возможно, является одним из главных принципов христианской веры, точкой отсчета для всех остальных принципов. В одном из своих знаменитых высказываний Павел говорит об Иисусе, Который, «будучи образом Божиим», «уничтожил Себя Самого» (другие возможные переводы: «опустошил Себя», «лишил Себя авторитета»), «приняв образ раба» и «быв послушным даже до смерти, и смерти крестной», а после этого был возвеличен (Флп. 2:5–11). Слово *морфе*, «образ» или «облик», обозначает важные сущностные свойства и качества в противовес случайным и изменчивым. Апостол здесь утверждает, что предсуществовавшее Слово имело сущностные свойства Бога. Оно было Богом. Затем Павел замечает, что, смилив Себя, Слово приняло «образ» раба, то есть снова речь идет о сущностных свойствах и качествах, выражающих суть человека. Он стал человеком в полном смысле этого слова. Это была не метаморфоза, так часто встречающаяся в греческих мифах, но подлинное воплощение. Иисус не просто казался человеком, но и воистину был им. Человеческая природа Христа была реальной и полной. Предсуществовавшее Божественное Существо смирило Себя и приняло человеческую природу. Произошло подлинное воплощение.

В посланиях Павла можно найти и многие другие аллюзии на воплощение, иногда достаточно сильные (2 Кор. 8:9; Кол. 2:9; 1 Тим. 3:16; Евр. 2:14; 5:7). В Гал. 4:4, 5

говорится, что, «когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление». В данном случае Павел приписывает всю инициативу Отцу, Который таким Своим решением исполняет план спасения. Божий Сын родился от жены. Ближе к концу своей жизни апостол указывал на ту же цель пришествия Христа, утверждая: «Верно и всякого принятия достойно слово, что Христос Иисус пришел в мир спасти грешников» (1 Тим. 1:15). Возможно, мы испытываем потребность в учителе, в примере, открывающем и объясняющем волю Божию, которая может служить бастионом против зла. Мы можем найти в Нем все это и больше этого, но самое главное в том, что Он есть Бог и Спаситель.

3. Рождение от девы

Из Писания мы узнаем, что наш Господь воплотился, будучи зачат силой Святого Духа во чреве девы Марии (Лк. 1:26–35; Мф. 1:18–21). Здесь нет никаких признаков греческого мифа, весьма распространенного в первом столетии нашей эры, никаких ссылок на брачные узы богов, никакой мифологической версии рождения, а только лишь ясное и простое высказывание, подчеркивающее суверенный акт Святого Духа.

Как воплощение Христа, так и рождение от девы указывают на Его Божественную и человеческую природу. Иоанн говорит не банальные вещи, когда утверждает, что Иисус Христос пришел во плоти, а исповедание веры в это событие представляет как решающий критерий истины (1 Ин. 4:2). По-видимому, Он желает сказать, что Тот, Чье естество находилось в вечном единстве с Божеством, стал человеком вследствие уникального, неповторимого Божьего действия, не утратив при этом Своего единства с Богом. Под словом «плоть» он подразумевает не только физическое тело, но человеческую личность в целом. Этого нельзя упускать из виду.

Для модернистского, секуляризированного, позитивистского рассудка, утратившего способность изум-

ляться и восхищаться, предсуществование и воплощение Христа, равно как и Его рождение от девы, часто представляется всего лишь мифом, в который образованный человек не может верить. Однако с точки зрения новозаветных писателей Бога можно воистину познать только благодаря воплощению (см. Ин. 1:18). Предсуществование и воплощение Христа, а также Его рождение от девы составляют единое целое. Это не обособленная доктрина и не чужеродный элемент, случайно вкрапленный в христианскую веру. На этих фактах строится учение о Божественной благодати и человеческой беспомощности. Они являются частью общей драмы искупления, и отвергнуть их – значит разорвать ткань библейского учения о Личности и миссии Христа.

Б. Человеческое и Божественное

1. Человеческая природа Христа

Повсюду в Новом Завете встречаются утверждения о том, что Иисус был человеком в полном смысле этого слова. Его имена свидетельствовали в пользу Его высшего авторитета, но, тем не менее, Он был настоящим человеком. На это указывает все, сказанное о Нем в посланиях, Евангелиях и в Книге Деяния святых Апостолов. Весь Новый Завет построен на исходной предпосылке, что Он был подлинным человеком. Возможно, этим объясняется тот факт, что новозаветные писатели лишь мимоходом упоминают о человеческой природе Христа. Павел просто обобщил то, что все признавали, написав, что Христос «родился от жены, подчинился закону» (Гал. 4:4), что Он родился в конкретной семье и в определенном роду (Рим. 1:3). Апостол не считал нужным писать об этом подробнее.

а. Свидетельства Библии. При более внимательном прочтении Евангелий становится очевидной та же самая общая предпосылка. Он родился в городе Давидовом (Мф. 2:1; Лк. 2:4–11), жил в Палестине и был казнен в Иерусалиме при Понтии Пилате (Мф. 27:11–50; Ин. 18:28–19:37). Его матерью была Мария (Мк. 6:3), имена Его сестер не упоминаются, но Его братьев звали Иаков, Иосиф, Симон и Иуда (Мф. 13:55, 56). В картине,

нарисованной евангелистами, можно различить воистину человеческие черты Иисуса. Он ел (Мк. 2:16), спал (Мф. 8:24) и утомлялся (Ин. 4:6), подобно другим людям. Он был послушен родителям в детстве (Лк. 2:51), возрастал физически и духовно (Лк. 2:40, 52). Неоднократно описывается, как Он пытался получить информацию, задавая вопросы (Мф. 7:3, 4; 9:28; Мк. 7:18, 19; Лк. 7:24–28; Ин. 11:34; 18:34). Ему были ведомы скорбь и тревога (Мф. 26:37; см. Ин. 11:35; 12:27), Он боролся с искушением (Мф. 4:1). Ему были знакомы голод (Мф. 4:2) и жажда (Ин. 19:28). Он завязывал дружеские отношения с другими людьми (Ин. 11:5) и знал о том, что Ему завидуют и что Его ненавидят (Ин. 7:7; 15:18; Мк. 15:10). Он был человеком молитвы (Мф. 14:23; Мк. 1:35; Лк. 11:1), проявлявшим веру (Мф. 4:4; Ин. 11:41). Мы также читаем о Его разгневанном взгляде (Мк. 3:5), о громком вопле, который Он издал с креста (Мф. 27:46), а также об открытом проявлении Его радости (Лк. 10:21). Все говорит о том, что апостолы считали Иисуса настоящим человеком, Который «по виду стал как человек» (Флп. 2:7). Единственное отличие заключалось в том, что Он не знал греха (2 Кор. 5:21); Он был непорочный «Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29).

б. Человеческий образ жизни по библейским принципам. Люди определенно воспринимали Иисуса как подобного себе. Они смеялись над Ним, когда Он не согласился с утверждением, что дочь Иаира умерла (Лк. 8:53), или когда ложно осуждали Его как чревоугодника и пьяницу (Мф. 11:9). Над Ним глумились, и Его избивали люди, которые, по всей видимости, были уверены, что эта низость сойдет им с рук (Лк. 22:63). Предметом их презрения и осуждения был реальный человек. Он вел человеческий образ жизни в полном смысле этого слова и всецело уповал на Писания Ветхого Завета как на Богом данное Слово.

Как член общины верующих, воспитанных на Писаниях Ветхого Завета, Он считал ветхозаветные книги богодухновенными и наделенными высоким авторитетом. Он последовательно давал понять, что счита-

ет исторические повествования Библии достоверным изложением фактов. Уча народ, Он упоминал Авеля (Лк. 11:51); Ноя (Мф. 24:37–39), Авраама (Ин. 8:56), Содом и Гоморру (Мф. 10:15; 11:23, 24), Исаака и Иакова (Лк. 13:28), змея в пустыне (Ин. 3:14), Соломона (Лк. 11:31; 12:27), Илию (Лк. 4:25, 26), Иону (Мф. 12:39–41) и многие другие личности и события Ветхого Завета. Он ясно давал понять, что Его взгляды и учение основаны на принципах и положениях Писания (Мф. 19:16–22; 26:24; Лк. 4:1–13; 18:31–33). Он мог предварить цитату из Писания словами: «Моисей сказал» (Мк. 7:10), «хорошо пророчествовал о вас... Исаия» (ст. 6) или «ибо сам Давид сказал Духом Святым» (Мк. 12:36). Однако из контекста понятно, что эти высказывания и предписания становились авторитетными по той причине, что были заповедями Бога (ср. с Мф. 19:4, 5; Быт. 2:24). Он также скрепил печатью Своего одобрения слова, записанные в Быт. 1, 2 (Мф. 19:4, 5; Мк. 10:6–8). Он без колебаний избирал для Своих иллюстраций те повествования, которые кажутся наименее приемлемыми современному человеку.

Особое значение имеет тот факт, что после Своего воскресения, явившись ученикам, Христос стал объяснять им Писание (Лк. 24:25–27, 44, 45). Можно с уверенностью утверждать, что вся Его человеческая жизнь была обусловлена Его пониманием того, что Писания Ветхого Завета есть Слово Божье. Во время любого кризиса или важного события в Своей жизни Он опирался на Ветхий Завет, и, когда Он это делал, было понятно, что Он живет его светом и слышит голос Бога, обращающийся к Нему из Писания.

2. Безгрешная человеческая природа

При оценивании человеческой природы Иисуса необходимо учитывать и ясное свидетельство Нового Завета о том, что Его характер был безгрешен. Об этом говорится в целом ряде мест. Автор Послания к Евреям утверждает, что Иисус был «подобно нам, искушен во всем, кроме греха» (Евр. 4:15). Хорошо знавший Его Петр говорит о Нем как о «Святом Божьем» (Ин. 6:69 букв. пер.), а также отмечает, что Он «не сделал никакого греха, и не было лести в

устах Его» (1 Петр. 2:22). Иоанн утверждает, что «в Нем нет греха» (1 Ин. 3:5), а Павел свидетельствует о том, что Христос не знал греха (2 Кор. 5:21). Не менее важно и личное свидетельство Иисуса: «Я соблюл заповеди Отца Моего» (Ин. 15:10). «Я всегда делаю то, что Ему угодно» (Ин. 8:29). С тем же настроением Он задал вопрос Своим слушателям: «Кто из вас обличит Меня в неправде?» (Ст. 46).

Отчасти миссия Христа состояла в том, чтобы прожить жизнь как человек. Он имел отличительные свойства человеческой природы. Он воспринял плоть и кровь человеческую (Евр. 2:14) и во всем был подобен Своим человеческим братьям (ст. 17). Его человеческая природа отличалась от человеческой природы Адама до грехопадения и не во всем соответствовала человеческой природе Адама после грехопадения, ибо Писание характеризует ее как безгрешную. Поскольку Он был зачат Духом Святым, Его рождение носило сверхъестественный характер (Мф. 1:20; Лк. 1:35) в такой мере, что посланный Отцом ангел сказал Марии: «Рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк. 1:35).

Он пришел «в подобии плоти греховной» (Рим. 8:3). Он воспринял человеческую природу в ее падшем состоянии со всеми ее немощами и слабостями и понес на Себе последствия греха, но не ее греховность. Он был подлинным человеком, одним из рода человеческого, но в Нем не было греха. Он мог по праву сказать: «Князь мира... во Мне не имеет ничего» (Ин. 14:30). Иисус принял человеческую природу, ослабленную и выродившуюся в результате четырех тысяч лет греха и вместе с тем неоскверненную и непорочную. «В Нем нет греха», — пишет Иоанн (1 Ин. 3:5).

Внутреннее согласованное свидетельство Писания о безгрешности Иисуса не означает, что Он не мог согрешить в принципе. Хотя в одном из мест Писание и говорит, что «Бог не искушается злом и Сам не искушает никого» (Иак. 1:13), правильно будет сказать, что Иисус, как человек, мог согрешить, но не сделал этого. Он отказался разорвать Свои близкие отношения с Отцом. В Его жизни имели место настоящие искушения и борь-

ба, которая порой достигала невероятного напряжения. Это видно из Его борения в Гефсимании, когда Он в муках все же избрал волю Отца (Лк. 22:41–44).

«Благодарение Богу за неизреченный дар Его», — пишет Павел (2 Кор. 9:15). Тайна Христа не поддается полному описанию. Воистину Его безгрешность является не просто вопросом нравственного совершенства, но и основанием Его жертвенной смерти. Его безгрешность — это характеристика не просто Христа в Себе, но и Христа для нас, Христа как нашего Спасителя. В силу Своей святости и безгрешности Он имеет полное право быть Господом, Искупителем и Первосвященником грешников. Святость и безгрешность Иисуса является исходной нравственной предпосылкой искупления, которое будет далее рассмотрено (см. II. В–Д).

3. Божественная природа Христа

а. Имена и титулы Христа. О месте, отводимом Иисусу в вероучении первых христиан, можно судить не только по заявлениям об истинной и подлинной человеческой природе Христа, но и по тем именам и титулам, которые использовал Сам Иисус и которые Ему давали другие. Хотя перечисленные здесь имена и титулы не дают систематического представления о Личности и миссии Иисуса, они, несомненно, помогают в составлении такого представления.

(1) *Мессия/Христос.* Логично начать наше исследование с титула «Мессия», поскольку христианская Церковь обязана своим названием его греческому эквиваленту: *Христос*, что означает «Помазанный». Для евреев Мессия был избавителем, которого они ожидали и которому отводилась роль представителя Бога в торжественном открытии нового века для Божьего народа. Как еврейское, так и греческое понятия образованы от корней, означающих «помазывать». Очевидно, используя титул *Христос*, новозаветные писатели считали Иисуса отделенным для выполнения особой задачи.

Титул *Христос* встречается свыше 500 раз в Новом Завете. Хотя среди современников Иисуса бытовали раз-

личные представления о мессианстве, общепризнано, что к первому веку иудеи стали смотреть на Мессию как на Того, Кто находится в особых взаимоотношениях с Богом. Ему надлежало объявить о конце века и об установлении Божьего Царства. Он был Тем, через Кого Бог должен был вмешаться в историю, чтобы избавить Свой народ. Иисус принимал титул «Мессия», но не поощрял его использование, поскольку он имел в ту эпоху политическую окраску, что затрудняло его употребление. Хотя Иисус неохотно пользовался этим титулом в общении с людьми, Он не запретил ни Петру (Мф. 16:16, 17), ни самарийской женщине (Ин. 4:25, 26) употребить его. Он знал, что Он Мессия, как видно из Евангелия от Марка, где Христос говорит о награде для тех, кто напоит Его учеников чашей воды, во имя Его, потому что они «Христовы» (Мк. 9:41). Все зависело от конкретного содержания этого термина, как это видно из ответа Иисуса Петру в Кесарии Филипповой. Вскоре после того, как Петр исповедовал Иисуса Христом, Сыном Бога живого (Мф. 16:16), Иисус подчеркнул тот факт, что «Сыну Человеческому много должно пострадать» (Мк. 8:31; см. Мф. 16:21). Отвергнув идею политического мессианства, Он иначе истолковал роль и служение Мессии – не так, как это делали Его современники. Если Он и считал Себя Мессией, то только в контексте исполнения пророчеств Ветхого Завета, отдавая Себе отчет в том, что Он является Божьим представителем, посланным для искупления Божьего народа. При этом искупление Он понимал в духовном, а не в национально-политическом смысле.

Воскресение Христа прояснило и подтвердило Его титул «Мессия». В контексте воскресения и излития Святого Духа Петр даже заявил в день Пятидесятницы, что «Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли» (Деян. 5:42). Убеждения ранней Церкви в этом вопросе были настолько глубоки, что титул «Христос» вскоре превратился в еще одно имя Иисуса. Евангелие, которое они проповедовали, было Евангелием «Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк. 1:1). Среди прочего титул Мессия или Христос в сознании первых учеников стал означать обетованного, помазанного Царя.

(2) *Христос как Господь*. Если титул «Христос» или «Мессия» имел особое значение для христиан из иудеев, то титул «Господь» (греч. *кюриос*) был привлекателен для язычников. Этот титул был взят не из греческих источников, а из Ветхого Завета, в греческом переводе которого он использовался для обозначения имен Яхве (Быт. 2:4) и Адонай (Ис. Нав. 3:11; Пс. 8:2, 10). В целом в греческом языке слово «господь» использовалось тогда, когда надо было засвидетельствовать уважение к человеку («господин», Мф. 13:27; 10:24; Ин. 4:19; 15:15). В эллинистическом мире слово «господин» также использовалось для обозначения божеств в мистических культах, а также применительно к императору. Многократно назвать Иисуса таким именем фактически означало приравнять Его к Божеству. Лучше всего это видно из исповедания Фомы: «Господь мой и Бог мой» (Ин. 20:28).

Называя Иисуса Господом, ранняя Церковь стремилась возвысить Его над людьми, подчеркнуть, что Он достоин поклонения (Деян. 7:59, 60), молитв (ст. 59, 60) и доверия (Деян. 16:31; Рим. 10:9), что Он является автором нашего спасения (Деян. 15:11; 1 Фес. 5:9). «Он есть Господь господствующих и Царь царей» (Откр. 17:14; см. 19:16), носитель Божественной природы, дарующий нам благодать и мир (Флп. 1:2; 2 Фес. 1:2), утешающий наши сердца и утверждающий нас во всяком добром деле (2 Фес. 2:16, 17). В своем христианском значении этот титул предполагает абсолютное владычество Иисуса над всеми аспектами жизни и веры и подчеркивает Его Божественность. Для христиан Христос – единый Владыка Бог и Господь (Иуд. 4), в Которого призван «облечься» каждый верующий (Рим. 13:14), ради Которого каждый ученик готов рискнуть своей жизнью (Деян. 15:26), даже умереть (Деян. 21:13). Он просто «Господь и Спаситель наш Иисус Христос» (2 Петр. 1:11; 2:20). И снова нужно отметить, что именно воскресение Христа довело до сознания первых учеников истинный смысл господства Христа, ибо, как Петр сказал множеству собравшихся в день Пятидесятницы, воскресив Иисуса из мертвых, Бог сделал Его одновременно *Кюриос* и *Христос*: «Итак, твердо знай, весь

дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли» (Деян. 2:36).

(3) *Сын Божий*. «Мессия» и «Господь» — это титулы, которые можно понимать в функциональном смысле, как раскрывающие действия и намерения Бога в отношении конкретного человека. «Сын Божий», еще один титул, данный Иисусу в Новом Завете, указывает на нечто большее, чем просто выполнение Им определенной функции. Он указывает на связь этой Личности с Богом в Его сущности. Иисус Христос — это больше, чем Божий человек, орудие Божьих действий. Он Сын Божий. Его связь с Богом выходит за рамки функциональных аспектов. Это онтологическая связь. Это радикально новое измерение, которое Новый Завет внес в понимание титул «Сын Божий». За Божественными действиями стоит Божественное естество. Сын находится «в недре Отчем» (Ин. 1:18). В Сыне заключена часть Отчей сущности.

Термин «Сын Божий» в Новом Завете может быть интерпретирован различным образом. Его значение основано на характерном употреблении этого термина в Ветхом Завете. Он мог обозначать ангелов (Иов 1:6; 38:7). Царь в некоторых случаях также называется Божьим сыном (2 Цар. 7:14; Пс. 2:7). Праведники названы сынами Божьими (Быт. 6:2); Израиль в целом также назван сыном Божьим (Исх. 4:22; Ос. 11:1). Но когда это словосочетание применяется к Иисусу, то по всем признакам его не следует понимать в одном из вышеперечисленных значений. Бог называет Его Своим возлюбленным Сыном, в Котором Его благоволение (Мф. 3:17). Марк называет свое Евангелие Евангелием «Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк. 1:1). В Мф. 2:15 фраза «сын мой» из Ос. 11:1 однозначно указывает на Иисуса. Иисус безоговорочно принимает исповедание Петра, сделанное в Кесарии Филипповой: «Ты Христос, Сын Бога живого» (Мф. 16:16), называя его результатом Божественного откровения (ст. 17). Те, кто обвинял Его в том, что Он назвал Себя Сыном Божьим (Мф. 27:43; ср. с Ин. 19:7), должно быть, слышали, как Он использовал этот же титул. Из синоптических Евангелий ясно, что Иисус принимал этот титул и считал Себя Божьим Сыном (Мф. 11:27; Мк. 13:34).

Но в наиболее полном смысле этот титул раскрывается в Евангелии от Иоанна, где во многих случаях используется выражение «Сын» вместо фразы «Сын Божий», которая является еще одним способом описания уникальности личности Иисуса. Бог и Его Сын уникальным образом связаны друг с другом (Ин. 3:35; 5:19, 20). Иисус Сам применял к Себе этот титул (Ин. 10:36), и иудеи понимали, что, называя Бога Своим Отцом, Он делает Себя «равным Богу» (Ин. 5:18).

Не только евангелисты, но и другие новозаветные писатели определяют христианскую весть как Евангелие о Сыне Божьем (Рим. 1:3). Уже в самом начале своего служения Павел назвал христианский путь «верою в Сына Божия» (Гал. 2:20). В Послании к Евреям Божественное сыновство Иисуса Христа не просто декларируется, но на нем делается акцент. Христос выше ветхозаветных пророков (Евр. 1:1, 2). Он «Сын», потому что есть «сияние славы и образ ипостаси Его [Бога]» (ст. 3). Он занимает положение Сына и именно по этой причине превосходит ангелов (ст. 4, 5) и даже самого Моисея (стихи 5, 6).

В полном смысле Сын является причастником того же естества, что и Отец. Он обладает теми же свойствами (Ин. 5:21; 8:58; 21:7), творит те же дела (Мф. 9:2; Ин. 5:24–29) и претендует на равные почести с Отцом (Ин. 5:23; 14:1). Подобно тому, как воскресение усиливает смысл ранее рассмотренных титулов, оно также углубляет и понятие «Сын», ибо, согласно Павлу, Иисус «открылся Сыном Божьим в силе, по духу святыни, чрез воскресение из мертвых» (Рим. 1:4). Если уникальное сыновство Христа могло быть непонятным до Его смерти, воскресение все расставило по своим местам.

б. Иисус как Бог. По крайней мере в трех случаях библейские писатели совершенно явно называют Иисуса Богом. В первом из этих случаев (Евр. 1:8, 9) слова из Пс. 44:7, 8 процитированы как обращение Бога к Своему Сыну: «А о Сыне: „престол Твой, Боже, в век века; жезл царствия Твоего — жезл правоты. Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие; посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих“». В этом отрывке Сын, Который

превосходит ангелов (Евр. 1:4–2:9), Моисея (Евр. 3:1–6) и первосвященника из колена Левиина (Евр. 4:14–5:10), назван Богом. Иисус обладает такой же Божественной природой, как и Отец.

Вторым ясным высказыванием являются слова: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1). Хотя из каждого правила бывают исключения, но в данном случае слово «Бог» в выражении («и Слово было Бог») используется без артикля, а предикат отделен от субъекта высказывания глаголом «быть», что подтверждает правомочность перевода «и Слово было Бог». Кроме того, опущение артикля является свидетельством акцента на качестве и характере Слова. Проведя разграничение между Словом и Богом Отцом (ст. 1б), Иоанн утверждает, что Христос имеет общую природу с Отцом. В первом из трех четко разделенных предложений этого стиха Иоанн утверждает абсолютное, надвременное существование Слова. Оно существовало в начале, до появления времени и творения. Однако Его извечное бытие не было изолированным, ибо Иоанн добавляет, что «Слово было у Бога». Оно было обособлено от Бога, но пребывало в общении с Ним и было в полном смысле тождественно Богу. Апостол утверждает это, недвусмысленно заявляя, что «Слово было Бог». Слово «Бог» в третьем предложении этого выдающегося высказывания находится под ударением – возможно, для того, чтобы исключить неверные умозаключения относительно природы Слова. Вечно предсуществующее и пребывающее в личном общении с Отцом, Слово, отождествленное в 14-м стихе с Иисусом из Назарета, является Божественным в Своей основе.

Нигде в Новом Завете Иисус не назван Богом так ясно, как в заключительном эпизоде Евангелия, где в ответ на предложение Иисуса прикоснуться к Его ранам сомневающийся ученик Фома произносит слова: «Господь мой и Бог мой» (Ин. 20:28). Это исповедание тем более важно потому, что Иисус не укорил Своего ученика (ст. 29; см. Откр. 19:10). Подобно тому, как Израиль почитал Яхве словами «Господи, Боже наш» (Пс. 98:8), так и христиане

могли обращаться к Иисусу, говоря: «Господь мой и Бог мой», «дабы все чтили Сына, как чтут Отца» (Ин. 5:23).

в. Божественное самоосознание Иисуса. В Евангелии от Иоанна сохранено немало утверждений, сделанных Самим Иисусом и свидетельствующих о Его Божественном самоосознании. Он неоднократно утверждал, что Его происхождение и природа неземные. Он говорил о том, что сошел с небес (Ин. 3:13). Еще Он утверждал: «Вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира» (Ин. 8:23). В другом случае Он заявил: «Я исшел от Отца и пришел в мир» (Ин. 16:28). Идея предсуществования Христа выражена еще более явно в вопросе: «Что ж, если увидите Сына Человеческого, восходящего туда, где был прежде?» (Ин. 6:62) или в Его молитве: «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17:5).

Это осознание собственной онтологической Божественности выражается также в удивительной фразе «Я есмь». Иисус говорит: «Я есмь хлеб жизни» (Ин. 6:35), «Я свет миру» (Ин. 8:12), «Я есмь дверь» (Ин. 10:7), «Я есмь Пастырь добрый» (ст. 11), «Я есмь воскресение и жизнь» (ст. 25), «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). «Я есмь истинная виноградная Лоза» (Ин. 15:1).

Иисус не просто приносит или дает хлеб, жизнь, свет или воскресение. Он есть все это. У иудеев фраза «Я есмь» должна была вызывать ассоциацию с Божественным, ибо в Септуагинте, греческом переводе еврейского Ветхого Завета, такое же подчеркнутое «Я есмь» часто употребляется Самим Богом (ср. Втор. 32:39; Ис. 41:4; 43:10 и т. д.). Это же мы видим и в других отрывках, где Господь употребляет формулу «Я есмь», переведенную выражением «это Я», например, в Ин. 8:24, 28 и 13:19. Самое поразительное высказывание мы находим в Ин. 8:58: «Истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь». Его противники, вне себя от ярости, «взяли камень, чтобы бросить на Него» (ст. 59), по всей видимости, расценив слова Иисуса как богохульное притязание на равенство с Богом, неизменность и Божественность.

4. Одна Личность:

истинный Бог и истинный человек

Хотя Новый Завет однозначно учит, что Иисус из Назарета одновременно является в полном смысле Богом и в полном смысле человеком, это положение является одной из самых сложных и чрезвычайно важных христологических проблем. Как в одной Личности могут сосуществовать две природы? Хотя очень трудно найти ответ на этот вопрос, Писание призывает нас размышлять о тайне Бога и Христа (Кол. 2:2, 3); и Сам Иисус говорит о том, что истинное знание о Нем можно получить только через откровение (Мф. 11:25–27; 16:17).

Прежде всего необходимо признать, что положение, согласно которому две природы были объединены в одной Личности Иисуса, вытекает из самого Писания. Мы уже отмечали, что, согласно Писанию, Христос имеет Божественную и человеческую природы. В Новом Завете прямо не говорится, но всюду подразумевается, что эти природы были объединены в одной Личности. Иисус в нем показан одной неделимой Личностью, в которой неразрывно сосуществуют две природы. Так, Павел говорит о Христе как о потомке Давида по плоти (Рим. 1:3) и как о Сыне Божьем «по духу святости» (ст. 4). Это явное свидетельство того, что в одной Личности присутствуют две природы. В начальной части Послания к Евреям мы также находим систематическое развитие идеи о двух природах Христа, сосуществующих в одной Личности. В первой главе говорится о Божественности Христа (ст. 2, 3, 6, 8, 10–12), тогда как во второй – о Его человеческом естестве (ст. 9, 14, 16, 17). То же самое личностное единство описывает Павел, который, с одной стороны, говорит о Божественной природе Христа, называя Его «образом Божьим», а с другой – указывает на человеческую природу Иисуса, Который уничижил Себя Самого, приняв «образ» (снова мы встречаем слово «образ») раба и по виду став как человек (Флп. 2:6–8). Точно так же Иоанн заявляет, что Слово, Которое есть Бог, стало плотью и что Христос, имея Божественную и человеческую природу, обитал среди людей (Ин. 1:1–18).

Это убеждение было настолько сильным среди первых христиан, что апостолы без малейших колебаний характеризуют одну и ту же Личность как обладающую человеческими и Божественными качествами. Таким образом, Содержащий все словом Своей, возрастал в возрасте и премудрости у Бога и человек. Тот, Кто был прежде Авраама, родился в яслях. Умиравший есть Тот, Кто наполняет все во всем. В некоторых простых и сжатых фразах из Нового Завета две природы противопоставляются. В качестве примера можно привести слова Павла: «Распяли Господа славы» (1 Кор. 2:8). Подобные высказывания не противоречивы и не абсурдны, если их воспринимать в свете Божественно-человеческого личностного союза, представленного в Писании. Когда мы исходим из истины о том, что эти две природы объединены в одной Личности Богочеловека, эти высказывания смотрятся вполне логично.

II. ЕГО СЛУЖЕНИЕ И СМЕРТЬ

Первые христиане видели в Иисусе из Назарета Личность, обладающую как человеческой, так и Божественной природой. Безусловно, им были интересны вопросы, связанные с Личностью Иисуса (Мф. 16:13–17), но еще больше их интересовала Его миссия и служение. Все более ясное понимание того, Кем Он был, помогало им лучше понять, что благодаря уникальности своей Личности Он может сделать для них.

А. Дело, ради которого Он пришел

При внимательном прочтении Нового Завета бросается в глаза убежденность его авторов в том, что Иисус приходил с определенной целью. Он не только «явился» и не только был одаренным галилеянином, глубоко понимавшим пути Божьи. Он был «послан» Отцом. В одном только Евангелии от Иоанна эта мысль высказывается 40 раз. Сам Иисус неоднократно давал понять, что Бог поручил Ему выполнить конкретную миссию. Для

описания идеи посланничества используются два слова: *пемпо* и более специфическое *апостелло*, которое указывает на наличие тесной связи между Пославшим и Посланником. Будучи помазанным Рабом Божиим, Иисус понимал, что Ему надлежит исполнить Божий план. Лука убедительно выражает эту мысль, используя греческую отглагольную форму *деи* («должно» или «необходимо») примерно 18 раз (Лк. 2:49; 4:43; 9:22; 24:44 и т. д.). Вместо того чтобы считать Себя просто одним из многих других Божественных вестников, Иисус понимал, что Он Вестник-Сын (Мк. 12:6, 7). Поскольку Отец выделил Его, послал в мир (Ин. 10:36) и дал Ему власть (Ин. 8:42; Мф. 9:6), Он не должен был действовать по Своей воле (Ин. 4:34; 5:30; 6:38). Обратим внимание на некоторые цели Его миссии, ясно представленные в Писании.

1. Исполнить Божьи обетования

Слово стало плотью во исполнение обетований, данных Богом отцам, начиная с протоевангелия в Быт. 3:15 и включая обетования ветхозаветных пророков (Ис. 7:14; 9:6; Мих. 5:2). С пришествием Сына были связаны два вида предсказаний: Он должен был прийти как Спаситель от греха, что было образно представлено в ветхозаветных жертвоприношениях (Быт. 4:3, 4; Лев. 1:3–9; 17:11) и возведено пророками (Ис. 52:13, 14; 53:3–6; Дан. 9:26; Зах. 13:1, 7), и как Царь Своего Царства (Быт. 49:9, 10; Пс. 2; Иер. 23:5, 6).

2. Установить Царство Божье

Иисусу было необходимо добиться того, чтобы было признано Божье владычество и установлено Его Царство на земле (Мф. 4:17; Лк. 19:11–27). В синоптических Евангелиях главная тема проповеди Иисуса, Царство Божье, представлено как нечто такое, что появится в будущем и вместе с тем является уже присутствующей реальностью, явленной в Его Личности и служении (Мф. 12:28). Царство находилось там, где был Он. Секрет принадлежности к этому Царству в настоящем или будущем заключался в принадлежности Иисусу (Мф. 7:23; 25:41).

3. Передать знание о Боге

Поскольку знание Бога необходимо для обретения жизни вечной, миссия Христа отчасти заключалась в том, чтобы передать это знание (Ин. 17:3). В Ветхом Завете Бог был открыт как Творец и Правитель (см. Пс. 32:6; Ис. 40:12–17; 45:18; Иер. 10:12); и кроме того, нередко Он предстал и как Отец избранного народа (см. Втор. 32:6; Ис. 22:21; 63:16; Мал. 1:6). Иисус учил людей относиться к Богу с доверием и почтением, с любовью и благоговением, как к Отцу, Который знает их нужды прежде прошения и не удерживает от Своих детей никаких благ. Это откровение мог принести только Сын (Мф. 11:27; Лк. 10:22), причем в большей степени через дела, чем через учение, поскольку оно было заключено в Нем (Ин. 14:7–10). Он был воплощенным откровением, которое вызывает к сердечной любви и призывает к полной самоотдаче.

4. Быть Рабом Божиим

Идея Раба Божьего играет важную роль в новозаветном описании служения и миссии Иисуса. Он Сам настаивал на том, что «не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить» (Мф. 20:28). Данная идея заимствована непосредственно из четырех песен Исаии, известных как песни о Рабе (Ис. 42:1–4; 49:1–6; 50:4–9; 52:13–53:12). Хотя ведутся споры по поводу того, является ли Раб в этих песнях отдельной Личностью или Израилем в целом, все же Его миссия более понятна и осмысленна, если видит в нем конкретную Личность. Он – Божий Помазанник (Ис. 42:1), призванный установить на земле справедливость (ст. 1, 3, 4), открыть истину язычникам (ст. 1, 4; Ис. 50:4) и Израилю (Ис. 49:5, 6а), быть Тем, Кто осуществляет спасение всего мира (ст. 1–6), и вместе с тем выполнить Свою миссию путем добровольного согласия умереть вместо грешников (Ис. 53:4–6, 8, 10–12).

Формулируя суть Своей миссии, Иисус прямо цитирует Ис. 53:12, тем самым свидетельствуя о Своей вере в то, что образ Ветхозаветного Раба исполнился в Нем (Лк. 22:37). Также и Матфей, говоря об исцелениях Иисуса, цитирует

Ис. 53:4, подчеркивая, что это пророчество исполнилось в Иисусе (Мф. 8:17). То же делает и Лука, когда описывает встречу Филиппа с евнухом из Эфиопии: слова из Ис. 53:7, 8 он относит к Иисусу (Деян. 8:32, 33). В Первом послании Петра также есть несколько прямых намеков на страдающего Раба, которые показывают, что апостол, должно быть, имел в виду тот же самый отрывок из Книги Исаии (1 Петр. 2:22 ср. с Ис. 53:9; 1 Петр. 2:24а ср. с Ис. 53:12; 1 Петр. 2:24б ср. с Ис. 53:5; 1 Петр. 2:25 ср. с Ис. 53:6).

Миссия Иисуса отчасти состояла в том, чтобы Слово, бывшее по природе Самим Богом (Флп. 2:6), восприняло природу раба (ст. 7), чтобы Божественная жизнь была явлена людям в облике раба (ст. 5–7). Он стал послушным до смерти, чтобы явить подлинно человеческую природу и представить Отцу совершенное послушание, которого Он ожидает от человечества.

5. Оставить пример

Иисус воспринимал Свою миссию как послушание воле Отца. Он образным языком сказал о том, что Его пища – творить волю Божью (Ин. 4:34), и ясно заявил, что пришел с неба не для того, чтобы осуществлять Свою волю, но «волю Пославшего» Его (Ин. 6:39; см. 5:30). В отличие от первого Адама второй Адам пребывал в любви Отца (Ин. 15:10; см. 14:31), стремился делать угодное Ему (Ин. 8:29) и исполнить волю Пославшего Его (Ин. 4:34). Это означало постоянную борьбу со злом, ибо Он «страданиями навывк послушанию» (Евр. 5:8, 9) и «совершился» (Евр. 5:8, 9) через страдания (Евр. 2:10; см. Мф. 26:39–45; Лк. 22:42–46).

Данная истина используется для обоснования неослабевающего призыва подражать образцовой жизни и служению Христа. Христиане призваны «быть подобными образу Сына» (Рим. 8:29), облечься «в Господа (нашего) Иисуса Христа», и попечения о плоти не превращать в похоти (Рим. 13:14; см. Кол. 3:10), подражать Христу (1 Фес. 1:6), пребывать во Христе и поступать так, как Он поступал (1 Ин. 2:6), жить в любви по примеру Христа (Еф. 5:2; см. 1 Петр. 3:8, 9). В известном наставле-

нии, обращаясь к рабам и советуя им покоряться своим господам, даже если им приходится несправедливо страдать, Петр объясняет: «Ибо вы к тому призваны; потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его» (1 Петр. 2:21).

6. Исцелять слабых и больных

Иисус пришел исцелять. Он не только не отвергал слабых и больных, но показывал, что Его дело и миссия напрямую касается немощных телом и духом. Он исцелял многих (Мф. 4:23). «И куда Он ни приходил, в селения ли, в города ли, в деревни ли, клали больных на открытых местах» (Мк. 6:56; см. Лк. 4:40). «Великое множество народа стекалось к Нему – слушать и врачеваться у Него от болезней своих», «и сила Господня являлась в исцелении больных» (Лк. 5:15, 17). Ясно, что это было частью Его миссии. Иисус заповедал Своим двенадцати посланникам проповедовать Царство Небесное. Он также наказал им: «Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10:5–8; см. Лк. 10:8, 9).

Иисус считал присутствие болезни следствием грехопадения. Поскольку Его миссия заключалась в том, чтобы разрушить дела дьявола, Он прилагал много усилий к тому, чтобы исцелять больных. Вместе с тем Его чудеса исцеления были не просто захватывающим зрелищем. Комментируя исцеление в Капернауме, Матфей конкретизирует, что это служение Иисуса было исполнением пророчества Исаии о миссии и служении избранного Богом Раба: «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни» (Мф. 8:17; Ис. 53:4). Хотя Матфей ничего не говорит об искуплении, он указывает на четкую связь между делом Раба и человеческими болезнями в служении исцеления, которое совершал Иисус. Его исцеляющее служение было частью Божьего плана. Оно показывало, что Тот, Кому надлежало прийти в определенное время, теперь находится среди них. Исцеления закладывали сверхъестественное основание для сопровождавшего их уникального Божественного самооткровения.

7. Показать чрезвычайную греховность греха

Благая миссия Христа включала в себя откровение об истинном нравственном состоянии человечества. Важнейшая часть Его работы состояла в том, чтобы пробудить в людях сознание вины, покаяние, веру, надежду и любовь. Своим поведением и учением Он стремился показать чрезвычайную греховность греха. Его присутствие и служение фактически пробуждали в людях осознание греха (Лк. 5:8; 7:36–50). Он был воплощением самого Евангелия, которое, осуждая грех, в то же время предлагало грешнику принять прощение и заключить союз с Победителем, от начала победившим мир (Мф. 4:1–11; Ин. 16:33). В конце концов испорченные грешники отвергли и убили Его, тем самым еще больше обнажив глубину людской вины и нужды.

8. Быть верным Первосвященником

Христос пришел для того, чтобы получить право быть верным первосвященником. Он стал плотью, чтобы познать все то, что познали люди, за исключением греха, так как это не позволило бы Ему стать нашим сострадательным Первосвященником (Евр. 2:17, 18). Христос на Своем уровне исполнил все три части служения первосвященника времен Ветхого Завета: приносить ежегодную жертву для очищения святилища и всего собрания, ходатайствовать за верных и благословлять народ (Лев. 4:16–21; 16:1–28).

9. Спасти грешников Своей смертью

Миссия Христа включала также и Его смерть. Он пришел «разрушить дела диавола» (1 Ин. 3:8) и «взять грехи наши» (ст. 5), чтобы тем самым избавить всех тех, кто был рабом сатаны (Евр. 2:14, 15). Как Павел написал Тимофею, «верно и всякого принятия достойно слово, что Христос Иисус пришел в мир спасти грешников, из которых я первый» (1 Тим. 1:15). И это могло быть осуществлено только смертью, как говорится в Евр. 2:14. Он мог бы прийти, чтобы судить мир, но благая весть состоит в том, что Он пришел спасти грешников. Смысл воплощения и миссии Христа — дать Божий ответ на разрушительное

влияние греха. Смерть как жертва за грех была главной частью Его дела.

Б. Служение, предсказанное в Ветхом Завете

1. Знание Христа о Своей смерти

Смерть Христа не была запоздалой мыслью или случайностью, но осуществлением определенного намерения, имеющего прямую связь с воплощением. В Евангелии содержатся свидетельства того, что о Своей смерти Христос знал на самой ранней стадии Своего служения. Трагическая мысль, прозвучавшая в самом начале четвертого Евангелия (Ин. 3:14, 15), находит подтверждение в синоптических повествованиях (Мф. 9:15; Мк. 2:19, 20; Лк. 5:34, 35). Как только ученики признали Его Христом, о Котором говорят пророчества (Мк. 8:29), Иисус обратил их внимание на то, что считал важной чертой Своей миссии, а именно, что «Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (Мк. 8:31; см. Мф. 16:21).

Спасительная цель этой смерти была совершенно понятной. Самое конкретное из Его высказываний – это заявление о том, что «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20:28; Мк. 10:45). Первые два Евангелия содержат параллельное описание последней Вечери (Мф. 26:26–29; Мк. 14:22–25), но Матфей к словам «сие есть кровь Моя нового завета, за многих изливаемая» (Мк. 14:24) добавляет «во оставление грехов» (Мф. 26:28), тем самым устами Иисуса давая богословское истолкование Его будущей смерти.

Для Иисуса Его смерть и связанные с ней события были исполнением пророчеств Ветхого Завета и частью Божественного плана (Мф. 26:54, 56; Лк. 22:37 ср. с Ис. 53:12; Лк. 24:44; Ин. 17:12 ср. с Пс. 40:10), о котором Он знал и с которым Он соглашался. Он добровольно отдал Свою жизнь; никто не отнимал ее у Него. До самого конца Он имел власть отдать ее и власть принять ее (Ин. 10:17, 18; см. Мф. 26:53).

2. Убеждение, разделяемое авторами Нового Завета

Как и Иисус, авторы Нового Завета считали, что Евангелие было предсказано в Ветхом Завете, по крайней мере, в символах и образах. В их глазах картина Раба Божьего, нарисованная Исаией, была пророчеством о Христе (Мф. 18–21; Деян. 8:32–35; 1 Петр. 2:21–25). Эта точка зрения становится особенно очевидной, когда речь заходит о страданиях Христа. Петр настаивал на том, что Бог, «как предвозвестил устами всех Своих пророков пострадать Христу, так и исполнил» (Деян. 3:18). Павел напоминал верующим в Коринфе: «Христос умер за грехи наши, по Писанию» (1 Кор. 15:3), и произошло это в соответствии с писаниями Ветхого Завета (Деян. 17:2, 3). Перед царем Агриппой он заявил, что его проповедь о смерти Христа есть возвешение предсказанного Моисеем и пророками (Деян. 26:22, 23). «Он грехи наши, — пишет Петр, — Сам вознес Телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды: ранами Его вы исцелились» (1 Петр. 2:24). Последние слова являются прямым цитированием слов Исаии, который описывает замещающие страдания грядущего Раба (Ис. 53:5), а также частью вышеупомянутого, более обширного отрывка Ис. 52:13–53:12, в котором страдающий Раб, будучи оправдан, спасает Своих гонителей и ходатайствует за преступников.

Апостолы, не колеблясь, указывали на конкретные пророчества, предвозвещавшие предательство Христа (Пс. 40:10–12; Деян. 1:16), Его распятие и связанные с ним события (Пс. 21:2, 8, 9, 19; Мф. 27:39–41; Мк. 15:34; Ин. 19:23, 24), а также на пророчества о Его воскресении (Пс. 15:8–10; Деян. 2:22–28). Матфей напомнил своим читателям предсказание Захарии о том, что Христос будет продан за тридцать серебряников (Зах. 11:12, 13), и это исполнилось, когда Иуда предал Иисуса (Мф. 26:15). Этот же пророк предсказал поражение пастыря, которое приведет к рассеянию овец (Зах. 13:7; Мф. 26:31).

Позиция апостолов по данному вопросу была сжато изложена Петром: «К сему-то спасению относились изыскания и исследования пророков, которые предсказывали о назначенной вам благодати, исследуя, на ко-

торое и на какое время указывал суций в них Дух Христов, когда Он предвозвещал Христовы страдания и последующую за ними славу. Им открыто было, что не им самим, а нам служило то, что ныне проповедано вам благовествовавшими Духом Святым, посланным с небес» (1 Петр. 1:10–12).

Ранее этот же апостол объяснял людям, которые были изумлены исцелением хромого от рождения, что «все пророки от Самуила и после него, сколько их ни говорили, также предвозвестили дни сии» (Деян. 3:24).

3. Смерть чрезвычайной важности

Из всего сказанного нами относительно миссии и служения Христа становится понятным, что в отличие от обыкновенных людей Его смерть, равно как и Его жизнь, имеют чрезвычайную важность. Это главная мысль всех четырех Евангелий. В Евангелии Иоанна, например, двенадцать глав посвящены описанию общественного служения Христа и девять — событиям, связанным с Его страданиями: от той ночи, когда была совершена последняя Вечеря, до Его смерти и воскресения. Матфей отводит четверть своего Евангелия последней неделе служения Христа; Марк — около одной трети, Лука — более одной пятой. Крест занимает центральное место в Евангелиях, представляя собой задуманную авторами кульминацию их повествований.

Смерть от распятия была кровавой и жестокой. Она ужасала иудеев, живших в первом веке нашей эры, поскольку они знали, что Богом проклят всякий, повешенный на древе (Втор. 21:22, 23). И однако же этот ненавистный крест находится в самом центре миссии Иисуса и Божьего плана. Иоанн рассматривает его как средство спасения всего мира (см. Ин. 3:13, 14; 12:32). Поскольку в конце Своей жизни, явив полное послушание Богу, Иисус пошел на смерть добровольно, будучи невиновен и желая исполнить волю Отца, Его смерть имеет бесконечно высокое искупительное значение.

В. Искупление: основополагающие факторы

В самом центре христианской религии находится крест. На кресте Сын Божий совершил спасение греш-

ника. Искупление означает, что Своей смертью Иисус Христос полностью разрешил ту проблему, которую создал грех. Он сделал все необходимое. Прежде чем мы приступим к рассмотрению новозаветного учения об искупительной жизни и смерти Христа, давайте определимся с терминологией и кратко рассмотрим некоторые ключевые, основополагающие факторы, освещенные в Новом Завете и заслуживающие нашего внимания.

1. Значение слова «искупить»

В английском языке слова «искупить» [*to atone*] и искупление [*atonement*] не соответствуют этимологически тому еврейскому или греческому слову, переводом которых они являются. Они образованы от корня, означающего «быть в согласии с кем-то» и этимологически выражают идею гармонии во взаимоотношениях. «Быть в согласии с кем-либо» значит состоять с ним или с ней в хороших взаимоотношениях. Подобным образом и слово «искупление» означает фактически «примирение», или «восстановление согласия». Однако постепенно в богословской терминологии эти слова приобрели более узкий смысл. Они перестали выражать изначальную идею и стали обозначать процесс, с помощью которого устраняются все препятствия для примирения. Так, «искупить» вину значит предпринять действия, которые упраздняют плачевные последствия отчуждения и помогают установить гармоничные отношения.

2. Изначально гармоничные отношения

Ключ, лежащий в основе библейского учения об искуплении, — это исходная предпосылка, согласно которой Бог и люди должны находиться в абсолютном согласии, что касается их жизни и интересов. От Бытия до Откровения предполагается, что Бог и люди должны поддерживать гармоничные отношения. Такими мы видим Адама и Еву в Едеме (Быт. 1–3). Как в Ветхом, так и в Новом Завете эта исходная предпосылка противопоставляется тому факту, что это единство было разорвано (Быт. 3:22–24; Ис. 59:1, 2; Рим. 5:12; Еф. 2:1). В невозрожден-

ном состоянии человек отчужден от Бога. Люди пребывают во тьме (Лк. 1:79; см. Ин. 12:46), они «отчуждены от жизни Божией» (Еф. 4:18), они являются «отчужденными и врагами, по расположению к злым делам» (Кол. 1:21); они – «безбожники в мире» (Еф. 2:12). Их «плотские помышления суть вражда против Бога» (Рим. 8:7), и они враги Богу (Рим. 5:10). Это можно сказать не только о язычниках (Рим. 1:23, 25, 26), но и об иудеях, которые гордятся тем, что имеют закон (Рим. 3:9, 23). Отголоски этих мыслей мы находим и в Ветхом Завете, согласно которому «нет человека, который не грешил бы» (3 Цар. 8:46), «нет делающего добро, нет ни одного» (Пс. 13:3).

3. Причина отчуждения

Причина этого отчуждения от Бога объясняется достаточно просто: грех человека, упорное противление воле Божьей. Концепция греха связана с идеей закона и законодателя, ибо «грех есть беззаконие» (1 Ин. 3:4). Законодателем является Бог. Однако греховность греха состоит в том, что он не только является нарушением закона, но и, в первую очередь, восстанием против Бога – даже когда мы совершаем преступление против других или самого себя (см. Быт. 39:9; Пс. 50:6). Закон не является безликим или чуждым Богу, но выражением Его характера и воли. Послушание или непослушание – это серьезный вопрос, потому что мы имеем дело не с безликим документом, а с личностным Богом. Не следует также упускать из виду, что нарушение Божьего закона влечет за собой серьезные последствия: неизбежное возмездие в виде смерти, которая является логическим следствием греха. Как утверждает Писание, Бог по Своей природе не благодушествует и не попустительствует беззаконию. «Бог поругаем не бывает, – поясняет Павел, – что посеет человек, то и пожнет» (Гал. 6:7). Для нераскаявшегося грешника закон воздаяния находит выражение в торжественном предупреждении: «Возмездие за грех – смерть» (Рим. 6:23). На самом деле, как поясняет апостол, грешник уже мертв «по преступлениям и грехам» своим (Еф. 2:1).

Это не значит, что Бог чуждается грешников или отвергается от них с презрением и отвращением. В тех же текстах Писания, где бескомпромиссно говорится о том, что Бог решительно противится греху (Ис. 59:1, 2; Авв. 1:13; Ин. 1:29) и о страшных последствиях греха, изображается и любящий Бог, милостивый и медленный на гнев (Исх. 34:6; Втор. 7:6–8; 1 Ин. 4:8, 16). Он снова и снова приближается к грешникам, пытаясь избавить их от зла, которое губит их и удерживает вдали от Него (Быт. 3:9; Иер. 3:11–14; Ос. 6:1; Лк. 13:34). Движимый любовью и милостью, Он явился в Своем Сыне Иисусе, Который «пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19:10) и умер от рук грешных людей ради нас, ради тех, которые все еще были грешниками. «Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8).

4. Искупление и смерть Христа

Искупительное служение Христа связано с Его смертью на кресте. Не пренебрегая значением жизни Христа, авторы Нового Завета единодушны в этом: «Мы примирились с Богом смертью Сына Его» (Рим. 5:10); «Он грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо» (1 Петр. 2:24); «Он есть умилоствление за грехи наши» (1 Ин. 2:2). Грешники не способны сделать что-либо для своего спасения или освобождения из греховного состояния. Их положение на самом деле очень серьезно (Притч. 20:9), и никакие дела закона не могут принести им оправдание перед Богом (Рим. 3:20; Гал. 2:16). Поэтому искупление должен был совершить кто-то другой. Он должен был сделать для грешников все, что нужно. Христос через смерть продемонстрировал наивысшую самоотдачу. Через Него мы возвращаемся к Богу и получаем доступ к Отцу (Еф. 2:18) по вере (Еф. 3:12) в Того, «Которого Бог предложил в жертву умилоствления в Крови Его чрез веру» (Рим. 3:25).

Вне всякого сомнения, Новый Завет говорит о способе искупления как о Божьем даре грешникам, исходящем из любящего сердца Бога. В самом знаменитом библейском изречении мы читаем, что «Бог так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную»

(Ин. 3:16). Это согласуется со словами Павла, для которого крест — это не только мера любви Христовой, но и любви Самого Бога: «Во Христе Бог примирил с Собою мир» (2 Кор. 5:19); «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8); «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас» (Рим. 8:32). Для Павла высшим доказательством Божьей любви к грешникам был крест. Однако апостол не делает различий между любовью Бога и любовью Христа. И то, и другое рассматривается в свете креста. «И уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня», — поясняет апостол (Гал. 2:20). «Ибо любовь Христова объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли» (2 Кор. 5:14).

5. Божье дело

Из этих слов становится очевидно, что в деле спасения Отец и Сын абсолютно едины. Следует понимать, что величественный Бог Отец также участвует в деле нашего спасения. Это Божье дело в самом полном смысле. Идея, согласно которой крест выражает любовь Христа, вырывающего для нас искупление из рук сурового и непреклонного Отца, идеально справедливого, упорно настаивающего на наказании, — это карикатура на мышление писателей Нового Завета. В какой-то степени необходимость примирения действительно может быть обусловлена тем, что Бог гневается на грех (Рим. 1:18; 2:5; 1 Фес. 1:10), но искупление имеет место потому, что Бог Отец любит нас и предусматривает наше спасение в Своем Сыне. Отец не в одиночку задумал и ввел в действие план спасения, и во Христе Он фактически доводит его до логического завершения.

Г. Искупительное служение Христа: учение Нового Завета

Помимо основополагающих факторов, тема искупления в Новом Завете описывается с помощью нескольких

терминов, метафор и символов, имеющих целью объяснить, как Христос может отменить последствия греха и примирить грешников с Богом. На протяжении двух тысяч лет христианской истории появлялись разные теории, авторы которых пытались объяснить, как это было сделано. Ни одна из них не была принята безоговорочно и повсеместно. Понятно, что искупление – это тайна: люди не могут до конца понять, как это происходит. Однако Писание проясняет некоторые моменты, и любая теория искупления должна считаться с ними.

1. Жертвенная смерть

Неудивительно, что для объяснения искупительной смерти Христа часто используются термины, заимствованные из системы жертвоприношений Ветхого Завета. В Ветхом Завете искупление совершалось в основном посредством жертвоприношений (Исх. 29:36; Лев. 4:20; Чис. 15:25). Так, ежедневные жертвоприношения или непрестанные всесожжения, похоже, наилучшим образом передают идею жертвенности благодаря своему замещающему характеру. Это жертвоприношение не было связано с каким-то конкретным преступлением, а совершалось постоянно, как необходимое средство, с помощью которого грешные люди могли приближаться к святому Богу. Жертвы за грех и жертвы повинности были призваны искупить грех, который по сути есть преступление против Закона Божьего, а значит, против Самого Бога. Преступление нужно было загладить. Вместе с тем об искупительной крови написано: «Я назначил ее вам для жертвенника, чтобы очищать души ваши» (Лев. 17:11). В действительности эти жертвы не могли очистить и искупить грешников; они были предусмотрены Богом и действительны в рамках завета и благодати завета. В самом жертвенном животном не было ничего такого, что бы могло очистить грешника. Искупление совершалось потому, что жертва была установленным Самим Богом способом его получения. Жертвы не должны были иметь какого-либо порока или изъяна (Лев. 1:3; Втор. 15:21), так как это указывало бы на необходимость

совершенства. Не ограничивая искупление одним-единственным действием, мы не можем сомневаться в том, что смерть жертвы имела большое значение (Лев. 1:5; 3:2; 4:4). Это вытекает из общего характера самого обряда жертвоприношения. Ежедневные жертвы приносились в контексте ветхозаветного учения, согласно которому смерть есть возмездие за грех (Быт. 2:16, 17; Иез. 18:4, 20). Вместе с тем Бог Ветхого Завета милостиво указал Своим кающимся детям, что смерть жертвенного животного заменит собой смерть грешника. Эта связь настолько понятна, что в Новом Завете, в Послании к Евреям она обобщается в следующей фразе: «Без пролития крови не бывает прощения» (Евр. 9:22).

В то же время Новый Завет утверждает, что древние жертвоприношения как таковые не могли очищать от грехов. Автор Послания к Евреям старается показать их несовершенство. Они были всего лишь образами и не могли очистить совесть поклоняющегося Богу от вины. Это были священнодействия, установленные до определенного времени (Евр. 9:6–10). Таким образом, они явно указывали на воплощение Христа. Тот факт, что в жертву приносились животные (Евр. 10:4), и эти жертвоприношения приносились многократно (ст. 1, 2), ясно свидетельствует об их неспособности очищать грешника. Автор Послания к Евреям находит в Иисусе исполнение и последующее развитие жертвенной системы Ветхого Завета. Так, мы читаем, что обрядовое служение в земном святилище было образом «настоящего времени» (Евр. 9:9, *параболе*) до пришествия Христа (ст. 10), или «до пришествия веры» (Гал. 3:23; см Евр. 13:11, 12).

Смерть Христа, поясняют авторы Нового Завета, — это жертва за грех. В самом начале служения Иисуса Иоанн Креститель увидел Его в роли жертвы: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29). Павел также считал смерть Христа жертвой: «Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор. 5:7). Он умер не потому, что не мог противостоять врагам, составившим заговор с целью погубить Его. Он был «предан за грехи наши» (Рим. 4:25). Он пришел умереть

за наши грехи, отдать Себя «в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф. 5:2). Его кровь была пролита «за многих, во оставление грехов» (Мф. 26:28). Послание к Евреям, сравнивая миссию Христа со служением в ветхозаветном святилище, описывает Его как Первосвященника, вошедшего в небесную скинию для жертвоприношения: «Не с кровью козлов и тельцов, но со Своей Кровью», которой Он приобрел вечное искупление (Евр. 9:12).

Частые ссылки на кровь Христа также служат намеком на жертвенную смерть. Павел, который говорит о крови Христа почти всякий раз, когда упоминает о Его смерти, пишет, что мы «оправданы Кровию Его» (Рим. 5:9); что Его «Бог предложил в жертву умилоствления в Крови Его» (Рим. 3:25); что «мы имеем искупление Кровию Его» (Еф. 1:7); что мы «стали близки Кровию Христовою» (Еф. 2:13); что Бог посредством Христа примирил с Собою все, «умиротворив чрез Него, Кровию креста Его, и земное и небесное» (Кол. 1:20).

Эти утверждения, а также слова Самого Иисуса о крови нового завета, за многих изливаемой (Мк. 14:24), и слова Петра о нашем искуплении «драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого агнца» (1 Петр. 1:19) напоминают нам, что кровь означает насильственно отнятую жизнь — в данном случае жизнь, принесенную в жертву. Некоторые оспаривают эту точку зрения на том основании, что в отдельных отрывках Ветхого Завета (в частности, в Быт. 9:4–6; Втор. 12:23) пролитие крови *всего лишь символизирует* жизнь, спасаемую Иисусом, и вовсе не означает, что Его жизнь должна быть непременно принесена в жертву. Однако факты противоречат такому истолкованию. Нет сомнения в том, что кровь в этих библейских изречениях отождествляется с жизнью. Но какой конкретный смысл она приобретает в связи с жертвой? В Лев. 17:11, наиболее часто цитируемом стихе, Бог говорит: «Я назначил ее вам для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сия душу очищает». Ведь чтобы кровь была возложена на жертвенник, требовалась смерть,

представляющая собой потерю жизни. Более того, в Послании к Евреям, где анализируются ветхозаветные обряды жертвоприношений, фраза «Кровь Христа» связана с другой фразой: «вследствие смерти *Его*, бывшей для искупления от преступлений» (Евр. 9:14, 15). Тем самым подчеркивается, что кровь в жертвенном смысле значит больше, чем жизнь, хотя последнее также предполагается. Идея пролития крови более глубока по своему смыслу, чем идея смерти, потому что привлекает внимание как к жизни, так и к смерти.

2. Замещающая смерть

Иисус Христос «умер за нас» (1 Фес. 5:10). Он умер не просто от рук Своих врагов и не за Свой грех или вину. Он умер за нас. «Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8). Он отдал Себя «за нас» (Еф. 5:2) и сделался «за нас клятвою» (Гал. 3:13). Христос был нашим представителем, как это кратко выразил Павел: «Если один умер за всех, то все умерли» (2 Кор. 5:14). Смерть представителя замещает смерть тех, кого Он представляет. Но «представитель» — это довольно неопределенный термин. Он нуждается в конкретизации. Если Христос, безгрешный и праведный, пришел взять на Себя ужасное бремя греха и наказание за грех, трудно избежать вывода, что Он умер не только «за меня» («ради меня» или «от моего имени»), но также и «вместо меня», — тем более, что благодаря Его жизни и смерти мне не придется умирать.

Конечно, некоторые сразу отвергают древнее понятие «замещения» на том основании, что оно может ввести в серьезное заблуждение или даже привести к ложному пониманию. Тем не менее несколько высказываний Нового Завета указывают на то, что в Своей смерти Христос действительно занял наше место. В двух синоптических Евангелиях можно найти знаменитое высказывание Иисуса о выкупе: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления [литрон] многих [анти поллон]» (Мф. 20:28; см. также Мк. 10:45). «Выкуп» — это плата

за освобождение из плена; сумма, которая дается в обмен на человека. Этот термин ясно указывает на замещение, равно как и предлог *анти*, переведенный как «за». Главное значение этого предлога — «вместо». Своей смертью Иисус занял наше место, отождествив Себя с грешниками. Следует отметить, что от такого отождествления Его душа скорбела (Мф. 26:36–39, 42–44; Лк. 22:41–44). Этим объясняется Его вопль отчаяния: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Мк. 15:34). Почему Иисус был в муках, когда приближалась смерть? Может быть, Он боялся мучений, которые Ему предстояло пройти? Многие известные люди спокойно шли на смерть, хотя их вообще нельзя сравнить с Иисусом по величию. Его пугала не смерть как таковая, а смерть грешника — смерть, во время которой Он, безгрешный, будет испытывать ужас разлуки с Отцом, оставившим Его. Похоже, что именно это имел в виду Павел, когда писал, что Бог незнавшего греха «сделал для нас [хюпер] жертвою за грех [букв. «грехом»], чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор. 5:21). Христос стал тем, кем Он до этого не был. Это означает, что каким-то непостижимым образом Он занял место тех, кто в противном случае сам должен был умереть. Апостол не хотел сказать, что Иисус — грешник, но он подошел очень близко к этому, стремясь передать мысль, что Бог относился к Нему так же, как к грешным людям.

Слово «выкуп» (*литрон*) является частью семантического ряда слов, которые можно встретить в нескольких новозаветных отрывках. Обычно оно переводится понятием «искупить» или «искупление», как, например, в Рим. 3:24; Еф. 1:7; Тит. 2:14; Евр. 9:12, 15; 1 Петр. 1:18, 19. Смысл этих высказываний сводится скорее к «искуплению», чем к «избавлению». «Искупительная» и замещающая смерть — это одна из формулировок, выбранных писателями Нового Завета с целью объяснить уверовавшим, что произошло на кресте. Павел то и дело обращается к этой мысли, хотя в большинстве случаев он употребляет предлог *хюпер*, а не *анти*. Предлог *хюпер* обычно используется в значении «за» или «от имени», хотя иногда граничит с *анти*, «вме-

сто», как, например, во 2 Кор. 5:15 и 1 Тим. 2:6. Это означает, Христос умер от нашего имени и вместо нас. Фактически у Павла слово «выкуп» приобретает истинный и адекватный смысл, когда апостол говорит, что Иисус предал Себя «для искупления [*антилитрон*] всех [*хюпер*]» (1 Тим. 2:6). Эти слова напоминают высказывание об искуплении, записанное в Евангелиях от Матфея и Марка. Здесь *анти* и *хюпер* употребляются как взаимозаменяемые. Примечательно также и то, что в данном стихе слово *литрон* дополняется приставкой *анти*. Это словосочетание, означающее «замену-выкуп», свидетельствует о том, что смерть Христа в данном отрывке истолковывается как действие, совершенное Иисусом вместо других.

Понятие замещения также явственно просматривается и в 1 Петр. 2:24, где мы читаем: «Он грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо», и в Евр. 9:28, где говорится, что Христос однажды принес Себя в жертву, чтобы «подъять грехи многих». Это означает не просто то, что Иисус смирился с разочарованиями и трудностями проживания в обществе грешных людей. Смысл выражения «нести грех» становится понятным из нескольких ветхозаветных отрывков, контекст которых показывает, что оно означает «нести наказание за грех». Так, в Библии записаны следующие слова Бога: «Душа согрешающая, она умрет; сын не понесет вины отца и отец не понесет вины сына... беззаконие беззаконного при нем и остается» (Иез. 18:20). Точно так же в Чис. 14:34 сорок лет странствования израильтян по пустыне описываются как несение ими наказания за грех восстания против Бога. Когда о Христе говорится, что Он понес наши грехи, это означает, что Он понес наказание за них.

Перед лицом такого внушительного множества фактов трудно отрицать, что замещение — это одно из понятий, используемых в Новом Завете, с помощью которого объясняется служение, жизнь и смерть Господа нашего Иисуса Христа.

3. Искупительно-умиловительная смерть

Смерть Христа имеет также искупительное и умиловительное (в библейском смысле) значение. Оно выра-

жется в Новом Завете семантическим рядом, связанным со словом *хиласкомаи*, который используется в одном из самых важных отрывков Послания Павла к Римлянам: «Получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в жертву умилостивления [*хиластерион*] в Крови Его чрез веру» (Рим. 3:24, 25). Хотя производные от семантического ряда *хиласкомаи* традиционно переводятся как «умилостивление», «умилостивлять», многие современные богословы все же предпочитают заменять их словами «искупление», «искупать». Искупить значит снять вину, упразднить ее, заплатить за преступление. С другой стороны, умилостивить — значит умиротворить, примирить, приобрести чье-либо благорасположение или восстановить его. Это значит отвратить гнев — обычно с помощью подарка или подношения. Вне всякого сомнения, это значение было основным в классическом и эллинистическом греческом языке.

Современная богословская мысль отрицательно оценивает традиционное представление, согласно которому смерть Христа умиротворила гнев Бога, направленный против греха, и создала возможность для того, чтобы грешник стал получателем Божьей любви и благодати. Было доказано, что в большинстве случаев, когда в Септуагинте употребляются производные из семантического ряда *хиласкомаи* в качестве религиозных терминов, которые многие расценивают как основу мышления Павла, они используются необязательно в том же значении, что и в светских произведениях. В Библии эти слова означают не «умилостивление» или «умиротворение» в их языческом понимании, а скорее снятие вины или осквернения. Поэтому не следует считать Бога капризным или мстительным, Чей гнев был умиротворен жертвой Христа, изменившей мнение Бога о грешниках.

Эти важные выводы были сделаны в результате исследований. Тем не менее можно задать правомерный вопрос: было ли сказано последнее слово в этой дискуссии? Практически нет сомнений в том, что языческие представления о гневе и умилостивлении отсутствуют

в библейской картине Бога. Библейский Бог – это не то существо, которое можно умиротворить, как и древних языческих богов. Слова из семантического ряда *хиласкомаи* описывают смерть Христа как искупление наших грехов, снятие вины и скверны греха. Вместе с тем сказать, что Библии вообще чужда идея гнева и умилоствления, значит пренебречь рядом библейских высказываний.

Например, знаменитый отрывок из Рим. 3:21–26, где апостол чрезвычайно убедительно говорит об искуплении, которое Бог совершил через Иисуса Христа, является, по сути дела, кульминацией перечня аргументов, начавшегося с провозглашения Божьего гнева против греха: «Ибо открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков» (Рим. 1:18). В этих аргументах последовательно подчеркивается Божий гнев и суд (Рим. 2:2, 4, 5, 8, 16; 3:4–6). Искупление грешника, поясняет Павел, было совершено посредством смерти Христа, «Которого Бог предложил в жертву умилоствления в Крови Его чрез веру» (ст. 25). Похоже, невозможно отрицать, что в контексте первых трех глав Послания искупление, совершенное Христом, содержит в себе элемент умилоствления. Гнев и суд занимают слишком важное место в этом связном отрывке, что не позволяет говорить об их отмене в процессе спасения верующего. Христос совершает как искупление, так и умилоствление Своей Кровью (ст. 25). Верующие (ст. 25а) понимают, что их вина снята и Божий гнев отвращен. Христос добровольно понес вину и гнев на Себе, Бог сделал «грехом» Того, Кто не знал греха (2 Кор. 5:21), и ради нас оставил Его, когда Он умирал на кресте. Бог таким образом разрешил проблему греха во Христе, что грех больше не является препятствием между Ним и людьми.

Ключ к пониманию термина *хиластерион* в данном отрывке находится в Евр. 9:5. Это второе из двух мест Нового Завета, где употребляется этот термин. Здесь оно переводится как «очистище», то есть крышка ковчега, находящегося во Святом святых, где один раз

в год кропилась кровь искупления (Лев. 16:11–14). Некоторые предлагали таким же образом перевести это слово и в Рим. 3:25 и приводили множество доводов в пользу этого. Это, например, делал Лютер.

То, что некоторые решительно отвергают саму идею Божественного гнева и умилоствления как недостойную христианского представления о Боге, вполне понятно, ибо Бог есть любовь. Однако ограничиться объяснением, что это безликое выражение просто указывает на причинно-следственную связь, значит, грешить против логики Павла. Этот термин не говорит о гневe в том смысле, в котором мы понимаем гнев, когда описываем наши человеческие переживания: как прихотливый или бесконтрольный и зачастую необъяснимый всплеск эмоций. Скорее, это обратная сторона всеобъемлющей Божьей любви, а также Его суровая реакция на зло.

Фактически именно сочетание Божьей святости, Его реакции на зло и Его непоколебимой любви к грешникам создает тот контекст, в котором Писание говорит об искуплении-умилоствлении. Бог свят. Христос пострадал вместо нас, удовлетворив справедливое требование закона (см. Рим. 8:4), тем самым устранив препятствие для оправдания виновных. Божья святость сделала наказание за грех неотвратимым. Но Бог принял на Себя наказание, Которое Он же Сам и установил. Любовь подвигла Его на то, чтобы понести это наказание вместо нас, сделать прощение возможным и преодолеть отчуждение. То, чего требовала Божья святость, совершила Его любовь. На кресте на века явлена святость Божьей любви и в полной мере проявилась любовь святого Бога. Здесь справедливость и милость встретились.

Примерно через 40 лет после Павла апостол Иоанн написал, указывая на Христа: «Он есть умилоствление за грехи наши» (1 Ин. 2:2), обобщив суть вопроса интригующим заявлением: «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши» (1 Ин. 4:10). Здесь мы находим одно из ярчайших утверждений, имеющих огромное значение для понимания христианского представления

о кресте. Иоанн ясно утверждает, что Бог Сам, по Своей любви предложил дорогой Дар, Который снял с нас вину и отвратил гнев. По словам апостола, Бог «возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши». Благодаря кресту мы знаем и непоколебимо убеждены в том, что Бог есть любовь, любовь в высшем проявлении. Крест показывает, что любовь не смотрит на грех сквозь пальцы, но успешно борется с ним. Смерть Христа как искупление и умилоствление, совершенное Самим Богом, является демонстрацией, доказательством Божьей любви и праведности (Рим. 3:26). Быть может, «искупление» и «умилоствление» — не идеальные слова в данной ситуации, но за неимением более точных определений нам придется использовать их, делая это достаточно осмотрительно. Более того, нас больше беспокоят не слова, а факты. Они свидетельствуют о двух великих реалиях: о реальности и серьезности греха, с одной стороны, и, с другой стороны, о глубине Божьей любви, предлагающей дар, который отвращает гнев от грешников и который должен быть «принят верой» (ст. 25). Устранить одно из этих двух измерений Божьей любви — значит лишить ее того смысла, который вкладывали в нее апостолы.

4. *Оправдание*

Понятия, которые мы до сих пор рассматривали — жертва, искупление, замещение и искупление-умилоствление, описывают важные аспекты жизни и смерти Христа. Вместе с тем существуют и другие метафоры искупления. Одна из них, доминирующая в посланиях Павла к Римлянам и к Галатам, — оправдание грешников благодатью Божьей. Понятие «Оправдание» раскрывает спасительное значение жизни и смерти Христа в соотношении с Божьим законом (Рим. 3:24–26; 5:16–21). По сути дела, апостол утверждает, что Бог справедлив, осуждая грех и наказывая за него; милостив, прощая и принимая грешников, и полновластен, гармонично проявляя обе стороны Своего характера посредством Христа Иисуса (Рим. 3:23–26). Библейский смысл оправдания в том, чтобы объявлять человека праведным,

принимать его как праведного и обращаться с ним как с праведным. В своей основе оправдание — это юридический термин, обозначающий юридическое действие, кульминацией которого становится оправдательный приговор, исключающий всякую возможность осуждения (см. Притч. 17:15; Рим. 8:33, 34).

Но если мы все грешники (Рим. 3:9, 23), все предстанем пред судом (2 Кор. 5:10; Рим. 14:10) и все заслуживаем осуждения, то как может Павел утверждать, что Бог оправдывает нечестивых (Рим. 4:5)? Ответ заключается в том, что Христос создал для этого все возможности. Иисус Христос, действуя от имени грешников, исполнил справедливое требование закона (Рим. 8:4). Своей кровью Он смыл с нас грехи (Рим. 3:25; 5:9). Благодаря Его послушанию Богу Его дети принимаются как соблюдающие закон (Рим. 5:19), ибо Своей праведной жизнью и жестокой смертью преступника Он искупил их от проклятия закона, сделавшись за них проклятием (Гал. 3:13). Как преступление одного человека привело к осуждению, так и праведность одного — Его безгрешная жизнь и смерть — даровала «всем человекам оправдание к жизни» (Рим. 5:18). Бог сделал Его «для нас праведностью» (1 Кор. 1:30), то есть нашей праведностью.

Бог не только спасает грешников, но и делает это по справедливости, как это и должно быть. Христос даже и не помышлял о каком-то компромиссе в области судебного правосудия, напротив, Он утвердил справедливый подход Своей жертвенной жизнью и смертью. Божий Закон не был изменен или отменен ради нашего оправдания, но был исполнен Христом, вторым Адамом, действующим от нашего имени. По словам Павла, смерть Христа доказала, что Бог является «праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:26). Послав в мир Христа, в Котором грех был фактически осужден и Который был наказан ради искупления виновных, Бог открыл то основание, на котором Он может простить и принять кающихся грешников как Своих детей, не жертвуя при этом правосудием (ст. 26). Было предусмотрено все необходимое для спасения всех.

Павел добавляет, что это нужно принять «через веру» (ст. 25). Вера – это не основание для оправдания, но средство, с помощью которого можно принять Христа и Его праведность; это протянутая пустая рука, которая, принимая Христа, получает Его праведность. Оправдание – это, по сути дела, вопрос восстановления взаимоотношений, что и обозначается словом «искупление».

5. Примирение

Примирение – это еще одно фундаментальное понятие, появившееся в результате стремления ранней Церкви объяснить природу и смысл креста. Служение Христа ассоциировалось с примирением и Его влиянием на людей. Хотя в Новом Завете только Павел использует этот термин и только в четырех местах (Рим. 5:10, 11; 2 Кор. 5:18–20; Еф. 2:11–16; Кол. 1:19–22), идея примирения играет важную роль в служении Христа.

Примирение имеет отношение к восстановлению разрушенных взаимоотношений. Это личностная категория. Примирение подразумевает установление взаимоотношений и достижение согласия после периода вражды. Как уже ранее отмечалось, вся суть Библии в том, что грех воздвиг барьер между невозрожденными людьми и Богом, не говоря уже о проблемах во взаимоотношениях между самими людьми. Павел говорит о грешниках как об отчужденных от Бога людях (Кол. 1:21) или просто как о Его «врагах» (Рим. 5:10), которые являются «по природе чадами гнева» (Еф. 2:3). Существует необходимость в примирении. Поскольку все четыре отрывка говорят о том, что люди должны примириться с Богом, некоторые сделали вывод, что только одна из сторон находится в состоянии вражды. Соответственно, примирение требует изменения только от нас, нашего возвращения к Богу. В этом есть доля правды. Однако с библейской точки зрения это не полная картина, и здесь также Божья святость и крест занимают центральное место.

Например, в Рим. 5:10 Павел пишет, что «будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его». Сначала была вражда, а потом наступило примирение. Как

это бывает в отношениях между людьми, примирение стало возможным благодаря устранению главной причины вражды, в данном случае греха. Люди неспособны сами удалить его, поэтому Бог помог убрать этот камень с дороги. Предельно ясно Павел отмечает, что мы можем понимать учение примирения как угодно, но именно Бог выступил инициатором примирения и совершил его через Христа. Роль креста Христова снова чрезвычайно важна, ведь, как говорит апостол, «мы примирились с Богом смертью Сына Его» (Рим. 5:10; см. Кол. 1:20).

С этой мыслью тесно связана другая: все это произошло потому, что Бог любит нас. Павел утверждает, что «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8); Он «умер за нечестивых» (ст. 6). С точки зрения Нового Завета любовь Божья не означает, что на грех можно смотреть легкомысленно или сквозь пальцы, но что он неизбежно влечет за собой наказание. Речь идет не о снисходительной амнистии, но об истинном прощении и примирении благодаря кресту Христову. Отец является Автором примирения. «Все же от Бога, — утверждает Павел, — Иисусом Христом примирившего нас с Собою и давшего нам служение примирения, потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их, и дал нам слово примирения. Итак, мы — посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает чрез нас; от имени Христова просим: примиритесь с Богом» (2 Кор. 5:18–20).

В деле примирения человек не играет решающей роли. Это прежде всего действие Бога, продиктованное Его любовью, в результате чего Бог больше не вменяет нам наших преступлений. Примирение — это не только наше отношение к Богу, но и отношение Бога к нам. Он больше не видит в нас врагов, и в действительности мы уже не враги Ему. Нельзя сказать, что главное в примирении — это изменение отношения грешника к Богу; это объективное событие, совершенное Богом для нашего спасения. Изменение отношения со стороны грешника, в том числе прекращение вражды с Богом, является не

причиной, а следствием примирительного служения Христа. Когда мы были «врагами», то не были примирены с Богом смертью Сына Его (Рим. 5:10). Неудивительно, что Павел вынужден добавить: «И не довольно сего, но и хвалимся Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа, посредством Которого мы получили ныне примирение» (ст. 11). Обратите внимание, что примирение — это нечто, что нужно «получить»; нечто, существующее объективно до того, как мы его испытаем на личном опыте. То, что было достигнуто Богом, выходит за рамки нашего человеческого отклика, и существует до этого отклика. Это означает, что Сам Бог примирился с человеком благодаря жизни и смерти Христа. И смерть Христа дала возможность святому Богу сделать для грешников то, что без нее Он не мог бы сделать.

Примирение с Богом приносит грешнику внутренний мир (Рим. 5:1). Оно также способствует примирению грешников со своими ближними. Классическим библейским свидетельством этому является дискуссия Павла в Еф. 2 о жесточайшей вражде, существовавшей в древнем мире между иудеями и язычниками. Язычники были «отчуждены от общества израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожники в мире», но затем они «стали близки Кровию Христовою. Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду... дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем» (Еф. 2:12–16). Примирение с людьми — это не случайный побочный продукт спасения грешника, но неотъемлемая его часть. Для этого нужно только принять в свою жизнь плоды примирения с Богом. Коль скоро достигнуто наше примирение с Богом, должно произойти и примирение друг с другом.

Д. Масштабы подвига искупления

Обосновывая свои представления о предопределении текстами Писания, в которых говорится о том,

что Христос отдал Свою жизнь за овец (Ин. 10:1–15, 26, 27), за Церковь (Деян. 20:28; Еф. 5:25) или за многих (Мк. 10:45), и утверждениями, которые как будто ограничивают посредническое служение Христа одними учениками и теми, кого они приобретут своей проповедью (Ин. 17:9, 20, 24), некоторые настаивают, что искупление, совершенное Христом, направлено только к тем, кто фактически спасается, — к группе счастливчиков, избранных Богом.

Однако, читая Писание, мы видим, что новозаветные писатели характеризуют дело искупления как вселенское по своим масштабам, доступное всем грешникам, но действенное лишь в том случае, когда оно принимается человеком лично. Так, Иоанн описывает смысл пришествия Христа и Его смерть универсальными категориями (Ин. 3:16, 17), как то, что решило проблему грехов «мира» (Ин. 1:29; 1 Ин. 2:1; 4:14). Павел точно так же говорит о том, что Иисус умер «за всех» (2 Кор. 5:14, 15) или предал Себя «для искупления всех» (1 Тим. 2:6). Богу угодно, чтобы «все пришли к покаянию» (2 Петр. 3:9), потому что Христос вкусил смерть «за всех» (Евр. 2:9). Все эти стихи показывают, что ранняя Церковь считала Божий дар спасения универсальным и вселенским.

Тот факт, что Христос умер за всех, вовсе не исключает идеи, что Он умер только за избранных и что Его смерть производит свое действие в их жизни. Более широкий круг, конечно же, включает в себя и более узкий. Это видно в словах Павла, который пишет, что Бог — «Спаситель всех человеков, а наипаче верных» (1 Тим. 4:10). Искупление предназначено для всех, адресовано всем и достаточно для всех, но пользу от него могут получить лишь те, кто по своей собственной воле откликается на него с верой.

Наш анализ цели Христовой миссии показал, сколь необъятным и глубоким является Божье искупление. Писатели Нового Завета, находясь под водительством Духа, пытаются преодолеть несовершенство человеческого языка, когда объясняют смысл этого великого события. Различные речевые образы и символы, используемые Павлом и другими, проливают свет на

различные стороны нашего греховного состояния. Мы упоминали жертву, искупление, замещение, искупление-умилостивление, оправдание и примирение. Все эти понятия важны, и ни одним из них не следует пренебрегать. Вместе с тем ни одно из них в отдельности не в состоянии охватить смысл креста в полной мере. Он значит несравненно больше. Искупление несет не только изглаживание греха и устранение вражды. Оно открывает путь для новой жизни во Христе. Эта новая жизнь славословия и роста во Христе, плод искупления, — немаловажная грань христианского опыта. К ней и призывает нас библейское учение искупления.

III. ПРЕВОЗНЕСЕННЫЙ ГОСПОДЬ

А. Воскресший Христос

Хотя крест занимает ключевое положение в Новом Завете, евангельская весть им не завершается. Вслед за крестом авторы Евангелия говорят о воскресении (Мф. 27:51–28:20; Мк. 16; Лк. 24; Ин. 20, 21). Евангелие, которое Павел принял через откровение (Гал. 1:12), представляло собой весть о том, что «Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был и воскрес в третий день, по Писанию» (1 Кор. 15:3; ср. со ст. 1). Таким образом, смерть и воскресение Иисуса проповедовались как сама суть и сердце Евангелия. Павел, кажется, даже не желает говорить об одном событии без упоминания другого: «Христос (Иисус) умер, но и воскрес» (Рим. 8:34).

1. Фундаментальное событие

Несмотря на все вышесказанное, роль и значение воскресения в служении Христа обычно понимается недостаточно хорошо. Немалое число христиан рассматривает воскресение Христа в основном как самое сильное доказательство своего будущего воскресения для жизни в вечной славе (см. Флп. 3:20; Откр. 21:1–22:5).

Само по себе воскресение, похоже, не имело большого значения в деле искупления. Мы были искуплены крестом, и только крестом. Однако новозаветная Церковь понимала воскресение Иисуса и последующее за ним Его вознесение не просто как подтверждающее, но центральное для христианской веры событие. Для первых верующих воскресение было началом, а не концом истории, в каком-то смысле краеугольным камнем христианской веры (1 Кор. 15:14, 17). Оно рассматривалось не как типичный случай воскресения как такового, но как уникальное событие. Это было не просто оживление, как в случае с Лазарем или сыном вдовы из Наина, которых Иисус воскресил, но они затем снова умерли. Он воскрес воскресением Мессии, и это было определено Богом, чтобы указать на Иисуса как на Христа, Сына Божьего (Деян. 2:36; Рим. 1:4).

Вера первых учеников, полагавшихся на жизнь и служение Христа, на кресте разбилась вдребезги. Как сообщается в Книге Деяния, воскресение, рассматриваемое как могущественный декларативный акт Бога (Деян. 2:24, 32; 1 Петр. 1:21; Еф. 1:19, 20), придало новый смысл и укрепило веру, зародившуюся благодаря жизни Иисуса. Впервые Он занял подобающее для Себя место как Господь и Христос (Деян. 2:36; Рим. 1:4). Благодаря воскресению Иисус был провозглашен не только Мессией и Господом, но и «Начальником жизни» (Деян. 3:15), «Спасителем» (Деян. 5:31) и «Судией живых и мертвых» (Деян. 10:42). Воскресение развеяло неопределенность, окружавшую Его жизнь и смерть, в глазах Его учеников.

2. Пустая гробница

За исключением воинов, охранявших гробницу (Мф. 28:4), никто фактически не видел, как Иисус вышел из могилы. Но несколько человек видели пустую гробницу, и довольно большое количество людей видело воскресшего Господа. Некоторым воскресший Иисус явился близ Иерусалима, другим – в Галилее. Согласно библейскому повествованию, Господь явился жен-

щинам, которые пришли ко гробу, чтобы помазать Его тело (ст. 9, 10); Марии Магдалине (Ин. 20:11–18), Симону Петру (Лк. 24:34; 1 Кор. 15:5), двум ученикам по дороге в Еммаус (Лк. 24:13–31; Мк. 16:12, 13), одиннадцати ученикам и некоторым их друзьям, собравшимся вечером в день воскресения (Лк. 24:33, 34; Ин. 20:19–23), Фоме спустя неделю (стихи 26–29), семи ученикам у моря Галилейского (Ин. 21:1–19), одиннадцати ученикам, собравшимся на горе в Галилее (Мф. 28:16, 17), Павел также говорил о явлении Господа 500 братьям (1 Кор. 15:6), ученикам, видевшим вознесение Иисуса на небо с горы Елеонской (Лк. 24:50, 51; Деян. 1:6–9), и Павлу на пути в Дамаск (Деян. 9:1–19). Ни в Евангелиях, ни у Павла нет хронологического перечисления всех фактов. Разночтения в деталях, таких как последовательность, количество и имена женщин, посетивших гробницу, и число ангелов, не так уж трудно свести в таблицу. Эти трудности, касающиеся деталей, не являются неразрешимым препятствием, если вспомнить, что каждый автор выбирал те факты, которые считал отвечающими поставленной им цели. Различное освещение одних и тех же событий разными авторами лишней раз подчеркивает тот факт, что они руководствовались разными интересами. Но если отвлечься от деталей, можно увидеть, что их основное свидетельство на редкость единодушно. Нет никаких доказательств того, что евангельская история была сфабрикована позднее после совместного согласования.

3. Физическое воскресение

Всем этим явлениям Христа после воскресения свойственны некоторые общие черты. Очевидцами были те, кто к тому времени уже был в числе последователей Христа. «Бог, — как Петр сказал Корнилию, — дал Ему являться не всему народу, но свидетелям, предызбранным от Бога» (Деян. 10:40, 41). Эти явления имели целью укрепить в вере тех, которые ранее приняли Его. Все библейские записи свидетельствуют о физическом, телесном воскресении Христа. Евангелисты говорят, что к Иисусу прикасались

(Ин. 20:27), что Он ел (Лк. 24:41–43), и с Ним разговаривали (Ин. 21:9–22). Это противоречит склонности греков представлять воскресение в виде абстрактного, не затрагивающего физические тела события. Для иудеев, живших в первом веке, было немислимо воспринимать воскресение абстрактно; в их сознании оно всегда представлялось физическим воскресением. Бестелесное воскресение воспринималось бы ими как нелепость.

Существует неразрывное единство между Иисусом, каким Его знали ученики на протяжении многих лет, и воскресшим Господом. Он Сам заявил: «Дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24:39), сказав при этом: «Посмотрите... это — Я Сам» (ст. 39). Вместе с тем из описаний следует, что Его тело стало другим. Оно изменилось и уже не было подвержено ограничениям, присущим человеческой природе: запертые двери не были для Него помехой (Лк. 24:31; Ин. 20:10, 26). В то же время оно проявляло себя в прежних рамках и форме. Говоря языком Павла, тленное облеклось в нетление (1 Кор. 15:53). В некоторых случаях ученики не узнавали Иисуса, когда Он представал пред ними (Ин. 20:14; 21:4, 12). Представляется существенным тот факт, что на физическом характере явлений Христа (Лк. 24:39–43; Ин. 20:20, 27; 21:9–14) настаивают те два евангелиста, которые упоминают, что во время этих явлений Иисус уже вошел «в славу Свою» (Лк. 24:26) и «прославился» (Ин. 13:31; см. 20:22; 7:39). Марк также говорит о том, что Иисус «явился в ином образе» (Мк. 16:12).

Априори исключая любые чудеса, современный человек склонен отрицать, что воскресение Христа было историческим фактом сверхъестественного характера. Некоторые высказывали предположение, что ученики просто выкрали тело и спрятали его; другие же настаивали на том, что Иисус был жив после распятия и погребения, так как никогда в действительности не умирал, а просто потерял сознание. По мнению третьих, поскольку в этом месте захоронения, возможно, было несколько похожих гробниц, женщины, заблудившись в темноте, пришли к другому гробу, который действительно был пуст.

Некоторые же убеждены, что ученики на самом деле не видели воскресшего Христа, но в силу своей веры в Него и сильного стремления встретиться с Ним вообразили, что видят Его и слышат Его речь. В последние годы ученые отказались от поверхностных объяснений воскресения Христа. Его демифологизировали и заново истолковали, назвав просто способом благовестия о том, что в Иисусе из Назарета Бог уникальным образом вмешался в человеческую историю и остался в ней. Нас убеждают в том, что *факт* воскресения не имеет важного значения, поскольку является фактором веры, а не истории.

Ни одну из выдвинутых теорий, объясняющих наличие пустой гробницы и многочисленные явления Христа, или даже сочетание нескольких теорий нельзя признать адекватной или удовлетворительной. Увидев Его, ученики не пытаются объяснить, что произошло. Для них воскресение Христа – это Божье действие (Деян. 2:24, 32; Рим. 6:4; 1 Петр. 2:1), исполнением пророчеств Ветхого Завета (Деян. 2:25–36; 1 Кор. 15:4), частью вечного Божьего замысла по спасению грешников. Тот факт, что ученики, надломленные и обескураженные во время распятия, через несколько недель бросили вызов тем, кто осудил Иисуса, и стали проповедовать о Его воскресении и владычестве, наилучшим образом доказывает историчность этого события (Деян. 2:22–24; 3:14, 15; и особенно 4:10). С самого начала они с великой силой свидетельствовали о воскресении своего Господа (Деян. 2:24; 4:33), оставляя на волю Бога то, чего не могли понять.

4. Значение Христового воскресения

Для авторов Нового Завета воскресение Иисуса Христа – это новое действие Бога, историческое событие, имевшее место в истории нашего мира. Его богословское значение невозможно переоценить.

Воскресение имеет важное христологическое значение. Для апостолов его главный смысл заключался в том, что оно было Божественным подтверждением притязаний Иисуса, связанных с Его Личностью и работой. Все, что сделали руки нечестивых, было обращено

вспять оправдательным действием Бога: «Сего [Иисуса]... вы взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили; но Бог воскресил Его» (Деян. 2:23, 24; 10:39, 40). Апостолы не только постоянно подчеркивали, что Иисус воскрес, но и что Бог воскресил Его или что Он был воскрешен Богом (Деян. 2:32, 36; 3:15; 4:10; 5:30; Рим. 4:24, 25; 6:4; 8:11; 1 Кор. 15:4, 15; 2 Кор. 4:14; Гал. 1:1; Евр. 13:20; 1 Петр. 1:21 и т. д.). Благодаря воскресению Иисус «открылся Сыном Божиим в силе» (Рим. 1:4; см. Деян. 13:33). Оно ознаменовало Его возвышение как Господа и Христа (Деян. 2:29–36; Флп. 2:9–11), о чем Сам Иисус сказал после Своего воскресения: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28:18). Воскресив Его из мертвых, Бог «прославил Сына Своего Иисуса» (Деян. 3:13) и поставил Его Судьей мира (Деян. 10:42; 17:31; ср. с Ин. 5:22, 27). Как «живой», Он держит «ключи ада и смерти» (Откр. 1:18).

Помимо христологического значения, воскресение также важно для грешников. Это спасительное событие, ибо, как выразился Павел, Иисус «предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4:25). Спасены будут лишь те, кто будет устами своими «исповедовать Иисуса Господом» и веровать сердцем, «что Бог воскресил Его из мертвых» (Рим. 10:9). Те, кто крестился в смерть Его, «соединены с Ним подобием смерти Его» и будут также «соединены и подобием воскресения» (Рим. 6:3–5). Ожидая этого дня и «сораспавшись Христу» (Гал. 2:19), то есть пережив смерть для греха, они «погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца», и они могли жить обновленной жизнью (Рим. 6:4; см. 8:9–11; Еф. 2:4–7; Кол. 2:12; 3:1–3) и приносить «плод Богу» (Рим. 7:4; см. 1 Петр. 1:3). По мнению Павла, воскресение Христа чрезвычайно важно: «А если Христос не воскрес, — пишет он, — то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша... если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших» (1 Кор. 15:14, 17). Наша проповедь, наша вера и наше спасение не совершаются вне связи с Христовым воскресением. В нем мы имеем залог того, что Бог завершит Свой план искупления.

Б. Вознесшийся Господь

Согласно Писанию, Христос не просто воскрес из мертвых, но еще и вознесся на небо как Богочеловек и наш Ходатай. Вознесение – важный фактор в жизни Христа и христиан. Невозможно составить полного представления об Иисусе Христе, если не принимать во внимание вознесение и его последствия. Без него нельзя понять небесное служение нашего Господа и Его второе пришествие.

1. Свидетельство Библии

Единственное подробное описание вознесения Иисуса дано в Деян. 1:2–11. В сжатом виде оно также описано в Лк. 24:51 и в Мк. 16:19. Несколько мест в Евангелиях свидетельствуют о том, что наш Господь предвидел Свое вознесение, совершая служение на земле (Лк. 9:31, 51; Ин. 6:62; 7:33; 14:12, 28; 16:5, 10, 28). Оно также упоминается или предполагается в некоторых местах Книги Деяния святых Апостолов (2:33–35; 3:21; 7:55, 56; 22:6–8; 26:13–15). Кроме того, можно найти дополнительные ссылки и намеки на это событие в Флп. 2:9; 1 Тим. 3:16; Евр. 1:3; 2:9; 12:2; 1 Петр. 3:22; Откр. 1:13; 5:6. Таким образом, мы имеем более чем достаточное количество библейских свидетельств об этом славном событии.

Описание вознесения Иисуса в Книге Деяния часто подвергается сомнению по той причине, что оно произошло вопреки закону всемирного тяготения. Кроме того, создается впечатление, будто небо находится недалеко от земли, что в глазах современной науки совершенно немыслимо. Однако для авторов Нового Завета вознесение не более загадочно, чем воскресение или воплощение Христа. Для них это неотъемлемая часть Божьего плана спасения, такая же чудесная, как и две другие. Кроме того, нет основания полагать, что Лука, который как опытный историк сверяет описываемые факты со свидетельствами очевидцев и оригинальными источниками (Лк. 1:1, 2; ср. с Деян. 1:1, 2), не произвел бы такой же тщательной проверки подробностей происшедшего и в данном конкретном случае.

2. Значение вознесения для Самого Христа

Вознесение засвидетельствовало о возвышении и прославлении воскресшего Христа после завершения Его служения на земле (Флп. 2:9). Для Него оно означало полное подтверждение Его победы (Еф. 4:8) и возобновление Его личного общения с Отцом во славе (Ин. 17:5). В тот момент Бог «превознес (*хюперипсосен*) Его... выше всякого имени» (Флп. 2:9).

Пытаясь описать жизнь нашего Господа после вознесения, авторы Нового Завета периодически цитируют слова: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. 109:1). Прямая цитата этого стиха имеется в Мф. 22:44; Мк. 12:36; Деян. 2:34, 35; 1 Кор. 15:25; Евр. 1:13; 10:12, 13, и косвенная ссылка присутствует в различных отрывках, где говорится о естестве Иисуса (Деян. 2:33; Рим. 8:34); о том, как Он восседает (Еф. 1:20; Кол. 3:1) или стоит (Деян. 7:55, 56) по правую руку от Бога, доколе все Его враги не будут покорены. Внимательное прочтение этих стихов приводит к выводу, что многие из них не просто подчеркивают исторический факт вознесения Христа в определенный день, но и говорят о нем как о делящемся событии. Эта точка зрения также раскрывается в Рим. 8:34 и 1 Петр. 3:22, где апостолы заявляют, что Иисус находится «одесную Бога». Это, однако, не означает, что Христос пребывает в праздности. Напротив, смысл этого очень точен. Это говорит о высоком положении и славе вознесшегося Богочеловека. Воскресение положило начало великим переменам; вознесение же ясно показывает, что Христос восшел к Своему Отцу и что в Его руках теперь сосредоточена вся власть.

3. Значение вознесения для верующих

Вознесение Христа также имеет важное значение для верующих христиан. Оно подчеркивает не столько физическую удаленность, сколько духовную близость Христа (Мф. 28:20). Он «жив во веки веков» (Откр. 1:18). По словам Самого Бога, Его «престол... в век века» (Евр. 1:8). С момента вознесения Новый Завет постоянно заверяет нас в том,

что Христос жив и что в Его жизни сокрыта жизнь верующих. Вознесение позволило Ему послать Святого Духа (Ин. 16:7; Деян. 2:33), чтобы обличить мир о грехе (Ин. 16:8), наполнить сердца Своих учеников (Ин. 14:17), назидать и наставлять их (Ин. 14:25, 26; 16:14, 15), дать им силу для благовестия (Деян. 1:8; 4:8, 31), создать новую общину верующих (Деян. 2:41–47; 2 Кор. 13:14; Флп. 2:1, 2). Хотя Господь вознесся на небо, Он продолжает наставлять Своих через дар Духа, Который должен научить их всему (Ин. 14:26) и наставить их на всякую истину. При этом Дух будет говорить не от Себя, но, как сказал Иисус, «от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16:14). Это иллюстрируется излитием дара пророчества на Церковь, «ибо свидетельство Иисусово есть дух пророчества» (Откр. 19:10).

В. Первосвященническое служение Христа

1. Свидетельство Библии

Тот, Кто взошел на небеса, теперь является нашим великим Первосвященником (Евр. 4:14; 6:20) в небесном святилище — истинной скинии, по образцу которой была сооружена скиния земная (Евр. 8:1, 2), совершая за нас служение ходатайства (Евр. 7:24, 25; Рим. 8:34). Первосвященство Христа — это одна из самых значимых тем в Послании к Евреям (2:17; 3:1–4:15; 5:10; 6:20). Он «вошел... в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лицо Божие» (Евр. 9:24). Он принес Себя в жертву за грех на кресте только один раз (Евр. 7:27; 9:28; 10:11–14), и ее преимущества доступны всем. В настоящее время Он является одновременно священником и жертвой. Как следует из Писания, служение Христа на небе так же важно для спасения грешников, как и Его смерть на кресте.

2. Два разных служения

Два разных служения, которые священники из колена Левия совершали в земной скинии, были наглядной иллюстрацией плана спасения. Они образно иллюстрировали служение Христа на небесах. В этом смысл многочисленных упоминаний о священниках и перво-

священниках, исполняющих свое служение в земном святилище, которыми изобилует Послание к Евреям (Евр. 4:14, 15; 6:20; 7:27; 8:3; 9:7, 12, 24). Ежедневное священническое служение в первом отделении земного святилища, которое называлось «Святое», было преимущественно служением посредничества и примирения, символизировавшим истину о том, что через посредническое служение Христа кающийся грешник может в любое время с уверенностью прийти к Отцу (Евр. 4:14–16; 7:25; 10:19–22; см. Святолище). Один раз в году в День искупления первосвященник, и только он один, совершал служение очищения святилища и народа Божьего, принося за них жертвы очищения (Лев. 16:16–20, 30–32). В тот день, как сказал Господь Моисею, «очистит [первосвященник] Святое святых и скинию собрания, и жертвенник очистит, и священников и весь народ общества очистит» (Лев. 16:33). День тот рассматривался как день суда (Лев. 23:29) и типологически предвосхищал процесс последнего суда, в результате которого греху и грешникам будет вынесен окончательный приговор. Писание говорит нам, что этот суд произойдет до Второго пришествия Христа, ибо Он вернется в славе, чтобы воздать каждому по делам (Мф. 16:27; 25:31–46; Рим. 2:6). Время, когда Христос должен был начать это реальное служение очищения и суда, было определено в Дан. 7–9 и, согласно расчетам, приходится на 1844 год н. э.

3. Вознесшийся, чтобы владычествовать и исполнить все

Новый Завет добавляет, что Иисус вознесся на небо еще и для того, чтобы владычествовать над всем и исполнить все (Еф. 4:10; Откр. 1:5). Он выше всякого правления, начала и власти как в этом веке, так и в веке грядущем (Еф. 2:21). Он был возвышен, «дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено» во всей Вселенной (Флп. 2:10). По словам Петра, Он, «взойдя на небо, пребывает одесную Бога», и Ему «покорились Ангелы и власти и силы» (1 Петр. 3:22). Ему дана всякая власть на небе и на земле. Он есть «глава Церкви» (Еф. 1:20–23;

5:23; Кол. 1:18), Царь и священник, и Его царствование служит гарантией, что добро восторжествует над злом.

Г. Второе пришествие Христа

1. Свидетельство Библии

Второе пришествие Христа тесно связано с Его вознесением и первосвященническим служением. Хотя Он пришел в наш мир, чтобы основать Божье Царство и наполнить мессианскую надежду истинным духовным смыслом, все же, как Он Сам заявил, Его миссия во время Его первого пришествия была осуществлена не до конца. Ему надлежало на время прервать видимую связь с землей (Мф. 16:21). Он должен был на время удалиться (Ин. 14:19; 16:7), но пообещал прийти опять, завершить начатое дело (Ин. 14:1–3) и привести Божье Царство к состоянию окончательного торжества и славы (Мф. 25:31–46; см. Второе пришествие I. Г. 4).

Библейская концепция Второго пришествия нашего Господа выражается терминами: *парусия* («присутствие», «прибытие», «пришествие»), который часто применялся для описания прибытия владыки или царя (как в Мф. 24:27, 37, 39; 1 Кор. 15:23; 1 Фес. 2:19; 3:13; Иак. 5:7, 8; 2 Петр. 1:16; 3:4) во славе; *апокалипсис* («раскрытие», «откровение») (Лк. 17:30; 1 Кор. 1:7; 2 Фес. 1:7, 8; 1 Петр. 1:13); *эпифания* («проявление», «явление») — этим словом обозначается как воплощение Христа (2 Тим. 1:10), так и Второе пришествие (2 Фес. 2:8; 1 Тим. 6:14; 2 Тим. 4:1, 8; Тит. 2:13). Все эти термины подчеркивают мысль о том, что Христос, Который в настоящее время находится одесную Отца и совершает Свое первосвященническое служение, придет опять, окруженный видимой славой, явив миру Свою истинную природу. Ветхозаветный «день Господень», который применительно ко Христу звучит как «день» (Деян. 17:31), «тот день» (Мф. 7:22; 2 Фес. 1:10; 2 Тим. 1:18; 4:8), «день нашего Господа Иисуса Христа» (1 Кор. 1:8), «день, когда Сын Человеческий явится» (Лк. 17:30), «день Иисуса Христа» (Флп. 1:6) или «день Христов» (ст. 10; 2:16), а также «последний день» (Ин. 6:39, 40; 12:48), является частью намеченного Богом плана развития событий в конце времени.

2. Способ возвращения Христа

Второе пришествие Христа будет личным (Мф. 24:36; Деян. 1:7) и одновременно публичным событием, видимым для всех (Лк. 17:23, 24; Откр. 1:7), слышимым (1 Фес. 4:16), в силе и славе (Мф. 24:30; 2 Фес. 1:7). Он вернется, чтобы взять искупленных (Мф. 24:31; 25:32–34). Умершие праведники воскреснут (1 Кор. 15:23, 52, 53; 1 Фес. 4:16), а живые будут мгновенно преображены, облекутся в нетление и обретут новую жизнь, не вкусив смерти (1 Кор. 15:52, 53; 1 Фес. 4:17; Евр. 11:40). Хотя пришествие Господа неотвратимо, время этого события неизвестно. В Новом Завете есть немало мест, где говорится, что оно будет неожиданным и внезапным. Несмотря на то, что Второму пришествию будут предшествовать определенные знамения, указывающие на его приближение (Мф. 24:5, 7, 9, 29), оно подкрадется незаметно, как вор, проникающий в дом (Лк. 12:39, 40). Знаменательное событие произойдет внезапно и неожиданно, «в который час не думаете» (Мф. 24:44). Вместе с тем оно уже «у дверей» (Иак. 5:8, 9; 1 Петр. 4:7; 1 Ин. 2:18). Поскольку «о дне... том и часе никто не знает» (Мф. 24:36), Иисус и авторы Нового Завета призывают верующих быть все время внутренне готовыми и с нетерпением ожидать возвращения Господа (Мф. 24:44; 25:1–12; Иак. 5:9), а также стремиться к чистоте (2 Петр. 3:11, 12; 1 Ин. 3:2, 3).

3. Торжество Царства

Будучи прелюдией к тысячелетнему царству, славное возвращение Христа ознаменует собой окончательное торжество Его дела и установление Божьего Царства, которое суть также и Царство Христа (Мф. 13:41; 16:28; Лк. 22:30; Ин. 18:36; Кол. 1:13; 2 Петр. 1:11; Еф. 5:5). Как это ни парадоксально, Иисус объявил, что Царство, которое придет во славе в конце века (Мф. 25:31–46), фактически уже наступило и осуществляется в истории в Его лице и благодаря Его миссии: «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1:15; см. Мф. 12:28).

Хотя сатана будет уничтожен только в конце тысячелетнего царства (Откр. 20:10), Иисус мог сказать, что

Его Царство уже присутствует среди людей (Лк. 17:21). Промежуток времени до окончательного празднования победы продлится неопределенное время и имеет сравнительно небольшое значение. Решающим событием была смерть и воскресение нашего Господа. Его второе пришествие, хотя оно чрезвычайно важно, по сути дела, станет завершением дела спасения. Служение Христа, совершенное Им во время Первого пришествия, ознаменовало начало эсхатологической эпохи (Евр. 1:2; 1 Ин. 2:18; 1 Петр. 1:20). Верующий христианин теперь живет «между временем и вечностью», между «уже» и «еще нет», ожидая «явление пришествия» Христа (2 Фес. 2:8) и пребывая в уверенности о Его присутствии, Его первосвященническом служении и Его пришествии как «Царя царей и Господа господствующих» (Откр. 19:16).

Вступив в этот век и вторгнувшись во владения сатаны, Христос сотворил духовную реальность в настоящем, и в ней уже ощущаются благословения Божьего правления (Кол. 1:13), в том числе и вечная жизнь (Ин. 3:16). Как говорит Он Сам, «верующий в Сына имеет жизнь вечную» (Ин. 3:36; см. 1 Ин. 5:12). Этой вечной жизнью мы обязаны жизни, смерти и воскресению Христа, которые ознаменовали начало новой фазы Царства Божьего. Это то, чем можно наслаждаться уже сегодня, хотя вся полнота его блаженства относится к будущему времени, когда план спасения будет завершен. Тем временем последователи Христа призываются возлюбить пришествие своего Господа, ожидать и делать все для того, чтобы оно произошло как можно скорее (Лк. 12:35–37; 1 Кор. 1:7, 8; 1 Фес. 1:9, 10; 2 Петр. 3:11, 12). Они должны ожидать *парусию* не с ужасом и страхом, но с уверенностью и радостным предвкушением, как «блаженное упование» (Тит. 2:13), полагаясь на все то, что грядущий Господь уже сделал для них на кресте и в процессе Своего первосвященнического, ходатайственного служения (Рим. 8:34; Евр. 4:15, 16).

Д. Призыв к отклику

Проведенный нами анализ показывает, что библейский Христос — это вечный Сын Божий, Который об-

лекся в человеческую плоть и явил Себя уникальной Личностью. Он показал, что в Нем нет греха и что Он владычествует над всем творением. Библейский Христос осознанно и по Своей доброй воле отдал Себя в выкуп за грешников и умер на кресте, чтобы верующие в Него избавились от чувства вины и наказания за грех. Тот же Христос воскрес из мертвых в физическом теле, на котором остались следы распятия. Он вознесся на небо как наш Первосвященник. Христос вскоре снова придет в силе и славе, чтобы положить конец нынешнему миру.

Все это было делом Бога. На протяжении всей Библии делается акцент на том, что инициатива в деле нашего спасения принадлежит Богу. В то же время в ней звучит не менее ясный призыв к людям откликнуться на Божью благодать. Библия призывает святых и грешников не довольствоваться восторженным созерцанием добродетелей Христа, но идти по Его стопам и подражать Ему, доколе они не станут похожими на Него. Бог призывает не просто к спасению, но и к тесной и постоянной связи с Ним, к пребыванию во Христе (Ин. 15:4, 7). В аллегории с виноградной лозой Иисус выразил идею двойного пребывания: «Пребудьте во Мне, и Я в вас» (Ин. 15:4; ср. со ст. 5). Он утверждает, что ветви не могут плодоносить, если не привиты к Лозе. Это очень хорошо выражает главенствующую роль Христа в жизни верующего. Не менее важно и то, что живущий во Христе поступает так, как Он поступал (1 Ин. 2:6), соблюдает Его заповеди (1 Ин. 3:24) и проявляет любовь, подобную Христовой (1 Ин. 4:12). Удивительная частота, с которой Иоанн обращается к идее «пребывания» в своем Первом послании (1 Ин. 2:6, 24, 27, 28; 3:6, 24; 4:12, 13, 15, 16; ср. с 2:10, 14; 3:9, 14, 17), указывает на его стремление указать на источник силы для новой жизни.

Павел не менее ясно и убедительно объясняет значение в нашей жизни Божьего плана спасения через Иисуса Христа. То, что произошло со Христом, влияет на каждого верующего, пребывающего в Нем, ибо кто «во Христе, тот новая тварь» (2 Кор. 5:17). Новое творение — значит новые принципы жизни, новые интересы, новые нравственные

ценности, новый образ мышления. Произошло слияние со Христом, ибо «все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились» (Рим. 6:3). Вся жизнь теперь протекает под знаком пребывания во Христе (см. 1 Кор. 4:17).

Библейская идея тесных взаимоотношений между верующим и Христом настолько неисчерпаема и могущественна, что Павел добавляет к своей концепции «во Христе» понятие «Христос в нас». Вне всякого сомнения, Павел пережил это на личном опыте, который он выразил словами: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Этот опыт должен был стать нормой, ибо апостол молится о том, чтобы обращенные в Ефесе испытали то же самое благословение: «Верую вселиться Христу в сердца ваши» (Еф. 3:17). Это возможно благодаря участию живущего в нас Святого Духа. Данную идею трудно постичь и осмыслить – сам Павел называет ее тайной (Кол. 1:27). Но он глубоко убежден в ее истинности и рассуждает о том, насколько верующие в Коринфе могут понять ее (2 Кор. 13:5).

Истинная проповедь Евангелия жизни и смерти Иисуса Христа включает в себя не только весть о том, что Христос жил и был распят за нас, но и то, что через обращение и крещение мы были распяты с Ним и теперь живем новой жизнью. Согласно Писанию, это не просто пункт нашего вероучения, но и повседневный опыт, который продлится до наступления полноты времен, когда Христос придет опять.

Христос — истинный Бог²

**Е.В. Зайцев,
доктор богословия,
директор Института библейских исследований**

Вопрос Божественного статуса Христа – ключевой вопрос христианского богословия. Именно он касается самой сути нашей веры. А суть эта заключается в том, что Христос есть истинный Бог, явившийся человеку в человеческой плоти, дабы искупить его Своей смертью от зла, греха и смерти. Всякий человек, ставящий под сомнение эту основополагающую истину христианства, выводит себя, по сути, за рамки христианской церкви. Ибо быть христианином – значит верить в полноту Божественности Сына Божьего, Иисуса Христа. Человек, отрицающий полноту Божества Христова, не может считать себя христианином по определению.

Важность этого вопроса заключается прежде всего в том, что от правильного понимания вопроса о природе Христа будет зависеть наше понимание и многих других доктрин, и в первую очередь доктрины о спасении. Искажённое представление о Христе, порождённое желанием человека своим разумом постичь тайну естества Божьего, безусловно, породит и совершенно не библейские варианты доктрины о спасении.

Божественный статус Христа во все века вызывал огромное количество споров. Не утихают они и сегодня. Связано это, как мы уже заметили, с невозможностью логического объяснения этой великой тайны. Если Бог воспринимается нами лишь только на рациональном уровне, как некий Абсолют, заключающий в

² Впервые этот, несколько переработанный, материал был опубликован автором в книге Непреходящая истина (Заокский: «Источник жизни», 2011).

себе все совершенство, т.е. как Существо, к Которому невозможно что-либо добавить и от Которого невозможно что-либо отнять, тогда действительно трудно себе представить, чтобы таким же абсолютным статусом мог обладать и Христос. Двух Абсолютов быть не может, — подсказывает нам наша человеческая логика.

Однако вера Церкви в полноту Божества Христова во все века строилась не на выводах человеческого разума, не на отточенных логических построениях, а на Божественном откровении, на том, что Сам Бог говорит о Себе. Это откровение подчас носит парадоксальный характер, что ставит перед человеческим разумом неодолимую преграду. Однако это не повод для того, чтобы человеческий разум сделать критерием истинности или правильности Божьего откровения. Если мы бессильны объяснить что-то своим умом, это означает, что мы верою должны принять откровение Бога, памятуя известный принцип библейского богопознания: «Сокрытое *принадлежит* Господу, Богу нашему, а открытое — нам и сынам нашим до века» (Втор. 29:29).

Отталкиваясь от предпосылки, что Слово Божье, Библия, будучи откровением свыше, является истиной и единственным верным критерием нашего представления о Боге, мы попробуем на основании библейских свидетельств убедиться в том, что Сын Божий Иисус Христос действительно есть истинный Бог во всей полноте Божества. Но прежде этого мы коснемся вкратце истории вопроса, дабы проследить логику человеческих попыток постичь великую и непостижимую тайну Божества.

Краткая история вопроса

Уже с первых дней своего существования христианской Церкви пришлось столкнуться с позицией иудействующих христиан, которые, отталкиваясь от идеи строгого монотеизма (единобожия), пытались отрицать Божественный статус Христа. Эта группа известна в истории под названием эбиониты, что с еврейского

означает «бедные». Ее приверженцы видели в Иисусе простого человека, которому Бог уготовал роль Мессии. Этот мессианский статус, т.е. статус помазанника Божьего, Иисус получил якобы только в момент Своего крещения, когда с небес раздался глас: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение». Таким образом, Христос не был Богом в истинном смысле этого слова, Он был лишь человеком, в котором присутствовала и активно действовала Божья сила.

Более серьезным вызовом для христианской Церкви стало в свое время учение александрийского пресвитера Ария (IV в.). Отталкиваясь от греко-философских предпосылок в восприятии Бога как Абсолюта и трансцендентного существа, Арий пришел к выводу, что Сын Богом быть не может, поскольку Абсолют всегда один. Согласно его учению, Сын представлялся первым творением Божьим и своего рода посредником для связи с материальным миром. Безусловно, определенное влияние на Ария оказали и идеи известного еврейского ученого, современника Христа, Филона Александрийского, которому принадлежит разработка своеобразного синтеза Божественного откровения с греко-философской мыслью.

Следует заметить, однако, что Арий ссылаясь и на библейский материал, отстаивая свою позицию. И здесь будет уместным привести ряд текстов из Священного Писания, которые служили своеобразной библейской основой его христологических взглядов. Прежде всего, он опирался на те тексты Писания, в которых якобы говорится о сотворенности (рожденности) Сына. Например,

«Господь имел меня началом пути Своего» (Притч. 8:22);

«Начало создания Божия» (Откр. 3:14);

«Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса» (Деян. 2:36);

«Рожденный прежде всякой твари» (Кол. 1:15).

Ссылаясь Арий и на те тексты, в которых Христос представлялся ниже Отца, например:

«Отец Мой более Меня» (Ин. 14:28);

«О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк. 13:32);

«Да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17:3). Следует заметить, что в иудейской традиции посланный всегда воспринимался ниже по своему статусу, чем посылающий.

Божественный статус Сына Церковь пыталась отстоять на I Вселенском Соборе в 325 г. в Никее. Вот как была выражена ортодоксальная позиция Церкви по вопросу о природе Христа: «Верую... во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, рожденного от Отца прежде всех веков; Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу».

В последующие века свое учение о полноте Божества Христова Церкви не раз приходилось отстаивать в борьбе с различными рационалистическими ересями. Особенно серьезному испытанию это учение подверглось уже в новое время, в эпоху Просвещения, когда именно человеческий разум стал единственным критерием знания. Ставший весьма популярным в XIX в. унитарийский³ взгляд на Бога исключал веру во Христа как Божественную личность. Было возрождено, по сути дела, арианство.

Свое современное воплощение арианское учение о Боге имеет в лице Свидетелей Иеговы, которые ошибочно считают, что догмат о триедином Боге учит вере в трех богов, т.е. политеизму. В связи с этим они отрицают Божественность Христа. Христос для них это «наивысшее создание Бога, Его первое творение, самое любимое из всего, Им созданного» (*Let God be True*, Brooklyn, 1952, 33). Святой Дух понимается как невидимая сила Всемогущего Бога.

Унитарийские тенденции не могли не отразиться на христологических взглядах отдельных пионеров адвентистского движения. Не секрет, что среди них были те, кто не верил в полноту Божественности Сына и Его

³ Унитарийский (от лат. unus – один, единственный) – отрицающий Божественное триединство, утверждающий тварный, производный характер Сына.

равенство с Отцом. Так, под серьезным влиянием унитариянства находились Джеймс Уайт и Джозеф Бейтс, которые до прихода в адвентистское движение являлись членами деноминации унитариянского толка под названием *Christian Connection*. Со временем Церкви удалось преодолеть эти влияния и сформировать ортодоксальную позицию по вопросу о природе Христа, тем не менее и сегодня арианские и полуарианские тенденции продолжают иметь место среди отдельных членов церкви.

Учитывая этот краткий исторический контекст, мы переходим к рассмотрению многочисленного библейского материала на этот счет. На основании каких же свидетельств из Священного Писания Церковь утверждала свою веру в полноту Божественности Сына?

Библейские свидетельства

Отправной точкой для Церкви в данном случае служила прежде всего позиция апостолов и сам модус восприятия Себя Самим Христом. В первую очередь следует обратить внимание на то, кем осознавал Себя Сам Христос. Хотя Он и не заявлял напрямую «Я Бог», тем не менее Христос однозначно утверждает Свою Божественность, когда говорит о Своих особых, исключительных отношениях с Отцом:

«Я и Отец – одно» (Ин. 10:30);

«Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9);

«Бога не видел никто никогда; Единородный Сын [в греч. оригинале *Theos* – Бог], сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18).

Иисус Христос открыто говорил о Своем предсуществовании, чем немало смутил Своих слушателей, для которых подобные заявления означали не что иное, как присвоение Себе статуса ЯХВЕ: «Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, **Я есмь**» (Ин. 8:58) (Ср. Исх. 3:14, 15: «Я есмь Сущий»).

Иудеи «тогда взяли камень, чтобы бросить на Него» (ст. 59). Однако Христос однозначно говорит о Себе как о «шедшем с небес Сыне Человеческом, **сущем на небесах**» (Ин. 3:13).

Наиболее убедительными аргументами в защиту Божественного статуса Сына Божьего является вся Его спасительная активность, которая однозначно носит Божественный характер. Ни одно тварное существо не может претендовать на те права, которые были естественными для Христа как Сына Божьего. Речь идет о таких правах, как

– **право прощать грехи:**

«Что Он так богохульствует? кто может прощать грехи, **кроме одного Бога**? (Мк. 2:7);

«Чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» (ст. 10)

– **обладание властью законодателя:**

«И сказал им: суббота для человека, а не человек для субботы; посему **Сын Человеческий есть господин** и субботы» (Мк. 2:27, 28).

– **право на обладание Ангелами Божьими и Царством Божьим, которые Он называет Своими:**

«Пошлет Сын Человеческий **Ангелов Своих**, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие» (Мф. 13:41);

«Так, говорю вам, бывает радость у **Ангелов Божьих** и об одном грешнике кающемся» (Лк. 15:10).

– **право судить мир:**

«Когда же приидет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на Престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы» (Мф. 25:31, 32).

– **утверждение Своей власти над смертью:**

«Ибо как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет» (Ин. 5:21);

«Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в меня, если и умрет, оживет» (Ин. 11:25).

Сам по себе Христов статус Сына Божьего уже означал Его равнобожественность с Небесным Отцом. Имен-

но так это и воспринималось в тогдашней религиозной традиции. Вот почему и обвинен был Христос. «Иудеи отвечали ему: мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя сыном Божиим» (Ин. 19:7);

«И еще более искали убить Его Иудеи за то, что Он... Отцом Своим называл Бога, **делая Себя равным Богу**» (Ин. 5:18).

Важно подчеркнуть, что Иисус Христос, несмотря на предстоящую смерть в связи в выдвинутом обвинением, не отрекается от Своего Сыновьего статуса: «Скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий? Иисус говорит ему: ты сказал... Тогда первосвященник разодрал одежды свои и сказал: Он богохульствует!» (Мф. 26:63–65).

Еще одним немаловажным свидетельством в защиту Божественного статуса Сына Божьего является принятие Им исповедания Своих учеников. Апостолы видели в Нем Бога. В частности, когда Фома, до этого сомневающийся и не поверивший свидетельству других учеников, покаянно восклицает: «**Господь мой и Бог мой!**», Иисус не поправляет Своего ученика, но признает: «Блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20:28, 29; ср. с Мф. 16:17).

Божественность Иисуса Христа утверждается и апостолами. В своих богодухновенных писаниях они оставили немало свидетельств в защиту Божественного статуса великого Учителя и Спасителя мира. Вот наиболее яркие из них:

Пролог Евангелия от Иоанна

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и **Слово было Бог**» (Ин. 1:1). Под Словом Иоанн понимает Сына Божьего, принявшего человеческое естество и ставшего одно с нами: «И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин. 1:14). Однозначно речь здесь идет о Христе, потому что все последующее повествование посвящено именно Ему. Христа (Слово) он называет Богом.

Послание к Евреям

Достаточно яркими и убедительными свидетельствами в защиту Божественного статуса Сына Божьего изобилует Послание к Евреям. Уже в первой главе мы находим множественные указания на Божественность Сына. «Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его» (Евр. 1:3); «веки сотворил» (ст. 2); «держа все словом силы Своей» (ст. 3); «будучи столько превосходнее Ангелов» (ст. 4); «и да поклонятся Ему все Ангелы Божии» (ст. 6). Последнее заявление особенно важно, поскольку указывает на Того, Кто один достоин поклонения. Для сравнения можно вспомнить эпизод из Откровения, в котором описана попытка Иоанна поклониться ангелу. Ангел реагирует на это предупреждением: «Смотри, не делай сего... Богу поклонись». И эти слова ангел адресует Верному и Истинному, Который праведно судит и воинствует, Который облечен в одежду, обогатившую кровью и чье имя Слово Божие. Однозначно, речь идет о Христе (Откр. 19:9–13; см. также Откр. 22:8, 9).

Автор послания обильно цитирует тексты из Ветхого Завета, в частности, из Книги Псалтирь, и все те определения, которые в ней однозначно относятся к Богу, он переносит на Сына Божьего Иисуса Христа: «А о Сыне: „престол Твой, **Боже**, в век века; жезл царствия Твоего — жезл правоты. Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазал Тебя, **Боже**, Бог Твой елеем радости“» (Евр. 1:8, 9). Известно, что апостол цитирует здесь Пс. 44:7, 8 и для обращения к Сыну использует слово **Боже**.

Послание к Филиппийцам

В этом послании мы находим так называемый кенотический отрывок, в котором апостолом однозначно утверждается Божественный статус Сына: «Он, будучи **образом (μορφῆ) Божиим**, не почитал хищением быть **равным Богу**» (Флп. 2:6). Слово **Μορφῆ**, как в классическом, так и в библейском греческом языке означает «суть той или иной вещи или явления», т.е. в данном

текстовом отрывке говорится о Христе как о Боге по сути. Если для любого тварного существа даже попытка уравнивать себя с Богом рассматривается как «хищение», посягательство на то, что Божье, для Христа в Его равенстве Богу подобного «хищения» нет, поскольку Он «образ Божий», т.е. по сути Бог.

Заслуживают внимания и слова апостола «дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал» (Флп. 2:10). В этих словах прослеживаются явные аллюзии на текст из Книги пророка Исаии «Ибо Я Бог, и нет иного. Мною клянусь... что предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык» (Ис. 45:22, 23). Слова, которыми пророк Исаия описывает поклонение Богу, апостол Павел, относит к прославленному Сыну Божьему, уравнивая тем самым Его с Богом.

Титул Господь

Одним из убедительных аргументов, свидетельствующих о равенстве Отца и Сына, является использование одного и того же титула «Господь» (с греч. *Kurios*) по отношению и к Отцу, и к Сыну. Кстати, в Септуагинте, греческом переводе Ветхого Завета, именно этим словом переводится еврейское *Adonai*, что означает Господь.

«Ибо Давид не восшел на небеса; но сам говорит: „сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня“» (Деян. 2:34; ср. Пс. 109:1, 4).

«Ибо если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься» (Рим. 10:9).

Слово *Kurios* используется в Новом Завете как в отношении Бога Отца, так и в отношении Иисуса.

«**Бог**, сотворивший мир и всё, что в нем, **Он**, будучи **Господом** неба и земли, не в рукотворенных храмах живет» (Деян. 17:24);

«Продолжая речь, Иисус сказал: славлю Тебя, **Отче, Господи** неба и земли» (Мф. 11:25).

Откровение

Заслуживает внимания сравнительный анализ титулов, используемых апостолом Иоанном в Книге Откровение. Они практически одни и те же и в тех случаях, когда речь идет об Отце, и в тех, когда говорится о Сыне. Достаточно сравнить следующие тексты:

«Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель» (Откр. 1:8).

Исследователи предполагают, что здесь речь может идти как о Боге Отце, так и о Сыне, Иисусе Христе (ср. «Так говорит Первый и Последний, Который был мертв, и се, жив» – Откр. 2:8). Однако в Откр. 1:10 и 1:17 однозначно под Альфой и Омегой, Первым и Последним понимается Христос, Сын Человеческий: «Я обратился, чтобы увидеть, чей голос, говоривший со мною; и, обратившись, увидел... подобного Сыну Человеческому» (Откр. 1:12, 13).

А вот еще один пример: «И сказал Сидящий на престоле: се, творю все новое... Я есмь Альфа и Омега, начало и конец... Побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном» (Откр. 21:5–7). Здесь скорее всего речь идет об Отце, однако в заключительной главе Апокалипсиса слова «Се, гряду скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его. Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний» (22:12,13) соотносятся, вероятнее всего, с Сыном, поскольку восклицание Иоанна «ей, гряди, Господи Иисусе!» (22:20) относится именно к Нему.

Экзегетический союз «καί»

Есть в греческой грамматике одно правило, знание которого помогает правильно истолковывать ряд новозаветных текстов, относящихся к Христу. Суть его достаточно проста. Если два слова объединены соединительным союзом «καί» («и») и перед первым словом стоит артикль, тогда оба слова относятся к одной личности или предмету. Вот наиболее яркие примеры, где это правило приложимо.

– «Ожидая блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» (Тит. 2:13).

– «Ибо знайте, что никакой блудник, или нечистый, или любостяжатель, который есть идолослужитель, не имеет наследия в Царстве Христа и Бога» (Еф. 5:5).

– «Симон Петр, раб и Апостол Иисуса Христа, принявшим с нами равно драгоценную веру по правде Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа: благодать и мир вам да умножится в познании Бога и Христа Иисуса, Господа нашего» (2 Петр. 1:1, 2).

Во всех этих случаях между Богом и Христом в греческом оригинале стоит упомянутый выше союз, а перед словом «Бог» используется артикль. Это означает, что в приведенных текстах речь идет об одной Личности – Спасителе Иисусе Христе, Который является Богом.

Свидетельствами, которые были приведены выше, далеко не исчерпываются библейские аргументы в защиту полноты Божественности Сына. Но даже их более чем достаточно, чтобы убедиться в истинности ортодоксальной позиции, в основу которой положено Божественное откровение. Вместе с тем мы не можем проигнорировать те тексты Священного Писания, которые, на первый взгляд, подрывают эту позицию, свидетельствуя в пользу «тварного» статуса Сына. Эти библейские аргументы использовал в свое время Арий, большая их часть приводится в свою защиту сегодня и сторонниками движения Свидетелей Иеговы.

Тексты, вызывающие затруднения

Сразу же следует оговориться, что никаких серьезных проблем с этими текстами у серьезного исследователя Библии не возникает. Не нужно забывать о том, что в Священном Писании Христос представлен одновременно и как Бог, и как Человек. Причем большая часть христологического материала Библии посвящена Сыну Божьему в Его воплощенном (умаленном, уничиженном) состоянии. Все те тексты Священного Писания, в которых Сын представлен как обладающий низшим стату-

сом по сравнению с Отцом (например, Ин. 14:28), следует рассматривать в контексте спасительной миссии Сына. Она предполагала добровольную готовность со стороны Сына быть посланным в мир и претерпеть умаление, уничтожение и смерть за грех человека. Мы уже отмечали, что в иудейской традиции тот, кто посылал кого-то с особой миссией (в данном случае это Отец), считался всегда больше посылаемого. Здесь, однако, важно подчеркнуть, что даже в умаленном (воплощенном) состоянии Сын Божий оставался Богом. Об этом определенно говорит апостол Павел: «Ибо в Нем обитает **вся полнота (πλέρωσις) Божества телесно**» (Кол. 2:9).

При анализе исследуемых нами библейских текстов следует также учитывать особенности еврейского мышления и подходить к исследованию текста не с позиций нашего современного рационалистического сознания, а с позиций тех, кто писал текст Священного Писания. Учет этих особенностей и нахождение в каждом текстовом отрывке именно того смысла, который вкладывали в него его авторы, поможет избежать многих ошибок интерпретации.

Начнем с любимого всеми христианами текста «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). Многих смущает слово «единородный», которое понимается в смысле «единственный рожденный» или «однажды рожденный». Сразу же следует признать, что никакого отношения к идее рождения это слово не имеет. Состоящее из двух корней греческое слово Μονογενής [от μόνος (один) и γένος (род, вид)] просто означает «единственный в своем роде», «уникальный». Оно никак не связано с греческим глаголом γενναω (рождать).

Слово «единородный» встречается в Новом Завете всего 9 раз, из них 5 раз по отношению к Иисусу Христу (Ин. 1:14, 18; 3:16, 18; 1 Ин. 4:9). Каково же истинное значение этого слова? Его легко определить из внимательного прочтения тех текстов, в которых оно не относится напрямую к Иисусу Христу. Вот эти тексты:

– «Когда же Он приблизился к городским воротам, тут выносили умершего, **единственного** (μονογενής) сына у матери» (Лк. 7:12);

– «Потому что у него была **одна** (μονογενής) дочь, лет двенадцати, и та была при смерти» (Лк. 8:42);

– «Вдруг некто из народа воскликнул: Учитель, умоляю Тебя взглянуть на сына моего, он **один** (μονογενής) у меня» Лк. 9:38;

– «Верою Авраам, будучи искушаем, принес в жертву Исаака и, имея обетование, принес **единородного** (μονογενής)» (Евр. 11:17).

Во всех приведенных выше текстах подчеркивается идея единственности («другого такого нет»). И в этом смысле слово μονογενής отражает ветхозаветную концепцию *yahid*, также заключающую в себе идею единственности и неповторимости. Вот наиболее яркие примеры:

– «Бог сказал: возьми сына твоего, **единственного** (*yahid*, в Септуагинте μονογενής) твоего, которого ты **любишь**, Исаака» (Быт. 22:2, 12);

– «И они воззрят на Него, Которого пронзили, и будут рыдать о Нем, как рыдают об **единородном** (*yahid*) сыне» (Зах. 12:10);

– «Ибо и я был сын у отца моего, **нежно любимый и единственный** (*yahid*) у матери моей» (Притч. 4:3).

Таким образом, выражение «Единородный Сын» применительно ко Христу означает просто единственный, а значит, очень дорогой и любимый. Теперь нам наверняка по-другому представятся слова Евангелия: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного...». Как нужно любить этот мир, чтобы отдать единственное, самое дорогое и самое любимое!

Немало вопросов возникает и по поводу истолкования известного текста из Кол. 1:15, где о Сыне говорится как о рожденном прежде всякой твари. К сожалению, синодальный перевод не смог передать истинного смысла этого текста, заключенного в слове Πρωτότοκος [от Πρῶτος (первый) и τίκτω (рождаю)]. Буквально это слово означает первородный или первенец.

Понятие первородства играло огромную роль в израильском обществе, оно значило целый ряд преимуществ, а также ответственностей. Классическая триада ответственности первенца выглядела следующим образом: «Первородный» должен был

- представлять отца;
- был священником в семье;
- был вождем, защитником, избавителем для своей семьи.

Очень часто это понятие использовалось метафорически, означая особый статус в глазах Божьих и ту особую миссию, которая возлагалась на того или иного человека. И в этом случае никакой привязки к рождению этот статус не имел. Вот наиболее известные примеры из Библии:

Пс. 88:21, 28: «Я обрел Давида, раба Моего, святым елеем Моим помазал Его... И **Я сделаю его первенцем**» (ср. с 1 Цар. 16:10–12, где говорится о том, что Давид был самым последним сыном в своей семье и быть первенцем в буквальном смысле слова он никак не мог).

Исх. 4:22: «И скажи фараону: так говорит Господь: Израиль *есть* сын Мой, **первенец Мой**» (ср. с Быт. 25:25, 26). Израиль – это новое имя Иакова, одного из сыновей Исаака. Как известно, Иаков родился в составе двойни, и родился он вторым, вслед за Исавом. Право первородства, в силу рождения, таким образом, принадлежало Исаву, а не Иакову.

Иер. 31:9: «Ибо Я – отец Израилу, и Ефрем – **первенец Мой**» (ср. Быт. 41:50–52, где разъясняется, что Ефрем – один из сыновей Иосифа; старшим, однако, в семье был Манасия, ему и принадлежало право первородства).

Таким образом, статус «Первенец» по отношению к Христу используется фигурально, подчеркивая Его особую миссию в плане спасения:

- Он представляет Своего Небесного Отца здесь, на земле (Ин. 1:18);
- Он является нашим Первосвященником (Евр. 9:11);
- Он является Избавителем и Искупителем (Откр. 5:9).

Истолковывать текст буквально, привязывая его к идее рождения во времени, это сознательно загонять себя в тупик. Следует помнить, что идея физического первородства имеет смысл только тогда, когда в семье несколько детей. Она теряет всякий смысл, когда у родителей один ребенок. Как быть тогда со Христом, если Он «Единородный», т.е. единственный Сын у Отца? Если Он «Первенец» в буквальном смысле слова, мы вправе задать вопрос, а кто второй?

Буквальное понимание «Первенец» по отношению ко Христу невозможно и в контексте другого выражения, в котором встречается это слово. О Христе говорится и как о «первенце из мертвых» (1 Кор. 15:20, 23; Кол. 1:18; Откр. 1:5). В буквальном смысле Христос не может быть здесь «первенцем», поскольку Он не является первым, воскресшим из мертвых. Были воскресавшие и до Него (достаточно вспомнить человека, воскресшего в гробнице Елисейевой, или Лазаря). Христос – «Первенец из мертвых» в том смысле, что Своею смертью Он искупил людей от греха, а Своим воскресением Он открыл возможность воскресения и вечной жизни для всех искупленных. Он единственный, Кто проложил путь от смерти к жизни, и потому Он назван «Первенцем из мертвых».

Не возникает проблем и с текстом «Так говорит Аминь, свидетель верный и истинный, *начало создания Божия*» (Откр. 3:14). Греческое слово «*arhe*», переведенное как «начало», означает «начальствующий», «старший», «управляющий», поэтому более точный перевод этого текста будет выглядеть так: «управляющий творением Божьим» или «старший над творением Божьим». Речи о появлении Сына Божьего во времени здесь просто не идет.

Иногда приходится слышать и такие рассуждения: а разве сами выражения «Сын», «Отец» не свидетельствуют о том, что Сын Божий появился позже Отца. Хотя мы и бессильны проследить время появления Сына, тем не менее, как говорил Арий, мы можем предположить такое время, когда Сына не было. Если не сохраняется эта последовательность – сначала Отец, затем Сын и если мы допускаем, что Отец и Сын совечны, тогда

просто невозможно различить эти понятия и увидеть какую-то разницу между ними. Такова наша человеческая логика. Однако создавать представление о Боге, отталкиваясь от человеческой логики и беря за основу земную модель, значит творить Бога по своему образу и подобию. Это совершенно недопустимо. В основу нашего представления о Боге, если мы рассчитываем на его истинность, должно быть положено только Божественное откровение. В каком же смысле представляется нам выражение «Сын Божий» в Священном Писании?

Прежде всего, следует заметить, что слово «сын» используется в Библии в гораздо более широком смысле, чем в нашем современном языке. Во-первых, слово «сын» может просто означать «потомок» (например, Мф. 1:20 «Иосиф, сын Давидов»; 27:9 «сыны Израиля»). Во-вторых, слово «сын» довольно часто используется фигурально, подчеркивая принадлежность, сходство. Таких выражений в Библии очень много, и буквально истолковывать их невозможно. Вот наиболее яркие примеры:

- Гал. 3:7 «верующие суть сыны Авраама»;
- Мф. 13:38 «сыны Царства и сыны лукавого»;
- Мк. 3:17 «сыны громовы»;
- Пл. Иер. 4:2 «сыны Сиона»;
- Быт. 6:4 «сыны Божи»;
- Ин. 12:36 «сыны света»;
- Еф. 2:2 «сыны противления» и т.д.
- Ин. 8:44 «ваш отец – диавол».

Таким образом, выражения «Сын» и «Отец» применительно к Божеству указывают не на биологическую зависимость по аналогии с земными отцом и сыном, а на близость отношений между лицами Божества, обладание одними и теми же характеристиками.

Наконец, рассмотрим еще один текст, который часто используется теми, кто ставит под сомнение Божественный статус Сына Божьего. Речь идет о выражении из Послания к Евреям: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя» (Евр. 1:5). Сразу же следует отметить, что эти слова представляют прямое заимствование из Книги Псалтирь, в частности, из второго псалма (2:7). Этот псалом являл-

ся инаугурационным, связанным с помазанием царя. Первоначально эти слова относились к сыну Давида Соломону, которому суждено было сыграть особую, исключительную роль в истории своего народа в связи со строительством храма. И в этом контексте появляются выражения «отец» и «сын».

– 1 Пар. 17:12, 13: «Он построит Мне дом, и утвержу престол его навеки. Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном»;

– 2 Цар. 7:14: «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном».

Этот мессианский текст (Пс. 2:7) используется авторами Нового Завета, и, конечно же, они не вкладывают в него смысл буквального или физического рождения. Интересующее нас выражение сопряжено с основными аспектами спасительного служения Христа, связанного

– **с воплощением:** «А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные» (Евр. 2:14);

– **с обретением Первосвященнического статуса:** «Так и Христос не Сам Себе присвоил славу быть первосвященником, но Тот, Кто сказал Ему: „Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя“... быв наречен от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека» (5:5–10);

– **с воскресением из мертвых:** «Но Бог воскресил Его из мертвых... и мы благовествуем вам, что обетование, данное отцам, Бог исполнил нам, детям их, воскресив Иисуса, как и во втором псалме написано: „Ты Сын Мой: Я ныне родил Тебя“» (Деян. 13:30–33).

Так понимали значение этих слов апостолы, так должны понимать их и мы. Вкладывать в них смысл, продиктованный человеческой логикой, значит не понимать самого духа Священных Писаний.

Итак, в Священном Писании содержится более чем достаточно свидетельств в защиту Божественности Христа. Он есть истинный Бог. Если даже какие-то тексты и кажутся нам противоречивыми, все противоречия снимаются, когда мы воспринимаем их в контексте библейского мышления. Не следует забывать и того, что многие свидетельства Библии о Божественности Сына

и Отца должны приниматься верою, а не в акте логического осмысления только. Первично Божье откровение, а не человеческая логика. Уверенность апостола на этот счет должна передаться и нам: «Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаём Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная» (1 Ин. 5:20).

Свидетельства Елены Уайт

Вестница Божья всегда стояла на библейской позиции в понимании природы Сына Божьего. У нее никогда не возникало никаких сомнений в Его Божественном статусе, поэтому она однозначно указывает на Его равенство с Отцом. Достаточно лишь одной краткой цитаты из ее Свидетельств для Церкви: «Он был **равен с Богом**» (*Свидетельства для Церкви*, т. 2, с. 200), чтобы убедиться в этом.

В одной из глав своей знаменитой книги «Великая борьба», посвященной соблазнам и искушениям последнего времени, Е. Уайт отмечает распространение ложных представлений о природе Христа. Тот, кто отказывается признавать полноту Божества Христова, по ее мнению, пребывает в сетях сатаны. Вот почему так сложно бывает переубедить таких людей. Она пишет: «Если человек отвергает свидетельство Священного Писания относительно Божественности Христа, с ним бесполезно говорить, ибо никакими аргументами, даже самыми сильными, убедить его будет невозможно... Никто, заблуждающийся подобным образом, не сможет понять истинный характер миссии Христа или великий план Божий по искуплению человечества» (*Великая борьба*, с. 524).

Отстаивая полноту Божественности Христа, Елена Уайт неоднократно называет Его Богом. И в этом плане она стоит на ортодоксальной позиции христианской Церкви, утвержденной еще в эпоху христологических споров первых веков. Эта позиция отстаивалась тогда на основе Божьего откровения, выраженного через писания пророков и апостолов. Вот лишь несколько наиболее ярких ее заявлений на этот счет: «Как член челове-

ческой семьи Он был смертен, однако как **Бог** Он был источником жизни мира. Он мог в Своей Божественной ипостаси противостоять наступлению смерти... Вечное Слово согласилось стать плотью! Бог стал человеком» (*Ревью энд Геральд*, 5 июля 1887 г.). «...**Он был Богом**, однако на какое-то время Он отказался от Своей Божественной славы... Он понес на Себе грехи мира и претерпел наказание, которое, подобно горной лавине, обрушилось на Его Божественную душу» (*там же*).

Слова Христа, записанные евангелистом Иоанном: «Я и Отец — одно» (Ин. 10:30), Е. Уайт интерпретирует в духе решения Первого вселенского собора христианской Церкви, которое принималось в ответ на ересь александрийского пресвитера Ария. В решении было прописано слово «единосущный», утверждающее, что Сын обладает той же Божественной сущностью, что и Небесный Отец. Она пишет: «„Я и Отец одно“. Эти слова Христа были преисполнены глубокого смысла, когда Он выступил с утверждением, что **Он с Отцом одной сущности**, обладают одними и теми же качествами» (*Знамения времени*, 27 ноября 1893 г.). Позже она неоднократно будет подтверждать эту основополагающую доктрину христианства. «Христос был **Богом по сути**, в высшем смысле этого слова. Он был с Богом от всей вечности, Бог всего веки веков» (*Ревью энд Геральд*, 5 апреля 1906 г.).

Утверждая полноту Божественного статуса Сына в полемике с представителями арианских взглядов в лоне нашей Церкви в конце XIX века, Е. Уайт пошла даже еще дальше ортодоксальной позиции христианской Церкви, когда в своей книге «Желание веков» заявила: «Во Христе была жизнь подлинная, не производная и не заимствованная. «Имеющий Сына [Божия] имеет жизнь» (1 Ин. 5:12). В Божественности Христа заключена уверенность каждого верующего в вечной жизни» (*Желание веков*, с. 530).

В ответ на заявления защитников арианской ереси, утверждавших появление Сына во времени, Е. Уайт в согласии с учением Священного Писания и с Никейским Символом веры постоянно подчеркивает такую Божественную характеристику Сына, как вечность.

«Слово существовало как Божественное существо и даже как **вечный Сын Божий** в союзе и единстве со Своим Отцом. От вечности Он был Посредником завета, Тем, в Ком все народы земли, как иудеи, так и язычники, будут благословенны, если примут Его. „Слово было у Бога, и Слово было Бог“». Прежде чем были сотворены ангелы и человек, Слово было с Богом, и Слово было Бог» (*Избранные вестн*, т. 1, с. 247).

Е. Уайт была убеждена в том, что Божественный статус Сына сохранялся и на протяжении всего Его земного служения. Будучи облечен в человеческую плоть, Он не переставал быть Богом. ««Видевший Меня видел и Отца». Христос не переставал быть **Богом**, когда Он стал человеком. Хотя Он и смирил Себя, приняв человеческое естество, Божественность оставалась с Ним. Только Христос мог представить человечеству Отца» (*Желание веков*, с. 663, 664). Последняя ремарка чрезвычайно важна. Е. Уайт как бы хочет сказать, что Христос смог представить людям Отца именно потому, что Сам был Богом.

Заключение

Итак, мы вынуждены согласиться с учением Церкви о Божественной природе Христа, ибо она зиждется на убедительнейших свидетельствах Священного Писания. И если даже кому-то кажется это учение логически не объяснимым, тот должен просто верою принять свидетельства Божественного откровения. Наши рациональные возможности в данном случае бессильны охватить бесконечную тайну бытия Божьего.

Будучи истинным Богом, Иисус Христос является настоящим выходом для всякого человека, окончательно запутавшегося в своих проблемах. Слова В. Соловьева, обращенные в свое время к современникам, не менее актуальны и сегодня: «Во всяком сомнительном случае, если только осталась возможность опомниться и подумать, вспомните о Христе, представьте Его себе живым, каков Он и есть, и возложите на Него все бремя ваших сомнений».

Иисус Христос – ИСТИННЫЙ ЧЕЛОВЕК⁴

Е.В. Зайцев,
доктор богословия,
директор Института библейских исследований

Одной из ключевых тем Божественного откровения является воплощение Божьего Сына, пришествие Его в мир в человеческом естестве. Трудно переоценить значение вопроса о человеческой природе Христа, хотя вопросу этому в истории Церкви уделялось куда меньше внимания, чем вопросу Его Божественности. Тем не менее в определенные исторические периоды тема человеческой природы Христа обсуждалась достаточно бурно, свидетельствуя о поисках Церковью наиболее адекватных решений этой сложнейшей проблемы – проблемы боговоплощения.

Вот те основные вопросы, на которые Церковь должна была давать ответ:

- Насколько реально было воплощение?
- Действительно ли Сын Божий, будучи Богом, стал человеком?
- Была ли Его человеческая природа аналогична нашей, или она была иного порядка?
- Подвергался ли Христос искушениям подобно тому, как подвергается искушениям каждый из нас?
- Насколько реальными были для Него искушения?
- Если они были реальными, мог ли Христос пасть в этих искушениях?

⁴ Впервые этот материал был опубликован автором в книге *Непреодолящая истина* (Заокский: Источник жизни, 2011). Материал печатается с некоторыми изменениями.

– На кресте Христос умер как Бог или как Человек?

От всех этих вопросов просто дух захватывает. Ты понимаешь, что имеешь дело с вопросами, превосходящими человеческое разумение. Постичь человеческим разумом тайну Божественного воплощения мы не в состоянии, и потому вновь и вновь мы обращаемся к Божьему Слову, к Библии, чтобы хотя бы приоткрыть завесу этой великой тайны.

Значение вопроса о человеческой природе Христа

Вопрос воплощения Сына Божьего – это прежде всего вопрос сотериологический, т.е. имеющий прямое отношение к спасению человека от греха. *Cur Deus Homo* – так назвал свой знаменитый труд известный средневековый богослов Ансельм Кентерберийский (1033–1109). В переводе с латыни это означает «Почему Бог стал человеком?» В этом трактате Ансельм пытается найти ответ на вопрос: разве не мог Бог, единым словом сотворивший мир, избрать какой-либо более легкий способ, чем согласиться на такое унижение Своего Сына и Его страшную смерть?

Почему Бог вочеловечился? – это основной вопрос евангельского повествования. Именно – почему? А не какой была человеческая природа Христа? Вопрос: каким было человеческое естество Спасителя? – по сути, не евангельский вопрос. И это нужно иметь в виду при разрешении возникающих вокруг проблемы воплощения трудностей. Итак, почему?

Ответ достаточно прост: Чтобы спасти человека. Чтобы вернуть ему тот образ и подобие Богу, который человек имел до грехопадения. Ранние отцы церкви мудро замечали: «Бог вочеловечился, дабы человек мог вобожиться». Проблема, над которой бился Ансельм, пытаюсь логически объяснить воплощение и ответить на вопрос, почему Бог не выбрал какой-то другой более легкий способ, перед авторами Священного Писания не стоит. Они напрямую увязывают воплощение Сына со спасением человека от греха и предлагают человеку верою

принять этот спасительный факт. Апостол Павел пишет: «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти» (Рим 8:3; см. также Гал. 4:4, 5).

По причине человеческого греха между Богом и человеком существует разрыв. Человек бессилён преодолеть этот разрыв и возвысить себя до уровня Бога. Согласно Божественному откровению, Бог умаляет Себя до уровня человека, дабы возникший по причине греха человеческого разрыв был преодолен. Таким образом, соединение в одной Личности Сына Божьего Божественной и человеческой природы означает воссоединение небесного и земного, преодоление разрыва между Богом и человеком, возникшим по причине греха. Важно подчеркнуть, что Бог спасает человека там, где он оказался в результате грехопадения, что свидетельствует о Божьей любви и самоотдаче, готовности жертвовать всем ради Своего творения.

Важно еще раз подчеркнуть тот факт, что Боговоплощение представляет собой еще и кульминацию Божественного откровения. Никаким другим образом Бог не мог раскрыть Себя человечеству так ярко и убедительно, как в Своем Сыне, пришедшем в образе человеческого на землю. «...И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин. 1:14); «...Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18). Кульминационный характер Божественного откровения в Сыне представлен и в Послании к Евреям: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне...» (Евр. 1:1, 2).

Итак, основное значение воплощения Сына можно представить в трех обобщениях:

– воплотившийся Сын Божий открыл человеку Бога так, как не могли сделать это все другие виды Божественного откровения;

– воплотившийся Сын Божий искупил человечество от греха и смерти;

– Сын Божий благодаря воплощению восстановил возникший по причине греха разрыв между земным и небесным, между Богом и человеком.

Подчеркивая значение человеческой природы Христа и указывая на важность осмысления этого вопроса, Е. Уайт писала:

«Человеческое естество Сына Божьего – все для нас. Это золотая цепь, которая соединяет наши души со Христом, и посредством Христа – с Богом. Это должно стать предметом нашего исследования...» (*Избранные вести*, т. 1, с. 244).

Итак, что же говорится в Библии о человеческом естестве Спасителя?

Библейские свидетельства

Библейское повествование о Христе не оставляет никакого сомнения в реальности Его человеческой природы. Для авторов Священного Писания Он – человек в полном смысле этого слова. Что же конкретно свидетельствует в евангелиях о реальности человеческого естества Спасителя?

В философской антропологии принято, как известно, выделять следующие основные аспекты человеческого бытия:

- биологический,
- психологический,
- социальный.

Человеческая природа есть единство этих трех составляющих. В какой-то степени это соответствует целостной антропологии Павла, выраженной в словах «и ваш дух и душа и тело во всей целости... (1 Фес. 5:23). Посмотрим на новозаветное описание Христа и Его жизни на земле, чтобы убедиться в том, что Он действительно представляет собой реальное человеческое существо.

Биологический (физический) аспект:

Прежде всего, физическое сходство между Иисусом Христом и человеком мы усматриваем в самом факте Его рождения. Он не сошел с небес, Он не появился на

земле внезапно. Он был зачат в чреве женщины и выношен ею, как и любой другой ребенок. Следует, правда, отметить тот факт, что зачатие Его было «чудесным», без участия мужчины (Лк. 1:35). Однако это не умаляет Его человеческой сущности, воспринятой Им по материнской линии.

Евангелие повествует о том, что Христос развивался и рос подобно любому другому ребенку: «Младенец же возрастал и укреплялся духом...» (Лк. 2:40). Эта немаловажная деталь, отражающая процесс Его физического, психического и духовного взросления, также свидетельствует о реальности человеческой природы Христа.

Как и все другие люди, Христос был подвержен ограничениям физической природы: Он чувствовал голод, когда постился (Мф. 4:2), был мучим жаждой (Ин. 19:28), испытывал усталость после долгого пути (Ин. 4:6), переживал физические страдания (Ис. 53:10 «Он предал Его мучению»). Все эти состояния, присущие человеческому организму, представлены в евангелиях как вполне реальные, что свидетельствует о реальности человеческого естества Христа.

Одним из наиболее убедительных евангельских эпизодов, указывающих на реальность обладания Христом обычным человеческим телом, является случай с Фомой, убедившемся в этом на собственном опыте. Своему сомневающемуся ученику Христос говорит:

«Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это - Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24:39).

Психологический аспект:

И с точки зрения этого аспекта Христос представляется вполне реальной человеческой личностью. Подобно всем другим людям, Он испытывал полную гамму человеческих эмоций: Он любил (Ин. 13:23, 11:3; Мк. 10:21); испытывал сострадание, жалость (Мф. 9:36; 14:14; 15:32); скорбел и тревожился (Мф. 26:37); радовался (Ин. 15:11; 17:13; Евр. 12:2); гневался (Мк. 3:5); негодовал (Мк. 10:14);

удивлялся (Лк. 7:9); испытывал чувство покинутости и одиночества (Мк. 15:34); плакал (Ин. 11:35) и т.д.

Христос обладал интеллектуальностью, свойственной человеческому существу. Он, согласно евангельскому повествованию, «воспринимал мир», «знал», «мыслил», «понимал», «осознавал», «анализировал», «учил», «предвозвещал» и т.д. Следует, правда, признать, что знание Его было удивительным. Он знал прошлое, настоящее и будущее в такой степени, которая не свойственна обычному человеку. Он знал мысли как Своих друзей (Лк. 9:47), так и врагов (Лк. 6:8); Он, как сказано в Евангелии, «знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке» (Ин. 2:24-25). Иисус знал все, что должно произойти с Ним (Ин. 18:4).

Впрочем, столь необычная способность знать не умаляет Его человеческого естества. Находясь в теснейших отношениях с Небесным Отцом, Христос, видимо, получал то знание, которое было необходимо для выполнения Им Своей миссии. Однако и Его знание, как явствует из евангельского повествования, не было безграничным. Так, например, Христос спрашивает отца мальчика, страдающего эпилепсией: «Как давно это сделалось с ним?» (Мк. 9:21). При обсуждении вопроса о Втором пришествии Христос признает: «О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк. 13:32).

Социальный аспект

В социальном плане Иисус также представляется реальной человеческой личностью. Он живет в определенном сообществе, о Нем знают, о Нем говорят, Его любят. «Иисус же преуспевал в премудрости и в возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2:52). О Христе говорится, что Он по субботам посещал богослужения в синагоге (Лк. 4:16), регулярно молился, что ясно указывало на Его человеческую зависимость от Небесного Отца (Лк. 6:12). Христос постоянно общался с людьми:

беседовал, наставлял, просвещал, обличал, утешал, исцелял, воскрешал и т.д.

Современники Иисуса самым что ни на есть реальным образом воспринимали Его. Апостол Иоанн передает это особенно ярко: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни...» (1 Ин. 1:1). В древности именно осязание рассматривалось как самое главное и наиболее надежное из всех чувств, дающее наиболее достоверную информацию.

Как известно, апостол Павел сравнивает Иисуса и Адама и трижды использует выражение «один человек» применительно к Иисусу, например:

«Ибо если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествует для многих» (Рим. 5:15. См. также ст. 17 и 19).

Следует заметить, что и Сам Иисус использовал применительно к Себе слово *человек*. Вот один из ярких примеров:

– «А теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога» (Ин. 8:40).

Несмотря на убедительные свидетельства Священного Писания о реальности человеческого естества Спасителя, в истории христианской Церкви не раз возникали отступления от чистоты Божественного откровения. С этими отступлениями столкнулись уже апостолы Христовы. Так, Иоанн решительно выступает против ереси докетизма, когда пишет: «Всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста» (1 Ин. 4:3). Докетизм (от греч. *Δοκέω* «казаться», «представляться») – это учение, которое полностью отрицало реальность человеческого естества Сына Божьего. Приверженцы этого учения заявляли, что человеческая природа Христа – это лишь иллюзия. Понимая, что подобные взгляды, несущие на себе влияние греко-философской мысли и гностицизма, расходятся с Божественным откровением, Церковь решительно их осудила.

Идеи докетов в IV веке продолжил Аполлинарий Лаодикийский (310–390), который считал невозможным соединение двух свободных и совершенных существ. По его учению, Слово (Божественный Логос) восприняло тело человеческое и неразумную душу, заменив Собою человеческий разум. Таким образом, Сын Божий лишь частично воспринял человеческую природу. Только тело и душа Спасителя были человеческими, дух же Его (сознание, воля, разум) оставался Божественным. Учение Аполлинария, как и учение докетов, отражающее скорее греко-философское понимание человеческой природы, как состоящей из трех отдельных и самостоятельных компонентов (тела, души и духа), было осуждено Церковью на Втором Вселенском соборе в Константинополе в 381 году.

Интересно, что, отстаивая истинность человеческого естества Спасителя, Церковь руководствовалась сотериологическим аргументом, выраженным в словах: «то, что не воспринято, не уврачевано». Т.е. если Сын Божий не воспринял человеческую природу во всей ее полноте, то Он и не исцелил ее во всей полноте. И при таком понимании воплощения Сын Божий не может быть Спасителем человека от греха, который извратил все человеческое естество и в первую очередь человеческое сознание, его разум. Чтобы действительно стать Спасителем человека от греха и смерти, Сын Божий должен был воспринять человеческое естество во всей его полноте, т.е. Он должен был стать истинным человеком.

Таким образом, в христианстве утверждается полнота человеческой природы Христа. Он есть истинный Бог и истинный человек. Это утверждение, как мы могли заметить, находит полную поддержку в Священном Писании.

Между тем очень многих людей, серьезно задумывающихся над своим спасением и в принципе соглашающихся с тем, что Сын Божий воспринял человеческое естество, волнует вопрос: а какой же была человеческая природа Христа? Как известно, в истории существования человечества можно выделить два эта-

па: этап безгрешного существования и этап греховного существования, т.е. история человека после грехопадения. Воспринял ли Христос совершенно безгрешную человеческую природу, какая была у Адама до грехопадения, или Он воспринял падшую и греховную природу, присущую человеку сегодня?

Этот вопрос носит явно выраженный сотериологический характер, т.е. он напрямую связан с определенным пониманием спасения. Некоторые искренне верующие люди убеждены в том, что человеческая природа Спасителя должна быть абсолютно такой же, как у каждого из нас. Если же человеческая природа Христа хоть чем-то отличается от нашей, тогда Христос не может быть для нас Спасителем, ибо у Него обнаруживаются преимущества по сравнению с нами. Представление о том, что человеческое естество Спасителя было абсолютно безгрешным, удаляет Христа от грешника, а выражение «праведность Христа», по мнению этих людей, становится пустой абстракцией.

Другие, наоборот, считают, что, только будучи абсолютно безгрешным в Своей человеческой природе, Христос может выступать нашим Спасителем, так как Он становится Вторым Адамом, Адамом не падшим, Адамом, в котором возможно продолжение человеческой истории в вечности. Им кажется кощунственным приписывать человеческому естеству Спасителя даже намек на греховность.

Что же говорят на этот счет библейские свидетельства? Можем ли мы на основании священного текста однозначно ответить на волнующий многих вопрос? Скорее всего, нет, поскольку авторы Священного Писания так этот вопрос никогда не ставят. Как уже было замечено выше, вопрос о том, какой была человеческая природа Сына Божьего, носит не библейский и, следовательно, не совсем корректный характер. Тем не менее обратим внимание на две группы библейских текстов, которые приводит в свою защиту каждая из сторон.

I. Библейские тексты, которые чаще всего используются для того, чтобы доказать полную безгрешность человеческого естества Христа:

- «Кто из вас обличит Меня в неправде» (Ин. 8:46);
- «Идет князь мира сего и во Мне не имеет ничего» (Ин. 14:30);
- «Он не сделал греха и не было лжи в устах его» (Ис. 53:9);
- «Он не сделал никакого греха» (1 Петр. 2:22);
- «В Нем нет греха» (1 Ин. 3:5);
- «Не знавшего греха Он сделал за нас *жертвою за грех*» (2 Кор. 5:21);
- «Таков и должен быть у нас Первосвященник: святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и превознесенный выше небес...» (Евр. 7:26);
- «...Который Духом Святым принес Себя, непорочно-го, Богу» (Евр. 9:14);
- «...но драгоценною Кровию Христа, как непорочно-го и чистого агнца» (1 Петр. 1:19).

Кроме того, защитники абсолютной безгрешности человеческой природы Спасителя указывают на тот факт, что нигде в Евангелии нет и намек на то, что Христос в чем-то раскаивался, сожалел о содеянном. Чувство личной виновности не было свойственно Ему ни в малейшей степени.

На этих и других текстах основывалась всегда ортодоксальная позиция христианской Церкви, утверждавшая полную безгрешность человеческого естества Христа в отличие от нашего греховного естества. Эта позиция, однако, подразумевает то, что Господь в Своей человеческой природе не был свободен по отношению к последствиям грехопадения, т.е. той совокупности ограничений, которые были наложены на человеческое естество вследствие преступления прародителей. Спаситель воспринял безгрешную человеческую природу, однако не в том состоянии, в каком она была присуща первозданному Адаму. Он свободно и добровольно подчинил Себя в Своем человеческом естестве последствиям грехопадения. Эти последствия греха в

христианском богословии традиционно назывались естественными или безупречными страстями.

Что имеется в виду? Позволим привести цитату из известного византийского богослова VIII века Иоанна Дамаскина, чтобы понять, о чем идет речь:

«Естественные же и безупречные страсти суть не находящиеся в нашей власти – те, кои привзошли в человеческую жизнь, вследствие осуждения за преступление, каковы – голод, жажда, утомление, труд, слезы, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука... и подобное, что по природе присуще всем людям» (Иоанн Дамаскин, *Точное изложение основ православной веры*, с.113).

Таким образом, абсолютная безгрешность человеческой природы Христа не означала ее райского совершенства. Подобно нам, Христос в Своей земной жизни подвержен был всем тем последствиям грехопадения, которые ослабили человеческое естество на протяжении многих тысячелетий греховного существования.

Насколько подлинными тогда были искушения Христа, если Его человеческая природа была безгрешной? Настолько же, насколько подлинными были искушения наших прародителей в раю. Безгрешность не означает абсолютную невосприимчивость ко греху. Первые люди на земле были абсолютно безгрешны и, тем не менее, подверглись искушению и соблазну, которое пришло извне.

В Евангелиях повествуется об искушениях, с которыми столкнулся Христос во время Своего земного служения, в частности, в пустыне, в Гефсимании, на Голгофском кресте. Эти искушения исходили от противника Божьего, дьявола, который пытался помешать осуществлению Божьего плана спасения человека. Никто из людей никогда не сталкивался с искушениями такой силы, с какими пришлось столкнуться Христу. О реальности страшной внутренней борьбы в душе Спасителя говорит хотя бы факт душевной агонии, в которой пребывает Христос накануне распятия. Внешним знаком этой внутренней борьбы служат кровавые капли

пота, которые выступили на Его челе. Христос, однако, одерживает победу над Своей волей, когда в молитве признает «Впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22:42).

II. Тексты Священного Писания, на которые ссылаются те, кто видят в человеческом естестве Христа такую же падшую и греховную человеческую природу, как и у себя:

– «О Сыне Своем, Который родился от семени Давида по плоти» (Рим. 1:3);

– «Бог послал Сына Своего в подобии (ὁμοιώματι) плоти греховной *в жертву* за грех и осудил грех во плоти» (Рим. 8:3);

– «Он, будучи образом (μορφῆ) Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ (μορφῆ)раба, сделавшись подобным (ὁμοιώματι) человекам и по виду став как человек» (Флп. 2:6, 7);

– «Ибо мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно *нам* (ὁμοιότητι) искушен во всем, кроме греха» (Евр. 4:15);

– «Посему Он должен был во всем уподобиться (ὁμοιωθῆναι) братьям, чтобы быть милостивым и верным Первосвященником пред Богом, для умиловления за грехи народа. Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр. 2:17, 18).

Противоречат ли перечисленные тексты тем, что упомянуты были выше? – Совершенно нет! Во-первых, они не доказывают абсолютного сходства человеческой природы Христа с нашей, поскольку все говорят лишь о «подобии». Во-вторых, они свидетельствуют о той роли, которую играет воплощение в плане спасения человека от греха. Наконец, они расширяют и углубляют наше представление о человеческом естестве Христа и заставляют нас выйти за рамки узко задаваемого вопроса: была ли человеческая природа Христа как у Адама до грехопадения или как у Адама после грехопадения.

Свидетельства Е. Уайт о человеческой природе Сына

В трудах Е. Уайт можно найти достаточно обширный материал, посвященный этому вопросу. Все высказывания ее относительно человеческого естества Спасителя также можно условно разделить на две группы:

I. Свидетельства, указывающие на полную безгрешность человеческого естества Спасителя. Вот наиболее яркие и характерные:

– «Он [Христос] должен был занять Свою роль Главы человечества, приняв естество, но не греховность человека» (*Знамения времени*, 29 мая 1901 г.);

– «Не должно быть ни малейшего сомнения относительно совершенной безгрешности человеческой природы Христа» (*Манускрипт 143*, 1897 г.);

– «Мы не должны думать, что подверженность Христа искушениям сатаны извращала Его человеческое естество, и Он также имел подобные греховные, извращенные склонности, как человек» (*Манускрипт 57*, 1890 г.);

– «Будьте осторожны, предельно осторожны в том, что вы говорите о природе Христа. Не представляйте Его людям как человека со склонностями ко греху... Он мог согрешить, Он мог пасть, но ни на один миг не возникло в Нем склонности ко злу... Никогда и никаким образом не допускайте даже слабому впечатлению остаться в разуме людей, что Христос был запятнан грехом и Ему была свойственна склонность к нему... Он был искушен во всем, как и мы искушаемы, но все же Он назван «святым». Это тайна, оставленная человечеству без объяснения» (*Библейский комментарий АСД*, т. 5, с. 1128, 1129).

– «Пусть каждый человек будет предостережен об опасности считать Христа всецело таким же человеком, как и мы, потому что такого быть не может» (*там же*).

Свидетельства, указывающие на то, что Христос унаследовал падшую человеческую природу:

– «Человеческий род за четыре тысячи лет ослаб и физически, и нравственно. Деградация коснулась и ум-

ственных способностей. Христос принял на Себя немощи вырождающегося человечества, ибо только таким путем Он мог спасти человека от глубочайшей пропасти падения» (*Желание веков*, с. 117);

– «Он [Христос] принял падшую, подверженную страданиям человеческую природу, деградировавшую и оскверненную грехом» (*Библейский комментарий АСД*, т. 4, с. 1147);

– «Христос, не знающий даже пятна греха или порока, принял наше естество в его вырожденном состоянии» (*Избранные вести*, т. 1, с. 253);

– «Иисус воспринял человеческое естество, отягощенное четырьмя тысячелетиями греха» (*Желание веков*, с. 49);

– «Приняв природу человека в ее падшем состоянии, Христос, тем не менее, не был причастен ко греху. Он был подвержен слабостям и физическим несовершенствам, свойственным человеку... Он имел, и чувствовал наши слабости, и был во всем искушаем, как мы. И, однако же, Он не знал греха. Он был агнцем без пятна и порока... Мы не должны иметь ни малейших сомнений относительно совершенной безгрешности человеческой природы Христа» (*Знамена времени*, 9 июня 1898 г.).

Противоречат ли приведенные выше свидетельства друг другу? – Нет. Они лишь углубляют и расширяют наше представление о человеческом естестве Спасителя. Вдумчивый исследователь этого вопроса призван учитывать свидетельства обеих групп, а не действовать избирательно, выискивая в работах вестницы Божьей только те высказывания, которые подтверждают его собственную позицию.

Итак, какой же на самом деле была человеческая природа Христа? Можно ли дать однозначный ответ на этот вопрос? Скорее всего, этот вопрос носит несколько софистический характер, поскольку в своих рассуждениях мы невольно отрываем друг от друга понятия природы и личности Христа. Невозможно рассматривать

вопрос природы Христа в отрыве от Его личности и той миссии, которую Он пришел выполнить на земле.

Основной вопрос Священного Писания – для чего Сын Божий стал человеком? Вопрос, какова природа Сына Божьего, это не библейский вопрос? В центре библейского повествования – спасительная миссия Христа на земле, Его служение. О личности Христа вообще не говорится в отрыве от Его служения. Как справедливо заметил Оскар Кульман, один из современных новозаветных исследователей, христология – это учение о «событии», а не учение о природе. Под «событием» понимается то, что Иисус совершил в истории. Он же считает, что обсуждение природы составляет в конечном счете греко-философскую, а не библейскую проблему.

Если уж говорить о человеческой природе Христа, скорее всего, она отличалась от таковой и у Адама до грехопадения, поскольку была ослаблена грехом на протяжении многих тысячелетий, отличалась она и от нашей, поскольку Христос не имел тех греховных наклонностей, которые присущи каждому из нас. Одним словом, ОН БЫЛ УНИКАЛЬНЫМ ЧЕЛОВЕКОМ. И в этом смысле Христос – в большей мере человек, чем каждый из нас. Наше человеческое естество не может быть мерилom для измерения и оценки Его человеческой природы. Напротив, Его человеческая природа, подлинная и незапятнанная грехом, мерило оценки нашей природы.

Если Христос отличается от нас, может ли Он быть нашим примером? Может, но не в том смысле, что мы способны, следуя примеру Его безгрешной жизни, обрести спасение. Мы призваны следовать Ему, подражать Ему, уподобляться Ему, но само спасение – от Него, как нашего Искупителя, Ходатая и Защитника. В центре библейского учения о спасении – заместительная жертва Сына Божьего за грехи людей, а не требование повторить подвиг абсолютной безгрешной жизни Спасителя каждым грешником.

Итак, подводя итог нашим размышлениям над вопросом человеческого естества Христова, мы еще раз должны признать, что имеем дело с великой тайной.

«Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти» (1 Тим. 3:16). Постичь эту тайну своим крайне ограниченным, да к тому же еще и греховным сознанием мы не можем. Права была Е. Уайт, когда писала: «Размышляя о воплощении Христа, мы в бессилии предстаем перед непостижимой тайной, которую человеческий разум не в силах понять» (*Знамена времени*, 30 июля 1896 г.). В связи с этим верующим людям, вовлеченным в дискуссии по этим непростым вопросам, следует помнить мудрый совет апостола Павла, данный членам церкви города Колоссы: «Итак, облекитесь, как избранные Божии, святые и возлюбленные, в ... смиренно-мудрые, кротость, долготерпение, снисходя друг другу и прощая взаимно... Более же всего *облекитесь* в любовь» (Кол. 3:12–14).

Проблема, затронутая нами, непостижима на рационалистическом уровне. Мы бессильны ответить на все вопросы, касающиеся человеческой природы Христа. Неслучайно то, что в истории христианской Церкви этот вопрос никогда не был догматизирован, учитывая, что в нем возможны различные богословские мнения. Важно помнить, что все наше внимание должно быть сосредоточено на том, что Христос сделал для нас, а не на том, какой была Его природа (вопрос природы, как мы уже неоднократно замечали, это чисто философский вопрос).

Следует быть очень бдительным, чтобы богословские дискуссии о человеческой природе Христа не заставили нас утратить чувство миссии нашей церкви. К сожалению, богословские баталии по вопросам, по которым у нас не всегда достает Божественного света, уводят спорящих в мир умственных спекуляций и отрывают членов церкви от того главного, к чему все мы призваны, – проповеди трехангельской вести этому миру. Бесконечные споры, в которых историческое христианство давно уже поставило точку, к сожалению, разрушают единство Церкви Христовой сегодня. В связи с этим уместны слова апостола «...Умоляю вас поступать достойно звания, в которое вы призваны, со

всяким смиренномудрием и кротостью и долготерпением, снисходя друг ко другу любовью, стараясь сохранять единство духа в союзе мира» (Еф. 4:1–3).

Сохранение и поддержание единства Церкви Божьей в последнее время – священный долг каждого пастыря и каждого члена церкви.

Мог ли Сын Божий, будучи Богом, умереть на кресте?

Последний вопрос, которого мы коснемся в рамках обсуждения проблемы человеческого естества Спасителя, связан с попыткой осмыслить тайну голгофской смерти Христа. Это, пожалуй, самый сложный вопрос, который возникает на стыке собственно теологии и сотериологии. Как известно, крестная смерть Сына Божьего составляет саму суть христианского понимания спасения. «Христос умер за грехи наши, по Писанию», – утверждает апостол Павел (1 Кор. 15:3). Вполне резонно, однако, задать вопрос: можно ли в реальности говорить о смерти Сына Божьего, если Он истинный Бог? Бог бессмертен по природе. Апостол пишет о Нем как о «Едином имеющем бессмертие» (1 Тим. 6:16). Бог не может умереть по определению, – подсказывает нам наша человеческая логика. Поэтому либо мы должны признать не реальный (наигранный) характер смерти Сына Божьего, либо нам следует пересмотреть вопрос Его Божественного статуса, т.е. признать Его меньшим, чем Бог.

Именно так и поступают некоторые верующие люди, ставящие под сомнение учение Церкви о полноте Божества Христова и Его равенстве и совечности с Отцом. Однако, следуя данной логике, они естественно вступают в конфликт с теми многочисленными текстами Священного Писания, которые свидетельствуют о полноте Божественности Сына и которые были подробно рассмотрены нами в предыдущей статье.

В попытках примирить Божественное откровение о полноте Божества Христова с реальным характером смерти Сына Божьего за наши грехи христианские

авторы довольно часто прибегали к объяснению, суть которого сводилась к следующему: на кресте Христос умер как человек. Он не умер как Бог, поскольку Бог умереть не может. Именно эта логика прослеживается и в словах Е. Уайт, в которых она говорит: «Когда Христос был распят, Его человеческая природа умерла. Божественность же Христа не исчезла и не умерла. Это было бы невозможно» (*Библейский комментарий АСД*, т. 5, с. 1113). Мы вполне соглашаемся с данной логикой, Божественное естество действительно не подвержено смерти и тлению. Однако и в связи с этой логикой может возникнуть вопрос: а достаточно ли только человеческой жертвы за грехи всего мира?

Отвечая на этот вопрос, мы, естественно, склоняемся к тому, что только человеческой жертвы, конечно же, недостаточно, и мы серьезно говорим о смерти именно Божьего Сына как второй ипостаси Божества, не производя искусственного разделения Его целостной личности на две. Важно подчеркнуть, что Сын Божий, несмотря на то, что Он объединил в Себе и Божественную, и человеческую природу, представлен в евангелиях как целостная личность, поэтому мы должны говорить о смерти Сына Божьего за грехи наши, а не о смерти человеческого тела только.

Как же быть с Его Божественным статусом и тем очевидным фактом, что Бог умереть не может по определению? Чтобы попробовать ответить на этот вопрос, нам следует несколько расширить наши существующие представления о смерти. По учению Священного Писания, смерть, как известно, связана с грехом. Смерть представлена как одно из роковых последствий грехопадения человека. Апостол Павел об этом пишет так: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом – смерть, так и смерть перешла во всех человеков...» (Рим. 5:12).

Грех – категория негативная. В Священном Писании грех представлен как деструктивная сила, разрушающая судьбы Божьего творения. Естественно, греху нет места в Божьем творении, это временное явление, ко-

торое рано или поздно должно исчезнуть из жизни. В Библии очень ярко представлено отношение Бога ко греху – это отношение неприятия, отвращения, грех омерзителен в глазах Божьих (Иер. 16:18; 4 Цар. 21:11; Притч. 16:5). Грех должен быть обличен, наказан и уничтожен. Отношение Бога ко греху в Священном Писании передается такой категорией, как гнев Божий. Там, где имеет место грех, Бог всегда ведет Себя как Бог гневающийся (Исх. 32:8–10; Иез. 23:27; Исх. 22:22-24; Иер. 6:11–15; Иез. 8:17, 18; Рим. 1:18). Божий гнев – это справедливая реакция святого и праведного Бога на грех и беззаконие. Грешное человечество должно испытать на себе всю ярость Божьего гнева, выражающего нетерпимое отношение Бога ко греху.

Важно подчеркнуть, что Сын Божий в контексте Божьего плана искупления часто предстает в Священном Писании как Тот, Кто избавляет человека от грядущего гнева. Апостол Павел пишет: «Будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева» (Рим. 5:9). В другом послании он представляет Иисуса Христа как «избавляющего нас от грядущего гнева» (1 Фес. 1:10). Спасительная миссия Христа, связанная с отвращением от нас справедливого Божьего гнева, ярко показана и в следующих словах: «Потому что Бог определил нас не на гнев, но к получению спасения через Господа нашего Иисуса Христа, умершего за нас» (1 Фес. 5:9, 10). Таким образом, мы видим, что Сыну Божьему принадлежит ключевая роль в спасении человека от греха и смерти.

Что же на самом деле произошло на Голгофе? Была ли смерть Сына Божьего реальной? Описание того, что испытывает и переживает Христос в Гефсимании, слова Его молитвы «о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня!» (Лк. 22:42), следы страшной внутренней борьбы на Его челе в виде кровавого пота (ст. 44), все это не оставляет никаких сомнений в реальности происходящего. Иисус Христос согласился взять на Себя все бремя человеческого греха и понести неза заслуженное наказание, т.е. обратить на Себя всю ярость Божьего гнева. Сын Божий представлял Себе последствия этого

выбора, который повлечет за собой разделение с Отцом. Грех всегда приводит к разрыву отношений. Именно это и происходит в тот момент, когда Сын Божий восклицает: «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мк. 15:34). Спустя короткое время после этого возгласа Христос «испустил дух».

Предсмертные слова Христа «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты оставил Меня» помогают нам приблизиться к тайне голгофской смерти, которая по своей трагичности превосходит ту смерть, с которой мы как смертные существа сталкиваемся каждодневно. В Священном Писании эта смерть не представляется как нечто безысходное. Смерть по учению Библии – это временный сон, после которого последует пробуждение (Иов. 14: 12, 14; Дан. 12:2). Христос говорил о смерти Лазаря, ученика Своего, как о сне, от которого Он идет разбудить его. Торжествующие слова Христа «Я есмь воскресение и жизнь» (Ин. 11:25) дают понять всем уверовавшим, что смерть – не последнее слово в их жизненной судьбе. Эти слова наполняют сердца всех плачущих и скорбящих в связи с утратой своих близких надеждой на будущее воскресение и жизнь вечную.

То, что происходит на Голгофе, превосходит все наши представления о смерти, поскольку выходит за пределы того, что известно в Писании как «смерть первая». Богооставленность, которую пришлось пережить Сыну Божьему, эквивалентна с понятием «второй смерти», о которой говорится в Книге Откровение (Откр. 20:14, 15). «Вторая смерть» – это участь так называемых проклятых, о которых говорит Христос: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25:41). По той причине, что Христос взял на Себя грехи наши, Он Сам стал «проклятым» нас ради, о чем и пишет апостол Павел: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою, (ибо написано: “проклят всяк, висящий на древе”» (Гал. 3:13). Греческое слово *katára*, переведенное здесь как «клятва», буквально означает «проклятие».

Когда мы переводим разговор о смерти Христа именно в плоскость «второй смерти», тогда вопрос о том, какая природа умерла на кресте, снимается сам собой. Мы возвращаемся к целостному восприятию смерти Божьего Сына как реального и трагичного опыта богооставленности. Оставленность Богом – это смерть, которая по своей трагической глубине и бесысходности превосходит все наши представления о смерти. И в этом смысле Иисус Христос мог умереть как Бог, потому что наши грехи привели к разрыву отношений между Отцом и Сыном. Описывая трагедию Голгофы, Е. Уайт говорит: «Спаситель не мог видеть, что ожидало Его за порогом смерти. Зримо он не представлял, как выйдет из могилы Победителем. Ничего не говорило Ему о том, что Отец принимает Его жертву. Зная, насколько грех отвратителен Богу, Христос опасался, что будет навечно разделен с Отцом» (Желание веков, 753).

Воскресение Сына Божьего, согласно многочисленным свидетельствам Священного Писания, произошло по инициативе Отца. Учитывая важность этого обстоятельства, мы приведем наиболее яркие тексты:

– «как Христос воскрес из мертвых **славою Отца**, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6:4);

– «... верующим в Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса Христа, Господа нашего» (Рим. 4:24);

– «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела...» (Рим. 8:11);

– «Сего Иисуса Бог воскресил...» (Деян. 2:32; 3:15);

– «Бог, воскресив Сына Своего Иисуса...» (Деян. 3:26);

– «А Тот, Которого Бог воскресил, не увидел тления» (Деян. 13:37);

- «И ожидать с небес Сына Его, Которого Он воскресил из мертвых» (1 Фес. 1:10).

Во всех приведенных выше текстах подчеркивается активность Небесного Отца в связи с воскресением Христа, что однозначно указывает на то, что необычная жертва Сына, принесенная ради спасения грешников, была принята Богом. Мы не можем, наверное, говорить

об искупительном характере «первой смерти», поскольку во Христе была жизнь и Он оставался источником жизни, как это ни звучит парадоксально, даже в Своей смерти. Е. Уайт пишет: «Когда могущественный ангел провозгласил над могилой Христа: “Твой Отец зовет Тебя”, Спаситель вышел из могилы благодаря той жизни, которая была в Нем Самом... Имея Божественную природу, Христос обладал силой разорвать узы смерти» (*Желание веков*, стр. 785). Только в контексте «второй смерти», которая является следствием вынесения Богом Своего Божественного определения в адрес греха, мы можем хотя бы приблизиться к пониманию великой тайны нашего спасения, совершенного на Голгофе.

Завершая этот небольшой очерк, посвященный проблеме человеческого естества Спасителя, следует еще раз напомнить читателю о той великой тайне, с которой мы имеем дело, говоря о воплощении Божьего Сына. Апостол пишет об этом: «И бесспорно – великая благочестия тайна: Бог явился во плоти...» (1 Тим. 3:16). Поэтому в своих рассуждениях на эту тему мы должны быть предельно осторожны и внимательны, чтобы не выходить за рамки того, что нам открыто в Божьем Слове. Следует помнить, что не всегда мы способны осмыслить Божье откровение на рациональном уровне, поэтому многие вещи приходится принимать верою. И это нормальный и естественный процесс богопознания. Вестница Господня хорошо это понимала, когда писала: «Размышляя о воплощении Христа, мы в бессилии предстаем перед непостижимой тайной, которую человеческий разум не в силах понять» (*Знаменья времени*, 30 июля 1896 г.).

Божественная и человеческая природа Христа

Даниил Дуда,
доктор богословия, директор Отдела образования
Трансъевропейского дивизиона

Введение

В христианстве существует много парадоксов. Парадокс — это когда два понятия (а иногда и больше), относящиеся к противоположным сторонам спектра, сопоставляются и существуют в некоторой напряженности. Подобных пар понятий достаточно много: разум и вера, вера и дела, закон и благодать, трансцендентность и имманентность Бога, Божественное предвидение и свобода человека и т.д.

В этой статье я хотел бы рассмотреть один из подобных парадоксов, который касается человеческой и Божественной природы Иисуса Христа. Я остановлюсь подробно на трех вопросах: 1. Почему Иисусу нужно было иметь две природы? 2. Каковы библейские свидетельства о человеческой и Божественной природе Христа? 3. Как эти две природы связаны друг с другом?

После того, как мы ответим на эти вопросы, нам будет легче проследить, как их различное понимание влияет не только на христологию, но и на сотериологию, и на нашу каждодневную практическую жизнь.

Две природы Иисуса

Позвольте мне начать с рассмотрения первого вопроса: почему Иисусу нужно было иметь две природы? По-

тому что Христос, для того чтобы решить возникшую во Вселенной проблему греха, затрагивающую характер Бога, должен был быть Богом. Он должен был иметь Божественную природу: ангел или другое сотворенное существо не могли это сделать. Но поскольку Он должен был умереть как наш Спаситель, Ему нужно было стать человеком, потому что Бог умереть не может. Вот почему Сын Божий должен был прийти в этот мир и как человек, и как Бог. Чтобы обе природы были в одном человеческом существе, Иисус должен был родиться другим способом, не так, как каждый из нас⁵.

В Мф. 16:17 Христос говорит, что если наши знания о Нем истинные, то они должны быть основаны на Божественном откровении, а не только на наших размышлениях или понимании других людей. Ранние христиане верили, что в Иисусе на нашу землю пришел Сам Бог⁶. Это объясняет, почему они смотрели и оценивали все в своей жизни через призму того, что этот иудейский Учитель I века говорил, как Он жил и как умер. Они готовы были пожертвовать ради Него всем, даже своей жизнью. Чтобы и нам по достоинству оценить личность Иисуса, нам необходимо принимать во внимание как Его Божественную, так и человеческую природу.

Человеческая природа Христа

Кем же был Христос? Прежде всего, Он был человеком. Его ученики никогда не сомневались в человеческой природе этого мужа из Назарета. Вот некоторые

5 Мф. 1:17-23; Лк. 1:26-38; ср. Ис. 7:14. Непорочное зачатие не следует путать с воплощением. Учение о воплощении утверждает, что вечный Сын, вторая Личность Троицы, стал человеком. Учение о непорочном зачатии утверждает, что этот человек Иисус не имел земного отца. Непорочное зачатие само по себе не доказывает Божественность Христа. Ариане (которые отрицают Божественность Христа), адопционисты (которые отрицают воплощение) и даже мусульмане – все традиционно верят в непорочное зачатие. Непорочное зачатие не предназначено для биологического объяснения воплощения. Более подробно о непорочном зачатии Христа см.: R.E. Brown: *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (New York, Paulist, 1973); A.N.S. Lane: 'The Rationale and Significance of the Virgin Birth' in *Vox Evangelica* 10 (1977), pp. 48-64; Robert Gromacki: *The Virgin Birth: A Biblical Study of the Deity of Jesus Christ* 3rd ed. (Grand Rapids: Kregel, 2008).

6 Ин. 1:1-3, 14,18; ср. 20:28.

библейские подтверждения Его человеческой природы: будучи ребенком, Он возрастал и укреплялся духом (Лк. 2:40), преуспевал в премудрости (ст. 52). В страданиях Он учился послушанию (Евр. 5:8), испытывал голод (Мф. 4:2), жажду (Ин. 19:28), уставал и нуждался во сне⁷. Как человек, Он жил в полной зависимости от Бога⁸, был искушаем⁹ и нуждался в поддержании Своих отношений с Богом через молитву.

Человеческую природу Христа Его современникам было возможно определить опытным путем. Лишь позже (под влиянием спекуляций докетизма¹⁰ и гностицизма¹¹) Его человеческая сущность была подвергнута сомнению или истолкована по-другому (1 Ин. 4:2, 3).

Дискуссия в адвентистской Церкви чаще всего разворачивается вокруг следующего вопроса: какая именно человеческая природа была у Христа? Была ли Его природа, как у Адама до грехопадения (*prelapsarian*) или как у Адама после грехопадения (*postlapsarian*)¹²? В конечном итоге спор идет не о человеческой природе Христа как таковой, а об уровне святости, которую нужно достичь до окончания испытаний. Четвертый пункт вероучительных положений Церкви гласит «Оставаясь навеки истинным Богом, Он стал также истинным человеком, Иисусом Христом». Но для некоторых адвентистов это кажется недостаточным, и они постоянно пытаются

7 Ин. 4:6; Мф. 8:24.

8 Ин. 5:19,30; 6:38; 8:29.

9 Мф. 4:1-11; Лк. 4:1-13; Евр. 4:15; ср. Иак.1:13.

10 Более подробную информацию о докетизме см.: Aloys Grillmeier: *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, 2nded. (London: Westminster, 1975).

11 Краткая полезная статья о гностицизме: S.B. Ferguson & D.F. Wright: *New Dictionary of Theology* (Leicester: I VP, 1988), pp. 212-214.

12 *Prelapsarian* означает «имеющий место до падения», *postlapsarian* – «имеющий место после падения» (от лат. *lapsus* – падение). Для сравнения понимания человеческой природы Христа двумя представителями 19 в. (E.G. White & E.J. Waggoner) и двумя современными авторами (E. Heppenstall & H.E. Douglass) см: Eric C. Webster: *Crosscurrents in Adventist Christology* (New York: Peter Lang, 1984). Краткое изложение *prelapsarian* позиции см.: Roy Adams: *The Nature of Christ* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1994). Краткое изложение *postlapsarian* позиции см.: Jean R. Zurcher, *Touched With Our Feelings: A Historical Survey of Adventist Thought on the Human Nature of Christ* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1999).

подтолкнуть единоверцев и Церковь изложить вопрос человеческой природы Христа более детально.

Божественная природа Христа

Иисус был не просто совершенным человеком, Он был также и истинным Богом¹³. Он существовал до Своего рождения в Вифлееме¹⁴. Иоанн и Павел утверждают, что Он является Творцом всего¹⁵. Марк изображает Его как Того, Кто имеет право прощать грехи (Мк. 2:10). Прощение исходит от Него так же, как и от Отца¹⁶. Он поставлен на один уровень с Отцом¹⁷. Он ожидал, что слушающие Его поверят в Него¹⁸, и эта вера, или ее отсутствие, определит их вечную участь¹⁹. Он обладает той же честью, что и Отец (Ин. 5:23).

Иисус был истинным Богом, и это не просто верование ранней Церкви²⁰, Сам Христос подтверждает этот факт, используя такие выражения, как: «Я есмь хлеб жизни» (Ин. 6:35), свет миру (8:12), воскресение и жизнь (11:25), путь, истина и жизнь (14:6). Яснее заявить о Своей Божественности уже невозможно. Связь между Иисусом и великим «Я есмь» – именем Бога Яхве в Ветхом Завете (Исх. 3:13, 14) трудно не заметить. Когда Иисус сказал «прежде, нежели был Авраам, Я есмь», Он выразился настолько понятно, что Его слушатели взяли камни, чтобы убить Его. Они поняли, что Он только что заявил, что является Богом (Ин. 8:58, 59).

Еще одним доказательством Божественности Христа является употребление авторами Нового Завета по отношению к Иисусу текстов, которые первоначально в

13 Тексты: Рим. 9:5; Тит. 2:13.

14 Мих. 5:2; Ис. 9:6; Ин.8:58; 2 Кор. 8:9.

15 Ин. 1:3; Кол. 1:16-17.

16 Кол. 2:13; 3:13.

17 Мф 28:19; 1 Кор. 1:3; 2 Кор. 13:13; Откр. 20:6; 22:3; ср. Ин. 10:30.

18 Ин. 6:40; 14:1-3.

19 Мк. 8:34, 35, 38.

20 Bart D. Ehrman: *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why* (San Francisco: Harper Collins, 2005); Timothy Paul Jones: *Misquoting Truth: A Guide to the Fallacies of Bart Ehrman's Misquoting Jesus* (Downers Grove, IL: IVP, 2007).

Ветхом Завете относились к Богу Яхве²¹. Вывод ясен: через Иисуса Сам Бог пришел в этот мир.

Для известного христианского автора Клайва Льюиса последствия этого были очевидны: либо Иисус является тем, кем Он Себя называет (Самим Богом), либо Он вообще не может быть порядочным человеком, учителем морали²². Исторически традиционное христианство принимает Иисуса Христа не только как истинного человека, но и как истинного Бога.

Связь между двумя природами

По причине нашего греческого мышления у нас возникает вопрос: как в единой личности Христа могли соединиться две природы? Тем не менее, в Новом Завете, написанном авторами с семитским мышлением, вопросы формулируются по-другому: Для какой цели Он родился? (Мф. 1:21) или почему так важно то, что Он умер? (2 Кор. 5:21). Авторы Священного Писания не отвечают на аналитические вопросы типа: как Он мог быть рожден от девушки, не познавшей мужа? Что произошло с Его Божественной природой, когда Он умер? Как соединились две природы в Нем (доминировала ли какая-то одна из них, были ли они смешаны или существовали отдельно друг от друга)²³? Это были легитимные богословские вопросы, и Церковь вынуждена была

21 Например, см. Рим. 10:13 -> Иоиль 2:32; Фил. 2:10 -> Ис. 45:23; Мф. 3:3 -> Ис. 40:3; 1 Кор. 1:30 -> Иер. 23:9 и др.

22 C.S. Lewis: *Mere Christianity* (London: Collins, 1952), стр. 54-56. Тем не менее, нужно знать, что эта триллема (либо безумец, либо лжец, либо Бог) была подвергнута серьезной критике, как со стороны людей, верящих в божественную природу Христа, так и со стороны тех, кто не верит.

23 Соборное постановление, утвержденное на 4-м Вселенском соборе в Халкидоне (451 г.), является своеобразным синтезом двух конкурирующих школ в Александрии и Антиохии и их основных идей. Это остается и по сей день основой классической христологии. Постановление гласит: «один и тот же Христос, Сын, Господь, Единородный, познаваемый в двух природах (ἐν δύο φύσεσιν) неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно; различие Его природ никогда не исчезает от их соединения, но свойства каждой из двух природ соединяются в одном лице и одной ипостаси (εἰς ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρέχούσῃ)

См. Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol. 2.: *Greek and Latin Creeds* или на: http://www.earlychurchtexts.co.in/main/chalcedon/chalcedonian_definition.shtml.

искать ответы, если она хотела нести весть Евангелия в первые века людям, руководствующимся греческим мышлением. Но попытки найти ответы на эти вопросы часто выводят нас за рамки библейского материала и уводят в спекулятивные и философские сферы²⁴.

Интересно, что в первые века перед Церковью достаточно остро стоял вопрос: был ли Иисус на самом деле человеком? Но начиная с XIX века, под давлением рационализма все чаще стал задаваться вопрос: а был ли Иисус на самом деле Богом? Можно проследить, как доминирующая культура влияет на богословское мышление. История христианства в постбиблейские времена показывает, как часто Церковь была склонна впасть то в одну крайности, то в другую. Такая проблема может существовать и в настоящее время²⁵.

Когда мы придаем чрезмерное значение Божественной природе Христа в ущерб Его человеческой природе, христиане, естественно, начинают акцентировать больше внимания на том, что именно Иисус сделал для нашего спасения (например, заплатил цену греха). В результате, мы имеем Спасителя, Который бесконечно далек от нас. В результате человеческий фактор «обесценивается». Так как Иисус уже оплатил долг за наши грехи, наша теперешняя жизнь не имеет особого значения.

Если же человеческой природе Христа отводится ведущее место, Его Божественная природа остается в

24 Никейский собор (325 г.) и Халкидонский (451 г.) внесли ясность в ранние христологические споры. Позднее дискуссии концентрировались на принципе передачи свойств (*communicatio idiomatum*) и решение вопроса о том, как две природы связаны друг с другом так, что божественная природа не преобладала над человеческой в его сознании (кенотическая теория). Больше о классической и современной христологии см.: James D.G. Dunn: *Beginning from Jerusalem: Christianity in the Making*, vol. 2. (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); Gerald O'Collins: *Christology: A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*. 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2009); Petr Pokorný: *The Genesis of Christology*. (tr. by Marcus Lefebvre) (Edinburgh: T & T Clark, 1997); Alister E. McGrath: *The Making of Modern German Christology*. 2nd ed. (Leicester: IVP, 2005).

25 Теология немедленного и полного освящения А.Т. Джонса или теология «последнего поколения» М.Л. Андреасена могут служить примерами этого. Хотя в настоящее время эти теории не поддерживаются основными теологами АСД, теории находят значительное количество последователей в среде всемирной Церкви АСД.

тени. В результате акцент делается на том, что Иисус является нашим примером, которому мы должны обязательно следовать, поэтому и мы можем жить так, как жил Он. Мы говорим о том, насколько послушным Он был, или о том, что Он был великим Учителем нравственности, как Он любил людей, даже тех, кто был недостоин, и т.д. В результате теряется спасительный аспект Его Божественной миссии. В глазах верующих людей Он остается лишь хорошим примером, достойным подражания. И, конечно же, при таком подходе остается всего лишь маленький шаг от этого утверждения до вывода, что, если мы не живем так, как жил Христос, мы не будем спасены. В итоге мы получаем законническую религию, ориентированную на поведение.

Был ли Иисус действительно таким, как мы? И да, и нет. Спасительная роль Христа требует, чтобы имело место как сходство, так и различие между Им и нами. Он должен быть одним из нас (Евр. 2:10–18) и в то же время отличаться от нас. Иисус – это второй Адам (1 Кор. 14:45) – представитель человеческой расы, и в то же время Он – символ нового искупленного человечества. Вот почему Его две природы должны оставаться во взаимной напряженности и балансе, и ни одной из них не должно придаваться большего значения, чем другой. Должен быть здоровый баланс и сочетание того, что нас объединяет, и того, что разъединяет.

Адвентизм из-за своего исторического акцента на освящении (в связи с нашими уэслианскими корнями) традиционно делает большее ударение на человеческой природе Христа²⁶. Это может легко привести к перфек-

26 Мы также должны помнить, что двое из трех пионеров Церкви АСД пришли из Christian Connection, деноминации с ярко выраженной арианской и антиринитарной позицией. Только после сессии ГК в Миннеаполисе в 1888 году, где рассматривался вопрос о праведности по вере, некоторые осознали, что «новая» сотериология требует новой христологии. Е. Уайт смогла точно сформулировать это в 1890 году в своей книге «Желание веков»: «Христос обладает жизнью – самобытной, незаимствованной, изначальной» (с. 530).

ционизму, и в результате к потере уверенности в спасении²⁷.

Ряд направлений в современной теологии и даже некоторые из современных популярных религиозных течений перестают акцентировать внимание на том, что Иисус был истинным Богом. В конце концов, никто не встречается сегодня с Богом на улицах Москвы. Следствием такого подхода является акцент на нравственном учении Христа. Он больше не является Спасителем в библейском смысле (что Он такого делает для меня, чего я не могу сделать сам?). Единственное доступное и безопасное решение этого вопроса — это придерживаться библейского сбалансированного взгляда и не делать чрезмерного акцента на какой-то одной природе.

Заключение

Дружелюбна или враждебна действительность по отношению к вам? Легко прийти к выводу, что наша вселенная не является дружелюбным местом. Землетрясения, наводнения, эпидемии, катастрофы приводят к гибели огромное количество людей. Едем ли мы в пустыню, летим ли на северный или южный полюс, покоряем космос, наше существование всегда в опасности из-за окружающей среды, пьяных водителей, опасных вирусов или бактерий. Легко сделать вывод, что никто не заботится о нас, а реальность враждебна или безразлична к нам.

Христианство, однако, утверждает, что существует Бог, Который является Богом любви, добрый Бог, подобный нежно любящему Отцу. Откуда мы это знаем? Трудно поверить, что это основано только на наблюдениях. Библия говорит нам, что этот Бог однажды пришел к нам в виде человека Иисуса Христа, чтобы жить среди нас и быть одним из нас, чтобы мы могли лучше понять, кто Он. Затем Он умер, и Его смерть является решением проблемы греха для всей Вселенной (Ин. 12:31, 32).

27 Бывший президент ГК Роберт Фолкенберг отметил неуверенность человека в спасении, как причину для вялого участия первых адвентистов в миссионерской деятельности. См. Книгу: *We Still Believe* (Nampa, ID: Pacific Press, 1994).

Когда Христос жил на этой земле, Он задал Своим ученикам интересный вопрос «За кого люди почитают Меня, Сына Человеческого?» (Мф. 16:13–17) Основной вопрос христианства заключается не в том, что люди говорят об учении Иисуса Христа. Конечно, элементы учения важны. Но наиболее важный аспект христианства в том, чтобы установить правильные отношения с *этой богочеловеческой Личностью – Иисусом Христом*. Можно сказать, что сущность христианства равносильна отношениям с Личностью Христа. Суть учения Христа заключается в том, Кем же на самом деле является Христос.

Итак, центром христианской религии является богочеловеческая Личность Иисуса Христа. Христианство, в первую очередь, это не просто согласие с доктринами или подробное изучение основ веры. По своей сути, христианство означает наличие реальных отношений с Личностью Иисуса, которые проявляются в любящем отношении даже к «малым сим» (Мф. 25:31–46). Быть христианином означает сказать «да» Христу, «да», которое является несомненным, общим и безусловным, потому что Сам Бог, отдавая Христа, сказал нам Свое однозначное, полное и безоговорочное «да».

Вот почему реакция человека, который понимает и знает по опыту о безусловном, общем и безоговорочном Божьем принятии, будет полное, безоговорочное и определенное «ДА» Богу. Иисус Христос, Сын Божий, это «точное определение Бога» (Евр. 1:3). Знать Христа – значит знать Бога, Небесного Отца. А знать Его – значит, иметь жизнь вечную (Ин. 17.3).

Природа Христа: сотериологический аспект

**Кwabена Донкор,
доктор богословия,
Институт библейских исследований ГК**

Введение

Исходя из того, о чем нам повествует Священное Писание, последователи Иисуса воспринимали своего Учителя как Еммануила («С нами Бог»). Его ученики твердо верили в то, что в лице Христа они встретили Самого Яхве. Размышления новозаветных авторов на эту тему свидетельствуют о том, что Иисус для них является одновременно Богом и Спасителем (2 Петр. 1:1). Вера в то, что Иисус есть Христос, т.е. Мессия, распространилась настолько быстро, что слово «Христос» вместо нарицательного стало Его личным именем²⁸. Для авторов, написавших Новый Завет, Божественность Иисуса из Назарета не вызывает никаких сомнений.

Твердая убежденность новозаветных авторов в отношении Божественности Иисуса по-разному отразилась на людях с греческим и еврейским мышлением. Некоторые представители иудейской религии с ее строгим монотеизмом поддержали идею, предложенную адопцианистами. Идея адопцианства, которого придерживались эбиониты, заключала в себе «понимание Иисуса как человека, со всей тщательностью соблюдавшего закон, ставшего праведным. Поэтому Он и стал Мес-

²⁸ Raymond E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (Paulist Press: New York, 1994): 3.

сией»²⁹. С другой стороны, теми, кто руководствовался греческим мышлением, пропитанным рационализмом, Божественно-человеческий парадокс объяснялся в метафизическом свете. Для них было важно разрешить вопрос об онтологической идентичности Иисуса из Назарета. Эти измышления привели к появлению докетизма. Согласно учению докетиков, Христос как Бог не обладал настоящим человеческим телом, оно было лишь кажущимся, видимым. Он был своего рода «фантомом», имея лишь вид материальной плоти. Ведь если Христос умер, тогда Он не мог быть Богом, а если Он все же Бог, тогда Он умереть просто не мог.

Последствием подобных идей и теорий, возникших среди представителей греческого и еврейского мышления, стала волна различных ересей, возникших на заре развития христианской мысли. Кратко рассмотрим четыре из них, для того чтобы сделать одно важное наблюдение: богословские споры, связанные с этими ересями, имели непосредственное отношение к определенному пониманию спасения. Нам необходимо понять, каким образом эти нескончаемые противостояния могут помочь разобраться в спорах по вопросу, нами затронутому, который, кстати, является актуальным в адвентистской Церкви и сегодня. Основная гипотеза, которая может быть положена в основу использованного нами подхода, заключается в следующем: серьезное знакомство с различными сотериологическими позициями может значительно обогатить христологическую дискуссию в адвентистской Церкви.

Природа Христа в истории христианской мысли

Следует заметить, что богословские дискуссии, касающиеся природы Христа, всегда отражались на понимании спасения. Можно смело утверждать, что сотериологические выкладки, сопровождающие то или иное понимание природы Христа, в значительной степени подливали масла в огонь христологических

²⁹ Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1994): 247

споров. Мы попробуем обосновать этот тезис, обратившись еще раз к четырем основным христологическим ересям, имевшим место в истории христианской Церкви. Перед тем, как мы приступим, необходимо заметить, что адопционистские и докетические тенденции уже нашли свое подкрепление в двух христологических школах: антиохийской и александрийской соответственно. Именно эти две богословские школы были активно вовлечены в дебаты в области христологии. Антиохийская школа, которая берет свое начало в Антиохии (Сирия), находилась под влиянием еврейского образа мысли, в силу чего внимание акцентировалось главным образом на человеческом естестве Христа в ущерб Его Божественности. Александрийская школа зародилась в Александрии, в центре греческой мысли, и акцентировала внимание на Божественности Христа в ущерб всякого различия между Божественной и человеческой природой.

Арианство

В основе ереси, основоположником которой является пресвитер александрийской церкви Арий (год смерти 335 после Р.Х.), лежат идеи, отражающие мысль и настроения антиохийской школы. Арий, руководствуясь грекофилософским мышлением, представлял себе Бога как трансцендентное и совершенно недифференцированное существо, как некий Абсолют. Отталкиваясь от этих представлений, он доказывал, что Сын, или *Logos*, должен был быть творением, и, таким образом, должен иметь начало. Он писал:

«Что же мы говорим и как мыслим, чему научились и чему учим? Тому, что Сын не есть нерожденный, ни даже часть нерожденного, никаким образом, не из чего-либо предсуществовавшего, но что хотением и волею (Бога) существовал прежде времен и прежде веков, полный Бог однородный, неизменяемый, но не существовал прежде, нежели рожден, или сотворен, или определен, или основан. Ибо Он не был не имеющим

начала бытия. А нас преследуют за то, что мы сказали: Сын имеет начало, а Бог – безначален»³⁰.

Идеи Ария берут свое начало в онтологической сфере, это означает, что такие слова, как «Сын», не должны приниматься в расчет для определения сущности природы Иисуса.

Связь с сотериологией

Главный оппонент Ария, отец церкви Афанасий, выразил суть своей позиции в следующем: хотя Арий рассматривает данный вопрос с онтологической точки зрения, суть же спора явно носит сотериологический характер. Афанасий доказывал, что спасение может быть даровано человечеству только Тем, Кто является истинным Богом³¹. И действительно, точка зрения, которой придерживался Афанасий относительно спасения и согласно которой Божественная природа должна была соединиться с человеческой, являлась ядром его аргументов. Для него центральное значение вопроса спасения в христологических спорах неоспоримо. Мы должны помнить, что Церковь на Первом Вселенском Соборе (325 г., Никея) отвергла арианскую позицию, настояв на том, что Иисус был едиnorodным от Отца, то есть имел ту же сущность, что и Отец. Собор, таким образом, подтвердил веру Церкви в Божественность Христа.

Аполлинарианизм

Утверждение Никейского Собора о Божественности Иисуса оставило, тем не менее, без ответа вопрос о том, как в Нем соединилось и Божественное, и человеческое. С намерением развить позицию, принятую на Никейском Соборе, Аполлинарий предложил решение в защиту целостности Личности Христа, интегрирующей в себе Божественную и человеческую природы, что шло вразрез с Антиохийской богословской школой, склонявшейся, по сути, к теории двух личностей.

³⁰ См. «Письмо Ария Евсевию». Документы христианской Церкви.

³¹ Grenz, 248..

Аполлинарий разработал свою теорию на основе антропологии Платона, которая рассматривает человеческую личность как состоящую из трех сущностей: материального тела, нематериальной души и духа (под которым подразумевался разум, ум). Его теория утверждала, что при воплощении Христа Его тело и душа имели человеческую природу, в то время как место разума занял Божественный *Логос*.

Связь с сотериологией

В то время как с онтологической точки зрения теория Аполлинария, казалось бы, решала вопрос идентичности Христа, как и в случае с арианской ересью именно сотериологический аспект стал проверкой этой теории на истинность. Помимо явно вскрытых Церковью докетических интонаций, позиция Аполлинария подверглась критике и за то, что неверно отражала основное утверждение христианства: Иисус – единственный, Кто дарует спасение³². Суть аргументации заключалась в том, что если *Логос* в акте боговоплощения не воспринял человеческий дух, тогда дух человека не может быть искуплен. Эта позиция была четко обозначена Григорием Богословом (Григорием Назианзином): «Если кто-либо полагается на Него (Христа) как на человека, не обладающего человеческим разумом, он сам лишается разума и оказывается недостойным спасения. Ибо то, что Он не воспринял, Он и не врачевал. Только то, что соединено с Его Божественностью, может быть спасено»³³. Учение Аполлинария было отвергнуто на Втором Вселенском Соборе (381 г. после Р. Х., Константинополь). Тем самым Церковь еще раз подтвердила решение Никейского собора.

Учение Нестория

Следует помнить, решение Никейского собора, которое неизменно утверждалось в ходе последующих богословских споров, отражало, в сущности, учение

³² Grenz, 274.

³³ Gregory of Nazianzus, "An Examination of Apollinarius," in Bettenson, 45.

Александрийской христологической школы. В отличие от этой школы, которая тяготела к стиранию различий между Божественным и человеческим, антиохийская христологическая школа склонялась к тенденции усматривать в Сыне Божьем две личности. Александрийская школа, как известно, настаивала на так называемом *communicatio idiomatum* (общение свойств) двух природ. Несторий не мог согласиться с этим, поскольку для него это означало слияние Божественной и человеческой природы. Несторий пытался исправить вышеизложенную концепцию; отсюда и появилась его оппозиция к термину «богородица», применяемому к Марии. Для него подобная характеристика не подчеркивала в полной мере интеграцию двух природ. Несторий защищал точку зрения интеграции двух природ, указывая на *добровольное* единение Божественного и человеческого. Это объединение носило добровольный характер в двояком смысле: это единство было результатом свободной Божьей воли; воля человеческая согласилась с волей Божественной³⁴.

Связь с сотериологией

Учение Нестория было отвергнуто на Третьем Вселенском Соборе, который состоялся в 431 г. после Р. Х. в Эфесе. Церковь усмотрела в этом учении опасность разделения Иисуса Христа на две личности. Лежащий в основе этого отвержения сотериологический аспект очень удачно подчеркнут Гренцом.

«В основу Несторианской позиции, по сути, положены антропологические взгляды Пелагия. Согласно взглядам этого противника Августина, личность человека с самого его рождения наделяется достаточной мерой благодати, чтобы укрепить волю человека в его борьбе с грехом. Грех, в свою очередь, это не состояние человека, грех заложен в самих действиях человека. Благодаря этому «врожденному» дару, человек теоретически может достигнуть совершенства. Несторий видел это

³⁴ Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought*, Vol. 1 (Nashville: Abingdon Press, 1970): 363.

состояние человеческого совершенства раскрытым в Личности Иисуса. Человек Иисус унаследовал природный дар благодати, не запятнав Себя грехом. Это проявление благой воли выразилось в добровольном союзе Иисуса и Божественного Логоса»³⁵.

Евтихианство

Евтихий, по имени которого названо это учение, обвинял Нестория в том, что тот разделил Иисуса на две личности. Собственная теория Евтихия заключалась в том, что Иисус обладал только «одной природой» (отсюда монофизитство), природой, которая, как оказалось, не являлась ни Божественной, ни человеческой. Это учение Церковь отвергла на IV Вселенском Соборе в Халкедоне в 451 г. На Соборе было принято решение о том, что две природы во Христе пребывают «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно»³⁶.

Связь с сотериологией

Для нас прежде всего имеет значение то, как развивалась богословская дискуссия по вопросам спасения после Халкедонского Собора. Учение монофелитов, спровоцированное решением Халкедонского Собора, настаивало на том, что Иисус обладал одной волей, а именно волей Божественного Логоса. Другими словами, послушание Иисуса было результатом пребывающей в Нем силы Божественного Логоса. И здесь снова, как и в учении Аполлинария, церковь применила сотериологический аргумент, чтобы отвергнуть точку зрения монофелитов, утверждая, что «полное искупление требует полного воплощения, включая и обладание человеческой волей»³⁷.

Заключение

Будет нелишним отметить, что во всех этих учениях, возникших в раннем христианстве, проверка ортодок-

35 Grenz, 296

36 John H. Leith, ed. *Creeds of the Churches* (Atlanta: John Knox, 1982): 36.

37 Grenz, 298.

сальности любого из них онтологически проводилась в свете его сотериологического применения, а именно его взаимодействия с вопросом спасения. Другими словами, даже несмотря на то, что центральными в богословских дискуссиях были вопросы в отношении природы Христа, в конечном счете значение имело то, как Его природа влияет на наше спасение. Как это заключение может пролить свет на вопрос о природе Христа в адвентистском понимании этого вопроса? Возможно ли, что в конечном итоге все споры вокруг природы Христа касаются главным образом вопросов нашего спасения?

Природа Христа с адвентистской точки зрения

Основные христологические споры в адвентистской Церкви идут по вопросу, какую человеческую природу воспринял Иисус — «падшую» или «непадшую»³⁸. Как и в богословских спорах в раннехристианской Церкви, дискуссия о природе Христа сосредоточена была на самом «бытии» Христа, которое противоборствующие стороны пытались обосновывать с помощью экзегезы соответствующих текстов. Однако в отличие от ранних богословских споров дебаты о «падшей» и «непадшей» природе, унаследованной Христом, в адвентистском понимании фокусируются лишь на человеческой природе Христа, без привязки к вопросу о взаимосвязи между Божественной и человеческой сущностью Иисуса. В связи с этим наше обсуждение данного вопроса мы будем вести в свете адвентистского мышления, отмеченного выше. Как наше понимание спасения может помочь прояснить «онтологические» вопросы? В конце этой работы мы попытаемся дать оценку этим двум позициям («падшей» и «непадшей» природы) в контексте

38 На сайте Института библейских исследований можно найти две работы, рассматривающие эти две позиции: Kenneth Gage (псевдоним) «Какую человеческую природу принял Иисус Христос: падшую» и Benjamin Rand (псевдоним) «Какую человеческую природу принял Иисус Христос: непадшую». В этих работах сформулированы позиции обеих сторон по данному вопросу, и в нашей работе мы будем отталкиваться от них.

заложенных в них (эксплицитно или имплицитно) соответствующих сотериологических и антропологических взглядов. Мы приведем также несколько комментариев Е. Уайт, которые помогут нам в рассмотрении данной темы.

Унаследовал ли Христос «падшую» человеческую природу?

Основной аргумент теории о «падшей природе» заключается в том, что Иисус принял на Себя плоть, пораженную грехом, не являясь при этом грешником. Эта точка зрения основывается на предпосылке, согласно которой «человек, рожденный в грешной человеческой плоти, необязательно должен быть грешником»³⁹. Под «греховной плотью» подразумевается «состояние человека во всех его аспектах, вызванное грехопадением первых людей»⁴⁰. Ключевой принцип, заложенный в теории о «падшей» природе, обосновывается свидетельством новозаветных авторов, согласно которому Иисус не обладал никакими физическими, эмоциональными или моральными преимуществами перед Своими современниками⁴¹. Вполне правомерно будет заключить, с позиции защитников теории «падшей» природы, что касается человеческого естества Иисуса Христа, Он был точно таким же, как любой другой потомок Адама. Эти ключевые аспекты теории о «падшей природе» являются онтологическими по своей сути. Какой же возможный взгляд на спасение порождает подобная онтология? Мы сосредоточимся главным образом на сотериологическом аспекте данной позиции. Причина, по которой мы делаем акцент на сотериологическом, а не на онтологическом аспекте, заключается в том, что, на наш взгляд, само Священное Писание акцентирует внимание именно на нем.

Два основных вопроса возникают в отношении теории о «падшей природе». Первый: корректно ли с точки

39 Gage, 3.

40 Там же

41 Там же

зрения Священного Писания утверждать, что понятие греховной плоти необязательно приравнивается к понятию греха? Второй: правильно ли будет утверждать, что Иисус в Своей человеческой природе был в точности подобен человеку после грехопадения?

Рожденный в греховной плоти, но не грешник. Защитники теории «падшей» природы обычно приводят следующие тексты Священного Писания в поддержку идеи о том, что Иисус был рожден в греховной человеческой плоти. Его земное рождение (Мф. 1:16, 18–25; Лк. 1:26–38; 3:23), осознание Себя как *Сына Человеческого* (Мф. 8:20; 24:27) и аналогия, проводимая Павлом между *Адамом и Христом* (Рим. 5) – все эти стихи говорят о том, что Иисус был *сопричастен* человеческому роду. Эта сопричастность, однако же, интерпретируется онтологически; впоследствии в этих аргументах четко прослеживается идея *наследования человеческих свойств*. Так, в отношении рождения Иисуса от девственницы Gage замечает: «В Библии невозможно найти подтверждения тому, что преемственность наследования человеческих свойств от Марии к Иисусу была прервана»⁴²; Второй Адам назван им «наследственным потомком, рожденным от женщины»⁴³. Точно так же и ключевые отрывки второй главы Послания к Евреям интерпретируются в контексте онтологической причастности Иисуса к человеческому роду в его падшем состоянии. Таким образом, «все – от Единого...» (ст. 11) означает общую человеческую наследственность; выражение «плоти и крови» (ст. 14) означает ту же самую природу. «Создается впечатление, – пишет Gage, что стихи 16–18 со всей очевидностью говорят о том, что Христос принял человеческую природу именно такой, какой она стала после грехопадения»⁴⁴.

Следующий пакет аргументов в поддержку теории о том, что Иисус был рожден в греховной человеческой плоти, – это тексты, в которых по отношению к Хри-

42 Gage, 3.

43 Там же

44 Там же, с. 6

сту используются конкретные слова «греховный» и «плоть». Так, слово *sarx* (плоть), используемое Павлом, особенно в Рим. 8:3, хотя и имеет нейтральный оттенок в моральном смысле, «обеспечивает своеобразное вместилище, в котором способно обитать зло»⁴⁵. С этой позиции слово *sarx* означает падшее греховное состояние, которое приобретает каждый человек при рождении и за которое он не несет ответственности и вины. *Gage* поддерживает точку зрения, высказанную в свое время еще *Anders Nygren*. Ссылаясь на Рим. 8:3, *Nygren* писал: «Он (Христос) разделил с нами все, что мы унаследовали. Он так же, как и мы, находился под властью разрушения. Его плоть так же была для него источником искушения, как и для нас»⁴⁶.

Несмотря на тот факт, что Иисус имел те же неблагоприятные условия и наследственные наклонности, как и мы, Он не согрешил. *Gage* пишет об Иисусе: «Он обладал свободой выбора и наследственностью, которая эту свободу ослабляла, пытаясь направить ее по неверному пути. Он обладал природой, в которой искушения, переживаемые каждым человеком, могли стать для Него привлекательными. Но Иисус не дал греху шанса»⁴⁷. Победа Иисуса над грехом имеет значение и для нас. *Gage*, интерпретируя Евр. 4:15 в контексте великой борьбы, заключает: «Поскольку Иисус не согрешил, то и человек не должен грешить»⁴⁸. Исходя из того, что Иисус был подобен нам во всем, и, будучи искушен, не согрешил, мы тоже можем жить безгрешной жизнью.

Унаследовал ли Христос «непадшую» человеческую природу?

Теория о «непадшей человеческой природе» основывается в первую очередь на определенном понимании природы греха.

45 *Gage*, 4.

46 Там же

47 Там же, с. 6 (курсив наш - К.Д.)

48 Там же

Если рассматривать грех как тот или иной неверный поступок, то вполне возможно представить Иисуса как рожденного в греховной плоти, но все же не являющегося грешником. С перспективы же теории о «непадшей природе», «представление о том, что грех не вступает в силу до тех пор, пока человек не совершит греховный поступок, не является истиной. Люди уже рождаются грешниками»⁴⁹. Таким образом, Иисус не мог быть рожден в греховной плоти.

Следует отметить, что в отличие от теории «падшей природы», которая следует в своих рассуждениях от онтологии к сотериологии, теория о «непадшей природе» идет в обратном направлении – от гамартологии (учение о грехе)/сотериологии к онтологии. Но является ли библейски обоснованным тот факт, что грех находит свое воплощение лишь только в действиях? И будет ли правильным утверждать, что Иисус при рождении онтологически (по природе) отличался от нас? Ответы на эти ключевые вопросы призваны помочь нам понять позицию защитников теории о «непадшей природе».

Иисус не был рожден в греховной человеческой плоти по причине самой природы греха. Теория о «непадшей природе» делает акцент на такой богословской концепции, как первородный грех. С этой точки зрения все последующие поколения людей принимали участие в первородном грехе, который в первую очередь определялся как разорванные отношения между Богом и человеком (Рим. 14:23) и который вел к совершению несправедливых поступков (1 Ин. 3:4)⁵⁰.

В этой теории отрывок Рим. 5:12–21 является ключевым отрывком для определения первородного греха. *Rand* на основании этого отрывка делает следующий вывод: «Смерть, или осуждение не передается человеку только лишь на основании совершенного лично им греха. Хотя и это тоже. Но в более глубоком смысле смерть передается каждому человеку из-за греха, совершенного Адамом, который вылился в разрыв, происшедший

49 Benjamin Rand, 3.

50 Там же.

между Богом и человеком. (О том, что последствия греха Адама понесло все человечество, пять раз упоминается в отрывке со ст. 15 по 19). В связи с этим утверждение, что грех нельзя назвать реальностью, пока человек не совершит греховное деяние, следует считать неистинным. Люди рождаются уже грешниками. «Смерть царствовала» (ст. 14) еще от грехопадения Адама. Младенцы умирают и до того, как они познают, что такое грех»⁵¹.

Rand развивает тему о первородном грехе также и на основании Пс. 50:7. Он приходит к заключению, что каждый человек, кроме Христа, рождается грешником⁵². Однако он проводит различие между этой библейской концепцией первородного греха и концепцией Римско-католической церкви, согласно которой каждому рожденному человеку вменяется вина за первородный грех на основании того, что каждый присутствовал в семени Адама в момент грехопадения. Может показаться, что теория о «непадшей» природе строится на принципе *сопричастности*, хотя и не онтологической, Адама и рода человеческого после грехопадения.

Природа Иисуса была «безгрешной», поскольку Он был уникален. Теория о «непадшей природе» отстаивает уникальность Иисуса, с онтологической точки зрения и не только, применяя по отношению к Иисусу два греческих термина: *monogenes* и *prototokos*. Так, исследования девяти случаев использования термина *monogenes* в Новом Завете показывают, что в пяти случаях применяемый к Иисусу термин (Ин. 1:14, 18; 3:16, 18; 1 Ин. 4:9) означает уникальный или единственный в своем роде. Эта уникальность, интерпретируемая христологически, означает, «что она включает в себя не только то, как Он был рожден (от девы, не знавшей мужа), но и с какой природой Он был рожден (не знавшей греха)»⁵³. Далее, использование слова *prototokos* с

51 Benjamin Rand, 3.

52 Там же.

53 Там же, с. 4

ссылкой на Христа дает те же самые результаты уникальности, только с акцентом на Его миссию.

Иисус унаследовал не греховную плоть, но подобие греховной плоти. Наравне с защитниками теории о «падшей» природе Христа поборники точки зрения о «непадшей природе» обращаются к Рим. 8:3, но приходят к противоположному заключению. *Rand* показывает, что не только в Рим. 8:3, но также и в Флп. 2:7 и Евр. 2:7 использование греческого слова *homoiota* или *homoioo* (подобие) вместо *isos* (тот же самый) предполагает, что «Иисус был всего лишь *подобен* людям в том, что находился в пораженном грехом *физическом* человеческом теле, но не *таком же*, как остальное человечество, Он один был безгрешен в Своих *духовных* отношениях с Богом»⁵⁴.

Оценка этих двух точек зрения

Оценку этих двух точек зрения о природе Христа мы дадим, во-первых, еще раз обратившись к рассмотрению библейских текстов, которые будут служить в качестве отправной точки, а во-вторых, проанализировав их значение в контексте плана спасения. Мы будем пользоваться выдержками из трудов Духа Пророчества в поддержку той или иной мысли.

Теория «падшей природы»

В сделанном нами обзоре этой точки зрения мы выделили два основных аргумента, основывающихся на Священном Писании. Один из них связан с онтологической сопричастностью Иисуса к нам и теми текстами, в которых говорится о «плоти» или «греховной плоти». Что можно сказать об интерпретации данных текстов поборниками этой теории?

Прежде всего, об аналогии Адам/Христос. По меньшей мере, мы видим, что онтологическая сопричастность – это не лучшая или не единственная возможная интерпретация в этом случае. *F. F. Bruce*, например, понимает

54 Benjamin Rand, 2.

концепцию о корпоративной личности в Послании к Евреям как лежащую в основе аргумента Павла, который он приводит в Рим. 5:12–21. Другими словами, для Павла Адам был больше чем историческая личность. Да, он был первым человеком, но он также был и всем «человечеством»⁵⁵. В противовес наследственной, онтологической сопричастности, которой придерживаются сторонники теории о «падшей природе», *Bruce*, однако, замечает: «Все согрешили не потому, что Адам является прародителем рода человеческого (иначе нам бы пришлось утверждать, что все потомки Авраама должны иметь ту же веру, лишь только потому, что Авраам пове-рил Богу), а потому, что Адам и есть род человеческий»⁵⁶.

William Barclay разделяет интерпретацию *Bruce*. Хотя он и поддерживает мнение, что мы унаследовали от Адама склонность ко греху (онтологическая идея), *Barclay* настаивает на том, что это не то, что Павел здесь имеет в виду. С точки зрения *Barclay*, отрывок должен быть рассмотрен в его, как он называет «реалистической интерпретации», «а именно из-за сопричастности к человеческой расе все человечество действительно согрешило в Адаме. Эта идея не была чуждой для евреев»⁵⁷.

Во-вторых, в Евр. 2:14 говорится, что Иисус принял плоть и кровь. В то время как этот текст говорит о том, что Иисус стал одним из нас, он не дает характеристику «человеческому» во Христе. Если мы будем считать вочеловечивание Христа как полное и абсолютное онтологическое соучастие во всех сферах человеческой жизни, как это утверждает теория о «падшей природе», тогда Он должен был перенести все трудности и испытания, с которыми сталкиваемся мы. Так, говоря об испытании, Иаков пишет: «Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью» (Иак. 1:14). По этому поводу *Grenz* замечает: мы знаем из еванге-

55 F. F. Bruce, *Tyndale New Testament Commentaries, Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1988): с. 118–123.

56 Там же, с. 123.

57 William Barclay, *The Letter to the Romans* (Philadelphia: The Westminster Press, 1975): 80.

лий, что Иисус не был увлечен грехом подобным образом. Затем он приводит онтологическое применение: «В этом смысле мы можем утверждать...что Иисус не был запятнан первородным грехом, который унаследовало все человечество от Адама... Иисус не был участником греха, вызванного злым началом, унаследованным человечеством»⁵⁸.

Противоречит ли вывод *Grenz* утверждению в Евр.4:15, что Иисус был искушаем во всем, подобно нам? Не обязательно. Евр. 4:15 лишь говорит о том, что Иисус был искушаем подобно тому, как и мы подвергаемся искушению. Необходимо ли было Иисусу иметь склонность к греху, присущую человеческой природе, чтобы подвергнуться искушению подобно нам? Нет, Адам был искушаем как человек, хотя в нем не было склонности ко злу в момент искушения.

В третьих, а что в отношении Рим. 8:3? *Gage* цитирует *Nygren*, соглашаясь с ним в том, что Иисус был подобен нам во всем. И, по видимому, это должно было бы включать и нашу склонность ко греху, поскольку «из плоти возникли в Нем искушения, как и в нас»⁵⁹. И здесь снова *Bruce* высказывает мнение, что подобная логика не совсем корректна, учитывая то, что Павел четко и ясно говорит: Иисус не знал греха (см. 2 Кор. 5:21). Поэтому мы не можем утверждать, что Иисус пришел «в греховной плоти», в том смысле, что в Нем находился грех»⁶⁰. Поэтому Павел применил фразу «в подобие плоти греховной» с намерением пресечь подобные заключения.

Необходимо заметить, что теория «падшей природы» поддерживает точку зрения, согласно которой Иисус никогда не грешил. Это тот случай, когда кажется, что ее сторонники придерживаются этой догмы, и в то же самое время утверждают на основании своего понимания греха, что Христос пришел в греховной плоти. Грех, таким образом, проявляется только в действиях, поскольку Иисус был подобен нам во всем, включая на-

58 Grenz, 276.

59 Gage, 4 (курсив наш).

60 Bruce, 152.

следственную склонность ко злу, которая выливается в искушение, но все же Он не согрешил.

Что пишет Е. Уайт в отношении природы Христа

Может ли Дух Пророчества пролить свет на онтологический статус человеческой природы Христа, в особенности на Его предполагаемую онтологическую сопричастность с человеческой расой после грехопадения? Я приведу несколько цитат из ее трудов, касающихся этого вопроса, которые не нуждаются в комментариях:

1. «Воплощение Христа было, есть и будет величайшей тайной. А то, что открыто, открыто нам и детям нашим, однако мы должны остерегаться представить Иисуса всецело подобным нам, это невозможно» (*Библейский комментарий АСД*, т. 5, с. 1129).

2. «Он – брат наш в наших немощах, но не в наших страстях. Будучи безгрешным, Он отвращался от всякого зла, ибо зло было ненавистно Ему» (*Свидетельства для Церкви*, т. 2, с. 172).

3. «Вследствие греха, его (Адама) потомки рождаются с наследственной склонностью к непослушанию. Но Иисус Христос был возлюбленным Сыном Божьим. Он принял на Себя человеческую природу и перенес все искушения, с какими только сталкивается наша человеческая природа. Он мог поддаться искушению и согрешить, Он мог пасть, но в Нем не было и доли той склонности ко греху, какую получает человек при рождении» – *Библейский комментарий АСД*, т. 5, с. 1128.

4. «Он был могущественным Просителем, и Ему были неведомы страсти, которые обуревают нас, падших людей, однако Он имел те же физические немощи и был искушаем во всем так же, как и мы. Иисус переносил душевную агонию и нуждался в помощи и поддержке Своего Небесного Отца» (*Свидетельства для Церкви*, т. 2, с. 431).

Из этих высказываний Е. Уайт видно, что она не рассматривала человеческую природу Христа как абсолютно подобную нашей. По меньшей мере, когда речь идет о склонности ко греху, то в этом случае Иисус не

был абсолютно сопричастен нашей испорченной, греховной природе.

Но есть и другие высказывания Е. Уайт, которые, в отличие от приведенных выше, поддерживают ту точку зрения, что Иисус действительно унаследовал падшую, греховную человеческую природу. Рассмотрим хотя бы следующую цитату:

«Вифлеемская история неисчерпаема. В ней сокрыта «бездна богатства и премудрости и ведения Божия» (Рим. 11:33). Мы восхищаемся жертвой Спасителя, Который сменил небесный престол на ясли в хлеву, а окружение восхищавшихся Им ангелов – на животных в стойле. Его присутствие является живым укором человеческой гордыне и самонадеянности. Однако это было всего лишь началом Его удивительного жертвенного пути. Для Сына Божьего было бы бесконечным унижением принять человеческую природу даже тогда, когда Адам еще не согрешил в Едеме. А ведь Иисус принял человеческое естество, когда оно было отягощено четырьмя тысячелетиями греха. Как и каждый сын Адама, Он попал под действие закона наследственности. Как проявляется этот закон, видно из истории Его земных предков. И с такой наследственностью Он пришел разделить наши горести, наши искушения и подать нам пример безгрешной жизни (*Деяния апостолов*, с. 48, 49).

Как нам относиться к подобным утверждениям, которые, кажется, противоречат тому, что она говорит об отсутствии склонности ко греху в человеческой природе Христа? *Erwin Gane* замечает, что, прежде чем обвинять Е. Уайт в том, что она якобы противоречит сама себе, нам следует несколько иначе посмотреть на этот отрывок. Со своей стороны *Gane* считает, что последствия 4 000 лет греха касаются лишь физического аспекта человеческой природы Христа⁶¹.

Если прочитать следующее высказывание Е. Уайт, то может показаться, что *Gane*, может быть, и прав в своем

61 Erwin R. Gane, "Christ and Human Perfection," *Ministry*, Oct. 1970. Reprinted Supplement to the *Ministry*, August 2003, 16.

предположении: «Он – брат в наших немощах, но не в наших страстях. Будучи безгрешным, Он отвращался от всякого зла, ибо зло было ненавистно Ему (в оригинале «зло было чуждо Его природе»)» (*Свидетельства для Церкви*, т. 2. с. 172). В этом отрывке «страсти» соотносятся с природой, под которой, как замечает Gage, у Е. Уайт не понимается духовное естество человека, а речь идет о его физической и интеллектуальной природе⁶². В этом Христос отличается от нас. С другой стороны, Христос был подобен нам в наших немощах, что в данном случае подразумевает физический аспект Его человеческой природы, а не духовный⁶³.

Сотериологический аспект в теории «падшей природы».

Оценку сотериологического аспекта данной теории следует начать с позиции, которую эта теория занимает по отношению ко греху. Мы уже рассматривали позицию, что «обладание греховной плотью не делает человека грешником», и доказали, что с точки зрения Библии она не совсем корректна. Эта точка зрения, как было замечено, включает в себя определенную концепцию греха, и она может быть оправдана только в том случае, если грех определяется как совершенное действие. Кажется, что именно такое понимание греха и лежит в основе теории о «падшей природе», представленной Gage.

Гарматология, сфокусированная на грехе как действии или поступке, фактически ведет к перфекционистской сотериологии, намеки на которую можно без труда увидеть в работе Gage. Это особенно заметно в следующем его высказывании: «Поскольку Иисус не согрешил, то и человек должен не грешить»⁶⁴. Подобный пример может представлять и его цитирование *C. E. B. Cranfield* отно-

62 Там же, с. 6.

63 Хотя Е. Уайт использует слово «немощи» и в духовном аспекте, все же в большинстве случаев оно касается материального или физического аспекта человеческой природы: *Деяния апостолов*, с. 151; *Свидетельства для Церкви*, т. 2, с. 369; *Свидетельства для Церкви*, т. 4, с. 28, 29; *Служение исцеления*, с. 178; *Избранные вестн*, т. 2, с. 241; *Свидетельства для Церкви*, т. 1, с. 260, 261.

64 Gage, 6.

сительно метода борьбы Христа с грехом. В этой цитате автор приближается, по сути, к перфекционистскому, законническому взгляду на спасение. *Cranfield* пишет: «Жизнь Христа перед Его общественным служением и смертью соответствовала не тому состоянию, в котором Адам находился до его грехопадения (не подвергаясь искушению), а тому состоянию, в котором пребываем все мы, будучи подвержены тому злему началу, которое наследуем. *Пребывая в нашей природе, насквозь пронизанной грехом, Он в то же время смог достичь совершенного, безгрешного послушания*»⁶⁵.

Интерпретация *Gage* Евр. 2:10 несет ту же перфекционистскую коннотацию. По его словам, выражение «вождя спасения их совершил (в англ. переводе «сделал совершенным») через страдания» означает, что Иисус «стал победителем именно там, где не смог одержать победу человек, не применяя при этом то оружие (или средство), которое бы не было дано грешному человеку»⁶⁶. *Donald Guthrie*, однако, интерпретирует слова «вождь спасения» как образное выражение. «Вождь, в этом смысле, это нечто большее, чем пример, которому могут следовать другие. Его миссия заключалась в том, чтобы обеспечить основание, на котором дар спасения мог бы получить каждый живущий»⁶⁷. Создается впечатление, что в сотериологии *Gage* Христос представлен больше как пример или образец для подражания, нежели чем как источник нашего спасения. Обратите внимание, например, на следующую цитату: «Его (Иисуса) моральное состояние было примером того, как человек может развить свой характер, подобный Его характеру. Мы можем достичь совершенства через навык послушания и принятие нелегких для греховной природы решений. Мы должны избирать волю Божью и отвергать соблазн всякого искушения, откуда бы оно

65 *Gage*, 5.

66 Там же, с. 6 (курсив наш – К. Д.).

67 *Donald Guthrie*, *Tyndale New Testament Commentaries, Hebrews* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1989): 88-89.

ни исходило – извне или же изнутри»⁶⁸ (ср. с акцентированием роли воли в добровольном единении Божественного и человеческого у Нестория).

Подобно несторианству и, конечно же, антиохийской школе, теория «падшей природы», по сути, скрывает пелагианскую антропологию. Именно этот вид антропологии с сопутствующей ей сотериологией и составляет основу христологии, лежащей в основе теории «падшей природы».

Теория «непадшей» природы

Анализируя эту теорию в изложении *Rend*, мы обратили внимание на три ключевых библейских момента. Что можно сказать о них с точки зрения этой теории?

Первое – это взгляд на природу греха. Вполне справедливым с позиции Библии будет определять грех как нечто, выходящее за рамки просто греховных действий, и включать в это понятие человеческую природу после грехопадения. Это означает, что обладание греховной плотью уже делает его обладателя грешником. *Grenz* исследует в Библии различные термины, относящиеся ко греху, и делает вывод, что наиболее распространенным термином, обозначающим грех в Новом Завете, является слово *hamartia*. Он пишет: «Использование в Новом Завете слова *hamartia* (грех) указывает на многосложность ситуации, в которой оказался человек. *Hamartia* может указывать на грех как на отдельное действие или поступок. Но новозаветные авторы подчеркивают власть или силу греха над человеком. Будучи враждебной реальностью, которая держит нас в своих тисках, грех проявляет свою власть над человеком не только извне, но и внутри. Следовательно, *hamartia* также описывает глубоко дефектное внутреннее состояние человеческой природы»⁶⁹.

Второе – это уникальность Иисуса. В даваемой нами оценке очень важна не просто техническая точность определения *monogenes*, переводимого нами

68 Gage, 6.

69 Grenz, 184.

как «единственный в своем роде». Нам очень важен христологический аспект данного термина. Исследование Dale Moody текста из Ин. 3:16 в Revised Standard Version является наиболее полным и адекватным. Moody обращает внимание на то, что «значение слова *monogenes* в посланиях Иоанна отражает, по сути, христологию в миниатюре»⁷⁰. Он говорит о двух аспектах *monogenes*, которые раскрываются в Первом послании Иоанна и еще полнее в Евангелии от Иоанна. Во-первых, Иисус – это Тот, Кто являет нам Отца (1 Ин. 4:9/ср. Ин. 1:14), во-вторых, Иисус – это Тот, Кто является нашим Спасителем (1 Ин. 4:10/Ин.3:16).

Третье – это то, что касается интерпретации выражения «подобие греховной плоти». Критика, высказанная против теории «падшей природы» на основании текста Рим. 8:3, приводит нас к заключению, что теория «непадшей природы» в данном случае представляется библейски более выверенной.

Е. Уайт о статусе природы Христа

Все цитаты Е. Уайт, которые мы приводили выше, могут восприниматься как подтверждение теории о «непадшей природе». Иисус не принимал на Себя человеческую плоть, а только лишь подобие греховной плоти, что делает Его уникальным в Его человеческом естестве. Эта уникальность выражается терминами *monogenes* и *prototokos*. Но здесь, однако, тут же встает вопрос, касающийся сотериологии: если Иисус не был абсолютно таким, как мы, как Он мог нас спасти? Ответ зависит от того, как тот или иной человек понимает спасение.

Сотериологическая связь

Сотериология теории «непадшей природы» вполне согласуется с ее онтологией. Нет никакой необходимости настаивать на онтологическом сходстве между нами и Христом, поскольку спасение достигается не посредством точного следования примеру Того, Кто в каждом

70 Dale Moody, "God's Only Son," *Journal of Biblical Literature* 72 (1953): 4.

аспекте был подобен нам, но сражался и одержал победу. Для тех, кто так считает, *Rand* пишет: «Иисус был нашей заместительной жертвой и нашим примером, и именно в таком порядке. Существует некая приоритетность Его заместительной жертвы над примером, который Он оставил нам, как, например, есть Бог над людьми и Спаситель над спасенными»⁷¹. *George Ladd* также выражает свое согласие с теорией «непадшей природы», считая ее более сбалансированной. Он пишет: «Смерть Иисуса – это не только акт искупления; искупление идет рука об руку с замещением»⁷².

Заключение

В этой работе мы попытались показать, что сотериология и христология являются двумя сторонами одной монеты. Тема о человеческой природе Христа поднималась и в эпоху раннехристианской Церкви, поднимается она в адвентистских кругах и сейчас. В области христологии мы следуем примеру апостола Павла в том, чтобы делать ударение на факте спасения, который зиждется на уникальности Христа, а не на исследовании Его онтологического статуса.

71 *Rand*, 6.

72 *George E. Ladd, A Theology of the New Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1991): 188.*

Личность Христа в Евр. 1

Л.П. Гунько,
доктор практической теологии,
проректор по учебной работе ЗДА,
преподаватель богословского факультета

Первая глава Послания к Евреям написана столь красивым языком, что Уильям Баркли даже решился назвать его «самым звучным греческим языком во всем Новом Завете», которым «мог бы гордиться любой оратор классической Греции»⁷³. Сходство этого языка с выдающимися образцами греческого ораторского искусства видно не только в стиле, но и в способе аргументации.

Однако не красивый язык делает эту главу уникальной. Главное ее отличие – вдохновенное построенное на материале Ветхого Завета свидетельство в пользу того, что Иисус есть Бог в полном смысле этого слова. Обращаясь к евреям, автор послания одновременно пользуется как логикой и риторикой, присущими греческому образу доказывания, так и герменевтическими приемами, свойственными раввинским толкованиям. Это сочетание по сути двух аргументационных подходов очень важно видеть в тексте и учитывать при толковании.

Главная мысль всей главы – превосходство Сына. Автор заявляет, что Иисуса нельзя сравнивать даже с ангелами⁷⁴, тем более с людьми. Используя логические ар-

⁷³ Баркли У. Толкование Послания к Евреям. ВСБ, 1984. С. 11.

⁷⁴ Когда автор говорит об ангелах, то он имеет в виду всех небесных существ во вселенной, не обладающих Божественностью. Хотя в Евр. 1:14 ангелы названы «служебными духами», все же их функция не ограничивается только ролью слуг. Они являются полноправными членами вселенского сообщества святых существ. Они «участвуют в осуществлении Божьего замысла» (Бромли Г. У. Ангел // Теологический энциклопедический словарь. Под ред. Уолтера Элвелла.

гументы и апеллирую к ветхозаветным свидетельствам, он стремится убедить своих читателей, что Иисус во всех отношениях уникальная, единственная в своем роде и ни с кем несравнимая Личность.

Глава состоит из двух частей: в начале (1–4 ст.) даются характеристики Сына, а затем (5–14 ст.) в подтверждение этих характеристик приводятся цитаты из Ветхого Завета.

ЧАСТЬ 1. ХАРАКТЕРИСТИКИ СЫНА (1:1–4)

Всего автор перечисляет семь характеристик Сына: наследник всего от Отца, Творец, сияние славы Бога, образ ипостаси Бога, Вседержитель, Избавитель от грехов, восседающий одесную Бога.

Наследник всего

В Евр. 1 Сын в первую очередь представлен унаследовавшим все от Отца. В нашем мире в наследственные права вступают после смерти того, чье имущество или титулы наследуются. Так было и в новозаветные времена. Павел писал: «Ибо где завещание, там необходимо, чтобы последовала смерть завещателя, потому что завещание действительно после умерших: оно не имеет силы, когда завещатель жив» (Евр. 9:16, 17). Но Бог вечен. И если Сын наследовал все, то с чем остался вечно живущий Отец? Разве мог Отец остаться без ничего? Очевидно, что это различие в процедуре наследования было обусловлено особенной природой как Отца, так и Сына: Отец и Сын по своей природе едины, и полу-

М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. С. 48). Они – не пассивные существа. Когда на небе произошла война, Богу не было безразлично их отношение к Нему. Это означает, что Ему важна их личная позиция. Ангелы в Писании названы «сынами Божиими» (Пс. 88:7). Возможно, это и побуждает автора послания к тому, чтобы сравнивать с ними Иисуса. Ведь его читатели наверняка знали об этом их статусе. И теперь, когда Иисус также заявил о Себе как о Сыне Божьем, в сознании людей, вероятно, возник вопрос о том, какое положение Сын Божий Иисус занимает по отношению к сынам того же Бога – ангелам.

ние наследства Сыном не означало его потерю Отцом. Передача наследства от Отца Сыну подразумевала возвращение Христу статуса вселенского Владыки, который Иисус имел «прежде бытия мира» (Ин. 17:5). Этот статус был изменен с воплощением⁷⁵, когда Иисус полностью подчинил себя Отцу и «уничжил Себя Самого, приняв образ раба» (Флп. 2:7). Когда же Иисус исполнил Свою миссию, то Он возвращает Себе прежний статус Владыки всего.

Почему же в таком случае возвращение Иисусу статуса Владыки мира описано в терминах наследования? Этот вопрос ведет к следующему вопросу: почему вообще одна из личностей Божества названа Отцом, другая – Сыном? Сыновне-отцовские отношения – это определенного рода метафора, которая позволяет нам, людям, лучше понять суть искупительного взаимодействия внутри Божества. Как и всякую метафору, ее не следует воспринимать как реальность. Реальность такова, что Сын никогда не был сыном Отцу в прямом смысле. Но, по-видимому, другой возможности описать отношения этих двух личностей Божества не было. Автор Послания к Евреям также не находит возможности отказаться от этой метафоры и при этом идет несколько дальше, развивая ее, чтобы посредством этого помочь нам понять отдельные специфические аспекты отношений Тех, Кто назван Отцом и Сыном.

Идея наследования используется автором Послания к Евреям для того, чтобы подчеркнуть правомочность возвращения Сыном Своих властных прав. Другими словами, Сын является Владыкой всего не путем захвата или каким-то иным образом, но вполне законным юридически правомочным способом – через наследование. Наследование же – это такой способ обретения властных прав, который целиком зависит от воли наследодателя, в данном случае от Отца. Другими слова-

⁷⁵ Если учесть выражение, что Агнец был заклан «от создания мира» (Откр. 13:8), то правильно будет сказать, что этот иной статус был принят Сыном в момент сотворения.

ми, Иисус является Владыкой всего, потому что такова была воля Отца.

Идея наследования Сыном того, что есть у Отца, не является новой. В Ветхом Завете ярче всего она представлена в Пс. 2:8 в переданных вдохновенным автором псалма словах Бога: «Дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе», где речь, конечно же, идет о Мессии. Таким образом, мысль о наследовании всего Сыном – это скорее всего аллюзия на Пс. 2:8, имеющая целью намекнуть, что Иисус Христос, назвавший Себя Сыном Бога, не превысил Свои права, но действовал в духе ветхозаветного учения о Мессии, в котором Тот показан как Сыном, так и наследником.

Второе обстоятельство, связанное с утверждением о наследовании, состоит в том, что Сын наследует *все*. Унаследовать *все* мог только *единственный* сын. Тем самым звучит явный намек на уникальность Сына, отсутствие кого-то или чего-то аналогичного Ему. При этом автор не приводит перечня унаследованного. Вероятно, этот перечень мог бы оказаться очень длинным. Поэтому автор идет другим путем. Он говорит всего лишь об одном, что было унаследовано, но это одно вбирает в себя все: Иисус унаследовал от Бога *имя* (ст. 4). Унаследовать имя для древних означало стать продолжением (не только продолжателем) того, чье имя наследовалось. Имя было не просто обозначением, но сущностной характеристикой личности⁷⁶. Причем наследование нематериальных ценностей – благословения, родового имени – считалось более важным, чем наследование имущества. Об этом свидетельствует, к примеру, история Исава и Иакова.

Унаследовать имя – не одно и то же, что и получить имя. Унаследовать значит перенять, воспринять наследуемое у того, кто его дает. Какое имя Бог мог оставить

⁷⁶ «В одной из латиноамериканских стран живет племя, которое соблюдает очень своеобразный обычай: человек, берущий что-либо в долг, должен оставить свое имя в залог займодавцу. А тот возвращает имя обратно лишь тогда, когда должник возвращает долг» (Полонский С. Вот имена... М.: Издательский дом «Грааль», 2004. С. 3).

в наследство Сыну? Только Свое собственное, так как другое уже не было бы наследованным. Таким образом, унаследованное Сыном имя – это имя Его Отца, причем имя в собирательном смысле, то есть Сын наследует все имена Отца. Поскольку имена не могут применяться, если при этом они содержательно не отражают реальности, то можно говорить о том, что унаследовав их, Сын вместе с этим получил от Бога и все свойства и атрибуты, которые этими именами обозначаются. Это значит, что Он – Бог в полном смысле этого слова.

Леон Моррис обращает внимание на слово «поставил» (ст. 2). Иисус не *был*, не *есть* наследник, Он *поставлен* (греч. τίθημι, помещать, полагать, класть, назначать) наследником. «Акцент делается на Божественной воле, которая проявила себя в действии»⁷⁷. Другими словами избрание Сына в качестве наследника было суверенным решением Отца. «Трудно соотнести это событие с каким-либо определенным моментом в истории, поскольку цели Бога вечны. Однако назначение, о котором здесь идет речь, вероятно, произошло в момент вознесения, когда Христос воссел «одесную [престола] величия на высоте» (ст. 3)»⁷⁸. Данная мысль подтверждается и контекстом всей первой главы Послания к Евреям, в которой внимание сосредоточено именно на моменте восхождения Сына на престол. Именно в этот момент Сын провозглашается Царем, и совершенно логично считать, что в этот же момент Он наследует все, что есть у Отца, точнее возвращает Себе статус, который Он имел до воплощения.

Творец

Мысль о превосходстве Сына над ангелами и людьми автор послания развивает далее, заявляя, что *через* Сына была сотворена вселенная. Слово *через* играет в

77 Morris L. "Hebrews". In *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 12. Pp. 3-158. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1981. P. 13.

78 Nichol, F. D. "The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews". In *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*. Vol. 7. Pp. 387-495. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1978. P. 396.

тексте важную роль, и его следует правильно понимать. Оно не означает, что Сын был всего лишь посредником в сотворении мира, своего рода инструментом в руках Отца, безропотно выполнявшим Его волю. В представлении автора послания Сын больше чем посредник, Он — полновластный Творец. Подтверждением этому является то, что во второй части Евр. 1 автор применяет к Иисусу слова из Ветхого Завета: «В начале Ты, Господи, основал землю, и небеса – дело рук Твоих» (ст. 10). По существу, Сыну здесь отводится та же роль в сотворении мира, что и Отцу. Таким образом, слово *через* используется для того, чтобы показать, что Сын не творил Сам от Себя, равно как и Отец не действовал самостоятельно. Тем самым проводится мысль о единстве Отца и Сына в деле сотворения вселенной⁷⁹.

Единство Отца и Сына, конечно же, не ограничивалось только актом творения. Во время Своего земного служения Иисус неоднократно заявлял, что Он един с Отцом во всем. В Евангелии от Иоанна содержатся Его слова о том, что Он «пришел не Сам от Себя» (Ин. 7:28, см. также 8:42), что Он говорит не Сам от Себя (см. Ин. 7:17, 18) и что Он «ничего не может творить Сам от Себя» (Ин. 5:19, см. также 5:30). Более того, Иисус расширяет последнюю мысль, подчеркивая, что всякое дело Отца является одновременно и делом Сына: «Ибо, что творит Он, то и Сын творит также» (Ин. 5:19).

Превосходство Сына подчеркивается и указанием на то, что было сотворено. Автор использует слово *αἰώνι* (*век, вечность, жизнь*)⁸⁰. Обычно в Септуагинте и в Новом Завете это слово используется для обозначения вечного или постоянного существования⁸¹, но в Послании к Евреям оно дважды (1:2; 11:3) обозначает творение. Используя это слово, автор, возможно, стремится показать, что Богом был сотворен не только физиче-

79 См. об этом: Morris L. "Hebrews". In *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 12. Pp. 3-158. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1981. P. 13

80 Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899. С. 37. Этим словом также обозначается что-то, длящееся непрерывно, постоянно.

81 См. Быт. 3:22; Иез. 43:9; Дан. 2:44; 12:3 и др.

ский мир, но и нечто, что существует постоянно, вечно. Соответственно, если Сын был участником сотворения, постоянного и вечного, то есть того, что превосходит физическую материю, значит, сам Он по природе еще более велик.

Идея Бога-Творца имела огромное значение для евреев, так как закладывала основное различие между иудаизмом и язычеством. В условиях политеизма, в которых писалось это послание, способность творить считалась важнейшим атрибутом Бога. Тот, Кто сотворил вселенную, однозначно воспринимался как верховный Бог, превосходящий всех других, отождествляемых с природными явлениями или небесными телами. Поэтому, говоря о единстве Отца и Сына в акте сотворения всего сущего, автор недвусмысленно заявляет о более высоком статусе Сына по сравнению с другими обитателями неба. Одновременно это и очевидный намек на Божественность, так как Тот, Кто сотворил мир, не может не быть Богом.

Наконец интересно обратить внимание на то, что если имя Сын наследует (Сын показан в пассивном состоянии), то Творцом Он является как непосредственный исполнитель (активное состояние). Это означает, что титул *Творец* не просто дан Сыну, но отражает суть Его вселенской миссии, Его дело.

Сияние славы

Выражение «сияние славы» (1:3) весьма интересно по своей теологической нагрузке. Слово «сияние» (греч. ἀπαύλασμα) является уникальным. Оно не встречается больше нигде как в Новом Завете, так и в Септуагинте, за исключением неканонической Книги Премудростей Соломоновых, где Божественная Премудрость представлена как отражение вечного света (Прем. 7:26). Приводимые здесь же характеристики этой Премудрости, а особенно «художница всего», «пребывает в самой себе» (ст. 21, 27), таковы, что в ней угадывается Божественная личность. Похожий образ Премудрости мы находим и в Книге Притчей в 8-й главе. По-видимому,

наделение Божественной Премудрости личностными чертами было естественным для еврейской теологии.

Используя выражение «сияние славы», автор пытается сказать, что Сын Божий – это та самая Божественная Премудрость, с которой его читатели хорошо знакомы по своим священным книгам, и что его весть о Сыне – это не новое учение, но не что иное, как исполнившееся ветхозаветное учение.

Нужно отметить, что для евреев сияние славы проявлялось в скинии и ассоциировалось с Божеством. Слово «сияние» употреблено для того, чтобы подчеркнуть видимый, осязаемый характер миссии Христа. В равной степени видимым было и проявление славы Божьей в скинии. Более того, когда Моисей просил, чтобы Бог показал ему Себя, то Господь явил Свою славу (Исх. 33:19–34:8). Это означает, что явление славы в определенном смысле могло заменить явление Самого Бога. Соответственно, когда автор Послания к Евреям называет Сына «сиянием славы», то этим он скорее всего пытается сказать, что Иисус был видимым проявлением Самого Отца. Как Моисей созерцал славу Бога, так и иудеи могли видеть в Иисусе «сияние славы» того же Самого Бога. Как для Моисея явление славы было равнозначно явлению самого Бога, так и для иудеев явление Иисуса в мир было равнозначно явлению Бога. Эту мысль выразил Иоанн в словах «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18). Через Сына «совершенство природы Бога доступно познанию людей»⁸².

Свидетельствует ли то, что Иисус был сиянием славы Отца, о более низком положении Сына по сравнению с Отцом? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно детально разобраться с вопросом о том, что такое Божья слава. Слава Бога в Писании подразделяется на две категории. Первая – это слава, которой «полна вся земля» (Чис. 14:21; Ис. 6:3), видимая во всем сотворенном. Эта слава исходит от различных *внешних* свидетельств о Божьем величии,

82 Харрисон Е.Ф. Слава // Теологический энциклопедический словарь. Под ред. У. Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. С. 1064

присутствующих в природе и мироздании (см. также Пс. 8:2; 18:2; Рим. 1:20). Эта слава доступна наблюдению всеми людьми. Вторая – слава *внутреннего* свойства, неотделимая от Самого Бога, проявляющаяся в месте Его особенного присутствия. Особенность этой славы в том, что она проявляется в сиянии сверхъестественного света. Именно эта слава проявилась в моменты посвящения скинии (Исх. 40:34, 35) и храма (3 Цар. 8:10, 11), она же была явлена Моисею (Исх. 33:18–34:7).

Однако не следует сводить идею Божьей сверхъестественной славы к сиянию света. Слава Бога – это нечто гораздо большее, чем свет. И это хорошо показано в истории явления Бога Моисею, где кульминацией является момент провозглашения имени Бога (см. Исх. 34:5–7). Именно после этого Моисей падает ниц и поклоняется Богу (ст. 8). Таким образом, слава Бога напрямую связана с Его именем, под которым, как известно, в Писании обычно подразумевается характер. Явить славу Божью, соответственно, означает явить Божий характер.

Задача явления Божьего характера может быть исполнена только личностью, которая сама совершенна. Отсутствие совершенства неизменно приведет к искажениям. По существу, требуется, чтобы тот, перед кем ставится эта задача, имел характер, идентичный Божьему, то есть был таким, как Бог. Быть сиянием славы Бога – значит в полной мере быть Богом.

Важно обратить внимание и на то, что в Писании Бог назван «Отцом славы» (Еф. 1:17), и при этом Христос получает титул «Господа славы» (Иак. 2:1; 1 Кор 2:8). Матфей сначала говорит, что «приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими» (Мф. 16:27), а затем утверждает, что «приидет Сын Человеческий во славе Своей и... сядет на Престоле славы Своей» (Мф. 25:31). Другими словами, Христос не просто является сиянием славы Отца, но обладает славой Сам по Себе.

Бог говорит: «Не дам славы Моей иному» (Ис. 42:8). Для Бога является унижением разделить Свою славу с кем-то *другим*. Но Иисус – не другой, не еще один Бог. И

причина не в том, что Отец по-особенному любит Сына, хотя и это верно, но в том, что Сын и Отец одно.

В Новом Завете большинство утверждений о славе Сына касаются Его небесного положения. Иисус обладал Божественной славой «прежде бытия мира» (Ин. 17:5) и снова вошел в нее после воскресения (Лк. 24:26). Иисус не просто «вознесся во славе» (1 Тим. 3:16), но как подчеркивает Петр, Отец «дал Ему славу» (1 Петр. 1:21), тем самым намекая, что слава Иисуса после совершения земной миссии превзошла ту славу, которую Он имел до того. Павел по этому поводу замечает: «Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2:9–11).

Во время земной жизни окружавшие Христа «видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин. 1:14). Поразительно, что Иоанн не связывает проявление славы только со временем, когда Иисус находится на небе с Отцом, но указывает, что слава была видима в Иисусе как человеку. Это была слава самого Иисуса, но в то же время она была связана с Отцом, так как была славой Единородного от Отца. Тем самым снова звучит намек на единство Отца и Сына.

Образ ипостаси Его

Выражение «образ ипостаси Его» контекстуально и семантически тесно связан с выражением «сияние славы». Но если словосочетание «сияние славы» достаточно точно передает смысл греческого текста⁸³, то «образ ипостаси Его» требует некоторого уточнения. В выражении «образ ипостаси Его» (греч. *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*) употреблено слово, которое больше не встречается нигде в Новом Завете⁸⁴. Зато достаточно часто его можно найти в произведениях иудейского

⁸³ «Сияние славы» (греч. *ἀπαύρασμα τῆς δόξης*) может быть по-другому переведено как «отблеск славы» (см. Вейсман. С. 151).

⁸⁴ Оно встречается в Септуагинте (Лев. 13:28), но не в терминологическом смысле.

мыслителя Филона Александрийского⁸⁵. В своем труде «О неизменности Бога» Филон утверждает, что Бог – высшая абстракция, к которой неприменимы никакие определения. По Своей природе Бог таков, что никто и ничто не может быть названо «образом ипостаси Его» (греч. *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*). Даже не зная греческого языка, при визуальном сравнении можно увидеть, что это высказывание Филона полностью идентично тому, которое использовал автор Послания к Евреям. Таким образом, автор послания возможно даже цитирует Филона, который жил несколько раньше, только в противоположность ему говорит, что на самом деле есть Некто, кто может быть «образом ипостаси Его», и этим «Некто» является Его Сын⁸⁶.

Само выражение «образ ипостаси» вряд ли является удачным переводом на русский язык⁸⁷. Слово «образ» (греч. *χαρακτήρ*) А.Д. Вейсман объясняет как «отличительное свойство», «черта»⁸⁸. Основные значения слова «ипостась» (греч. *ὑπόστασις*) – «подставка», «основание»⁸⁹, т. е. то, что составляет основу. По-видимому, невозможно смысл этого словосочетания точно передать на современном русском языке каким-нибудь равнозначным выражением. Но его суть все же очевидна: как писал Лэйн, «автор использует слово *χαρακτήρ* для передачи своего несомненного убеждения в том, что в Иисусе Христе было дано совершен-

85 Филон Александрийский – иудейский мыслитель, живший в Александрии приблизительно с 25 г. до н.э. по 50 г. н.э. В своей деятельности стремился осмыслить и трактовать Ветхий Завет в духе эллинистических воззрений.

86 См. об этом: Lane W. L. *Word Biblical Commentary: Hebrews 1-8*. Vol. 47a. Dallas: Word, Incorporated, 1998. P. 13.

87 В других переводах оно переведено как «точное отображение Его природы» («the exact representation of His nature» – The New American Standard Bible); «точный отпечаток Его природы» («the exact imprint of his nature» – The New American Bible, «the very stamp of his nature» – Revised Standard Version of the Bible); «точное отображение Его существа» («the exact representation of his being» – The New International Version); «отпечаток Его существа» («the impress of God's own being» – New Jerusalem Bible, «the exact imprint of God's very being» – New Revised Standard Version Bible); «печать естества Его» – Современный перевод на русский язык Нового Завета, сделанный Институтом перевода Библии в Заокском.

88 Вейсман. С. 1338.

89 Вейсман. С. 1296.

ное видимое проявление сущности Бога»⁹⁰. Иными словами, Сын не просто *похож* на Отца, но *идентичен* Отцу по сущностным признакам. «Сын – такое отображение Отца, что, видя Иисуса, мы видим, каким в действительности является Бог»⁹¹.

Вседержитель

Сын описан как Тот, Кто держит «все словом силы Своей». Возможно, это высказывание является одним из наиболее ярких заявлений о равенстве Сына и Отца. Во-первых, Сын назван *Вседержителем*, то есть титулом, который в Писании применим только к Богу. Во-вторых, Он держит все *словом*, что также является исключительной прерогативой Бога. В-третьих, сила этого слова – это *собственная сила Сына*, а не заимствованная у Отца.

Греческое слово *φέρω* здесь переведено словом *держать* или *содержать*, но все же основное его значение – *нести* в смысле доставлять что-то или приводить кого-то⁹². Именно в этом значении оно чаще всего употребляется в Новом Завете (см. Мф. 14:11, 18; Мк. 1:32; 7:32; Лк. 5:18; 15:23; Ин. 2:8; 21:18). В Септуагинте это слово используется, например, в Чис. 11:14, 17 и Втор. 1:9, 12, где им обозначается лидерское служение, главной составляющей которого является попечение над людьми. Таким образом, титул *Вседержитель* выражает мысль о Божьем руководящем попечении, которое охватывает весь мир. Бог не просто поддерживает жизнь, но и, подобно руководителю, направляет ее течение по определенному Им руслу.

Автор Послания к Евреям твердо убежден в том, что эту функцию выполняет Сын. Это, однако, не означает, что Отец Вседержителем не является. Между Сыном и Отцом существует абсолютное единство, благодаря

90 Lane. P. 13.

91 Morris. P. 14.

92 Вейсман. С. 1308. Производное от этого слова существительное *φέρτρον* означает носилки.

чему Отца в полной мере также можно назвать Вседержителем. Поэтому далее в послании автор пишет: «Земля, пившая многократно сходящий на нее дождь и произрастающая злак, полезный тем, для которых и возделывается, получает благословение от Бога» (Евр. 6:7). Здесь уже не делается уточнения, исходит это благословение от Отца или Сына. В сущности, всякое благословение от Отца является благословением от Сына и наоборот. И самое главное в том, что как в одном, так и в другом случае это будет благословение от Бога.

Для осуществления задачи поддержания жизни в мире Бог использует не какую-то сложную, состоящую из большого количества звеньев систему управления. Он пользуется гораздо более простым и одновременно более могущественным инструментом попечения – Своим словом. Если учесть, что, возможно, наиболее ярким событием, когда слово выполняло роль инструмента, было сотворение мира, то в выражении «держа все словом силы Своей» звучит явный намек на творческие способности Вседержителя.

Перед этим автор послания отметил, что мир был сотворен *через* Сына. Однако, чтобы у читателей не сложилось представления, будто тем самым он принижает Сына в сравнении с Отцом, сейчас он делает еще одно заявление. Он говорит, что *собственное слово* Сына обладает всеподдерживающей силой. Из этого вытекает, что сила слова Сына равна силе Отца. Снова звучит намек на единство Отца и Сына. Это единство проявило себя в сотворении мира, оно же проявляет себя в поддержании жизни и управлении историей.

Итак, называя Сына Вседержителем, автор указывает на Его собственную силу, описывая ее посредством характеристик, которыми обычно описывается творческая сила Бога. Кроме того, автор подчеркивает ориентированный на попечение характер проявления этой силы. По-существу, посредством термина *Вседержитель* Сын показан равно могущественным Отцу как в силе, так и в любви.

Избавитель от грехов

Идея избавления от грехов описана с помощью термина, который несет в себе ритуальный оттенок (греч. καθάρσιος, *очищение*). Этим термином обычно описывалось очищение от ритуальной нечистоты (см. Мк. 1:44; Лк. 2:22), которая в Ветхом Завете символизирует собой неизбежность греховного загрязнения, происходящего в процессе жизни на земле. Как полагает Леон Моррис, посредством использования понятия *очищение* автор «указывает на оскверняющий аспект греха. Грех оставляет пятна»⁹³. Когда где-то остаются пятна, то недостаточно о них забыть, от них нужно избавиться, иначе место невозможно будет назвать чистым. Так и с грехом в человеческой душе: жертва Сына Божьего принесла человеку не только прощение греха, но и очищение от него. Это говорит о силе жертвы Иисуса и полноте совершенного Им искупления.

Механизм очищения был показан в земном святилище. Кровь жертвы загрязняла святилище, когда ее туда вносили, но благодаря этому очищался от грехов человек. Таким образом, в святилище имел место постоянный процесс *очищения–загрязнения*. Очищение человека означало, что что-то другое должно было принять на себя его нечистоту. Соответственно, когда говорится об очищении, совершенном Христом, очевидно, что при этом должно произойти загрязнение небесного святилища.

Однако акцент в Евр. 1 делается не на факте очищения грехов, а на том, что Иисус совершил очищение *Собой*. В дальнейшем в послании автор более детально раскроет тему о Христе как Первосвященнике и жертве за грех одновременно (см. Евр. 9:11–15). Сочетание двух функций – Первосвященника и жертвы – является ярким фактом, раскрывающим единство двух природ в личности Иисуса. Как второй Адам и представитель рода человеческого Он выступил в деле искупления в роли жертвы, а как Бог – в роли Первосвященника.

93 Morris. P. 15.

В учении Павла о Христе как втором Адаме акцент ставится на человеческой природе Христа. Сопоставляя Адама и Христа, Павел постоянно использует применительно к обоим слово *человек* (Рим. 5:12, 15, 18, 19).

Что же касается Первосвященника, то в Послании к Евреям, наоборот, постоянно подчеркивается его отличие от человека. Сопоставляя Иисуса с Аароном, автор делает акцент на их различиях. Он заявляет, что Иисус похож не на Аарона, а на Мелхиседека, о котором почти ничего не известно. Он пишет: «По подобию Мелхиседека восстает Священник иной, Который таков не по закону заповеди плотской, но по силе жизни непрестающей... Сей, как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее, посему и может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них. Таков и должен быть у нас Первосвященник: святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и превознесенный выше небес, Который не имеет нужды ежедневно, как те первосвященники, приносить жертвы сперва за свои грехи, потом за грехи народа, ибо Он совершил это однажды, принеся [в жертву] Себя Самого. Ибо закон поставляет первосвященниками человекoв, имеющих немощи; а слово клятвенное, после закона, [поставило] Сына, на веки совершенного» (Евр.7:15, 16, 24-28). Наконец, что самое впечатляющее, «мы имеем такого Первосвященника, Который воссел одесную престола величия на небесах» (Евр. 8:1) – положение, которого человек достичь не может. Интересно, что приведенные здесь характеристики Иисуса как Первосвященника не могут быть присущи ни одному человеку, даже Мелхиседеку, с которым Иисус сравнивается.

Это, однако, не означает, что для первосвященнического служения Иисусу достаточно было быть Богом, а для жертвенной смерти – человеком. И то, и другое требовало Богочеловека. Поэтому на самом деле невозможно в Личности Иисуса провести четкую разделительную полосу между человеческим и Божественным, невозможно сказать, что в каком-то случае действова-

ла только одна природа, при этом совершенно бездействовала другая. Иисус был Личностью цельной. После воскресения, сохранив человеческую природу, Он остается такой же цельной Личностью. Совершенство и полнота жертвы Иисуса, равно как и совершенство и полнота Его первосвященнического служения, требовали единства обеих природ. Именно поэтому автор Послания к Евреям писал, что Иисусу надо было «уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным Первосвященником пред Богом, для умиловления за грехи народа» (Евр. 2:17).

Итак, Иисус показан одновременно Человеком и Богом. Он – Человек в полном смысле слова, и не просто человек, но единственный из людей, Кто имел право выступить в роли представителя рода человеческого, чтобы умереть за всех. Он – в полном смысле Бог, и это дало Ему право и возможность быть совершенным Первосвященником, способным спасти людей. Как писала Елена Уайт, «приняв на Себя человеческую природу, наш Спаситель разделил с падшими сыновьями и дочерьми Адама всю их долю, а посредством Своей Божественной природы пребывает одесную престола Всевышнего»⁹⁴.

Восседающий одесную Бога

В древности пребывание по правую сторону от царя означало наивысший авторитет и почет. В Третьей книге Царств говорится о том, как царь Соломон поставил престол своей матери Вирсавии, «и она села по правую руку его» (3 Цар. 2:19). В этом же стихе отмечается, что, когда, она входила, Соломон «встал перед нею, и поклонился ей». Поэтому, когда автор Послания к Евреям пишет о том, что Сын воссел по правую руку Бога, то тем самым указывает на самое высокое из возможного положение, которое было Ему отведено на небе.

Однако положение Сына на небе имеет и отличия от положения Вирсавии. Разница в следующем: Вирсавия

⁹⁴ Уайт Е. Желание веков. С. 143.

сидела по правую руку царя, Иисус же Сам является Царем. В древнем мире, в частности в Египте и Месопотамии, цари считались сынами богов и заявляли, что они правят от лица богов. Интересно, что когда тот же Соломон становится царем, в Писании этот момент описывается как восхождение на престол Господень («и сел Соломон на престоле Господнем, как царь», 1 Пар. 29:23). Таким образом, положение Иисуса больше схоже с положением самого Соломона. Конечно, Соломон не восходил на небесный престол. В эпоху ветхозаветной теократии Бог присутствовал на земле с народом, и, соответственно, Божьим престолом считался земной царский трон. Это подтверждается тем обстоятельством, что, когда израильтяне пожелали иметь царя, Бог сказал Самуилу: «Не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними» (1 Цар. 8:7). Таким образом, все израильские цари занимали место, предназначенное Богу. При этом Бог не устранился от управления, но продолжал руководить народом, делая это через царей, если их жизнь и отношение к Нему делало это возможным.

Таким образом, положение Иисуса по правую руку Отца – это положение Царя вселенной. Соломон, о воцарении которого говорят цитируемые в Евр. 1 Пс. 2 и 109, был прообразом Иисуса в данном конкретном эпизоде восшествия на престол Господень. По существу, главная задача главы 1 Послания к Евреям в том и состоит, чтобы убедить читателей, что Иисус после Своего вознесения принял статус Царя всей вселенной. Место на престоле Господнем по правую руку Самого Бога – это место Царя, и оно не могло быть занято не кем иным, кроме как Личностью, равной Богу.

Чуть позже автор послания снова вернется к теме восседания Сына по правую руку Отца и, цитируя слова известного псалма, напишет: «Кому когда из Ангелов сказал Бог: "седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих"?» (Евр. 1:13). Из этих слов не просто следует, что Отец никому из ангелов этого не говорил, но что в принципе никому из ангелов этого не

могло быть сказано. Всюду в Писании ангелы не сидят на престоле, а стоят перед престолом (Дан. 7:10; Лк. 1:19; Откр. 8:2). Сын воссел, и хотя отмечается, что Он по праву руку Бога, но в действительности Он занял то же положение, что и Отец. «То, что Сын был возвеличен до положения по правую руку Бога, означает, что Он живет и правит с властью и силой самого Бога»⁹⁵.

Важно обратить внимание и на то, что в Пс. 109 говорится не только о восседании Мессии по правую руку Бога, но и о Его первосвященническом служении «во век по чину Мелхиседека» (ст. 4). Такое сочетание в одном псалме двух важнейших теологических тем не является случайным. Дело в том, что положение по правую руку Бога – это не только положение Царя, но и Первосвященника. Об этом говорится в Послании к Евреям, а также это подтверждается общим контекстом Писания. Например, в Евр. 4:15, 16 Иисус снова показан сидящим на престоле, но уже в образе Первосвященника. В Евр. 5:7–10 указывается, что Иисус после «дней плоти Своей», став «виновником спасения вечного», был «наречен от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека». Очевидно, что момент наречения Первосвященником совпадает с моментом воцарения. Наконец в Евр. 8:1 прямо говорится: «Мы имеем такого Первосвященника, Который воссел одесную престола величия на небесах».

Предсказания о том, что Мессия будет одновременно Царем и Первосвященником, можно найти уже в Ветхом Завете. Захария писал: «Он создаст храм Господень и примет славу, и воссядет, и будет властвовать на престоле Своем; будет и священником на престоле Своем» (Зах. 6:13). В Новом Завете Павел подхватывает эту мысль и говорит о Христе: «Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас» (Рим. 8:34).

Событие воцарения Иисуса и одновременно обретения им статуса Первосвященника было показано Иоанну в видении, и он описал его в 4-й и 5-й главах Откро-

95 Lane. P. 16.

вения. Здесь мы видим Иисуса в образе «Агнца как бы закланного» (5:6). Это совпадает с идеей, изложенной в Евр. 10:11, 12, где показано, что Иисус «воссел одесную Бога» после того, как принес «жертву за грехи». Четыре животных и двадцать четыре старца падают перед Агнцем «и поют новую песнь, говоря: достоин Ты взять книгу и снять с нее печати, ибо Ты был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена, и языка, и народа, и племени» (Откр. 5:9). Другими словами, смерть Сына утвердила Его право быть Царем и Первосвященником.

В Откр. 5 Иисус получает те же почести и поклонение, что и Отец, и подобное мы читаем в Евр. 1, где посредством цитирования ветхозаветного текста автор призывает: «Да поклонятся Ему все Ангелы Божии» (Евр. 1:6). Факт поклонения ангелов в Писании всегда рассматривается как свидетельство того, что Личность, Которой поклоняются, является Богом.

Безусловно, Иисус и до Голгофы был Царем. Как писала Елена Уайт, Он «был един с Богом прежде сотворения ангелов и всегда находился одесную Отца»⁹⁶. Таким образом, восходя на трон к Отцу после Своего вознесения, Иисус не занимает совершенно нового для Него положения. Он возвращается на место, которое всегда по праву принадлежало Ему как Богу. Однако есть и разница в положении Иисуса одесную Отца до и после Голгофы. И эта разница в том, что после Голгофы Иисус восходит на трон к Отцу как Тот, Кто победил и снял все вопросы относительно справедливости и правомочности Божьей власти во вселенной.

Восшествие Иисуса «на престол одесную Бога было отмечено излитием Духа на Его учеников»⁹⁷. Его прославление на небе могущественным эхом отозвалось на земле, где с великой силой зазвучала проповедь о спасении посредством Его жертвы. Спустя некоторое время первомученик Стефан увидел «небеса отвер-

96 Уайт Е. Патриархи и пророки. С. 38. См. также: Уайт Е. История спасения. С. 15.

97 Уайт Е. Воспитание. С. 98.

стые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (Деян. 7:55, 56). Эта картина стала вдохновением для христиан на все времена, ибо верой они могут проникать за пределы невидимого. «Именно вера делает нас способными взглянуть за пределы настоящего с его заботами и проблемами и увидеть великое грядущее, где все, вызывающее сегодня у нас вопросы и недоумение, станет ясно. Вера видит Иисуса, Который стоит как наш Посредник одесную Бога. Вера видит обители, которые Христос ушел приготовить любящим Его. Вера видит одежду и венец, приготовленные для победителя, и слышит песнь испуленных»⁹⁸.

ЧАСТЬ 2.

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА (1:5–14)

Поскольку вторая часть Евр. 1 имеет целью с помощью ветхозаветных цитат подтвердить краткие формулировки, изложенные в первой части, то между ними наблюдается множество параллелей. В том, чтобы заново обсуждать эти параллели, нет необходимости. Поэтому мы рассмотрим только несколько теологически важных идей, о которых в первой части речи не идет. К таковым можно отнести выражение «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя», мысль о введении Первородного во вселенную, а также несколько высказываний о том, что Сын и его правление вечны.

«Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя...

Я буду Ему Отцом, и Он будет Мне Сыном» (ст. 5)

Автор не случайно связывает в 5-м стихе две цитаты. Дело в том, что на самом деле в Писании сынами Бога называются ангелы (см. Иов. 1:6; 2:1), Израиль (Исх. 4:22; Ос. 11:1) и просто люди (Быт. 6:2). Более того, верные Богу люди даже называются рожденными от Бога (Ин. 1:13). И если бы автор ограничился только первой цитатой,

⁹⁸ Уайт Е. Служители Евангелия. С. 259, 260.

то ее можно было бы оспорить, сославшись на указанные стихи. Но вторая цитата указывает на контекст, в котором следует трактовать первую. Другими словами, сынами Бога называются в Писании многие, но данное выражение уникально и может быть правильно понято только в его контексте. Таким контекстом является пророческая весть об избрании Богом Соломона на роль израильского царя, записанная во 2 Цар. 7, откуда собственно эти слова и цитируются («Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном», ст. 14). В момент воцарения Соломон провозглашается сыном Бога.

Джордж Бачехан писал: «Раввины ставили в один список Пс. 2:7-8, Пс. 110:1 и Дан. 7:13-14. Первые два отрывка – это псалмы воцарения, в третьем же некто, подобный Сыну человеческому, получает власть, славу и царство, и в это же время в покорность ему приводятся другие народы. Равви Иуда говорил, что все это было теми обетованиями, которые Господь должен был исполнить в отношении Мессии (Мидр. Пс. 2 §9). Это означает, что раввины считали, что Мессия должен быть царем, Сыном Божьим и Сыном человеческим»⁹⁹. Таким образом, «обе цитаты в 1:5 относятся к царям, названным сынами Божьими»¹⁰⁰.

Воцарение Соломона, описанное во 2 Цар. 7 в терминах усыновления, является своего рода прообразом инаугурации Иисуса после Его вознесения на небо, в момент которого Он также получает статус Сына. И до воцарения Соломон, как и все израильтяне, назывался сыном Бога, но воцарение сделало его особенным сыном: когда он воссел «на престоле Господнем» (1 Пар. 29:23), то на него была возложена ответственность соучаствовать в Божьей работе управления Израилем, и тем самым он в некотором смысле стал ближе других к Богу. «Царь непременно считался тем, кто находится в тесных отношениях с Богом»¹⁰¹. Таким

99 Buchahan G.W. "To the Hebrews". In The Anchor Bible. Vol. 36. New York: Doubleday, 1972. P. 13, 14.

100 Buchahan. P. 13.

101 Buchahan. P. 14.

образом, слово «сын» в данной цитате обозначает нечто большее, чем «сын» применительно к простому израильтянину. Особенность этого сыновства связана не с *происхождением*, а с *ролью* или *функцией*, которую Соломон должен был осуществлять. Главной особенностью этой новой роли было то, что Соломон должен править Израилем от лица Бога, как бы восседая вместе с ним на Его царском троне.

Подобное имело место и в случае с Иисусом. Титул «Сын Божий» применялся к Иисусу и до Его инаугурации. Он очень широко используется в Евангелиях. Но есть разница между его использованием до и после инаугурации. В Евангелиях этот титул указывает на Божественную природу Иисуса, в то время как в момент инаугурации акцент ставится на том, что Он исполнил миссию спасения человечества и достоин принять почести и статус, полагающиеся Богу (см. Откр. 5:9–13). До этого Иисус как Сын Божий боролся за царство, теперь Он вступает в права наследования царства. Момент наследования и является актом подтверждения этого статуса на основании победы, одержанной на кресте. Другими словами, Иисус всегда был Сыном Бога, но крест стал подтверждением Его безоговорочного права на сыновство, которое в свою очередь давало право на воцарение.

Таким образом, несмотря на использование слова «родил», в первой цитате речь идет не о рождении, но о воцарении Иисуса, равно как и в Пс. 2 этим словом описывается событие восхождения на трон израильского царя. Автор Послания к Евреям, следуя раввинистической традиции, с которой он судя по всему был хорошо знаком, видит в Пс. 2 мессианское пророчество об Иисусе, Который будет провозглашен Царем вселенной после исполнения Своей миссии.

«Когда вводит Первородного во вселенную» (1:6)

О вхождении Иисуса в мир в Послании к Евреям говорится дважды: в 1:6 и 10:5. Второй из этих двух случаев (10:5) не вызывает трудностей с истолкованием:

совершенно очевидно, что здесь имеется в виду приход Христа в наш мир или воплощение. Здесь мир обозначен греческим κόσμος, которым подчеркивается его физическая природа. Но в 1:6 «мир» – это греческое οἰκουμένη, то есть обитаемый мир¹⁰², мир живых существ. Этим словом обычно описывается мир со всеми его как физическими, так и социальными характеристиками. В Писании этим словом обозначается мир, который обольщает сатаной (Откр. 12:9)¹⁰³, в котором развернется последняя драма бесовского обольщения (Откр. 16:14) и который будет судим Богом (Деян. 17:31). Этим же словом в Евр. 2:5 обозначается и будущий мир, который был утерян людьми, и теперь Иисус Своей смертью возвращает его им и за это венчается «славою и честью» (2:9, см. также ст. 8–10).

О вхождении в какой их этих двух миров говорится в 1:6? Все свидетельствует в пользу того, что речь идет не о воплощении Иисуса, а о Его восхождении на небеса после воскресения¹⁰⁴. Во-первых, вхождение Иисуса в мир в 1:6 – это событие, в котором Сын представлен прославленным, что ясно видно из ближайшего контекста. Сыну должны поклониться все ангелы Божии, в то время как воплощение в Писании описано как событие Его унижения.

Во-вторых, ближайший контекст связывает это событие вхождения Иисуса в мир с восхождением Иисуса на престол, где Он воссел одесную Отца (1:3, 13), и происходит это после того, как Иисус «совершил Собою очищение грехов наших» (1:3).

В-третьих, вхождение Иисуса в мир в 1:6 тематически и контекстуально соотносится с 2:6–10, где, как мы уже отмечали, как раз и говорится о венчании Иисуса «славою и честью», что также происходит после воскресения.

102 «Обитаемая, населенная земля» (Вейсман. С. 868).

103 В данном стихе слово «обольщать» (греч. πλανῶ, «вводит в заблуждение») стоит в настоящем времени, т.е. сатана не обольщала, а обольщает после своего низвержения.

104 Некоторые ученые предлагают видеть здесь событие Второго пришествия, но в Евр. 1 главы вхождение в мир представлено как свершившееся событие, а не событие будущего.

ния. Более того, в 2:5 автор использует выражение «мир, о котором говорим». Это явный намек на 1:6, где перед этим он также говорит о мире (в обоих случаях используется греческое слово οἰκουμένη).

Наконец, четвертый аргумент заслуживает того, чтобы изложить его более подробно. Особенность высказывания о вхождении Первородного в мир в Евр. 1:6 состоит в том, что Бог вводит Его «снова» (греч. πάλιν). Буквально вся фраза переводится следующим образом: «Когда же снова вводит Первородного в мир»¹⁰⁵. Ряд исследователей справедливо «связывают πάλιν, «снова», с глаголом εἰσάγαγῃ, «вводит» в результате чего это слово указывает на «другое» или «второе» вхождение в οἰκουμένη. Они обращают внимание на то, что во всех других случаях в Послании к Евреям, где после πάλιν используется глагол, это слово относится к этому глаголу (4:7; 5:12; 6:1, 6)»¹⁰⁶. Если при вознесении Иисус возшел на небеса «снова», соответственно до этого Он уже был там. Кроме того, сам Иисус говорил о том, что Сын Человеческий взойдет туда, «где был прежде» (Ин. 6:62).

Что это за второе вхождение? Прояснить это помогает ветхозаветный контекст используемой в Евр. 1:6 цитаты. Эта цитата взята из Пс. 96, который начинается словами «Господь царствует» и полностью посвящен описанию царствования Господа. Таким образом, призыв поклониться Господу звучит в контексте того, что Он является Царем. Так как автор Послания к Евреям применяет эти слова к Сыну, то соответственно таким моментом второго вхождения следует считать момент восхождения Иисуса к Отцу для инаугурации после Его крестной смерти. Данная точка зрения очень хорошо согласуется с ближайшим контекстом Евр. 1, а именно со стихами 3 и 4, где сказано, что Иисус «совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную [престола] величия на высоте. «Контекст требует того, чтобы οἰκουμένη пони-

¹⁰⁵ Большинство переводов, включая русский синодальный и Современный русский Института перевода Библии в Заокском, связывают слово «снова» с глаголом «говорит», что с лингвистической точки зрения неправильно.

¹⁰⁶ Lane. P. 26.

малось как небесный мир эсхатологического спасения, в который Сын входит во время Его вознесения»¹⁰⁷. Таким образом, вхождение Иисуса в мир в 1:6 указывает на инаугурацию Иисуса как Царя вселенной.

Говоря о вхождении Христа в мир, автор Послания называет Его *Первородным* (греч. πρωτότοκος). Благодаря этому Иисус предстает не просто Сыном, но Первенцем. В Писании это слово имеет не только буквальный смысл, но и переносный. Так в Ветхом Завете Своим первенцем Бог называет Израиль (Исх. 4:22), и ясно, что этим выражается идея избрания, а не рождения. Использование в Евр. 1 слова *Первородный* применительно к Христу скорее всего является аллюзией на Пс. 88, где Бог называет Давида своим первенцем¹⁰⁸, который «превыше царей земли» (ст. 28). И снова мы встречаемся с контекстом царского правления. Превосходящий других царей первенец – это самый великий царь. «В этом контексте «первородный» – это титул почета, выражающий превосходство по рангу. Намек на завет (Пс. 88:27, 28), и слова о том, что правление царя будет вечным (ст. 29), позволяют связать Пс. 89 с Пс. 2 и 2 Цар. 7, которые уже цитировались в ст. 5»¹⁰⁹. Таким образом, термин *Первородный* в данном случае используется для подчеркивания мысли, что Иисус – самый великий из всех царей, Царь, управляющий всей вселенной.

«Ты тот же, и лета Твои не кончатся»

Мысль о Сыне как о вечной Личности в Евр. 1 повторяется несколько раз. Во-первых, косвенным образом она звучит в словах «через Которого и веки сотворил» (ст. 2). Как мы уже отмечали, слово *веки* является производным от слова *вечность*. Творец, сотворивший то, что имеет отношение к вечности, конечно же, Сам является вечным. Во-вторых, автор утверждает, что престол Сына «в век века» (ст. 8). Здесь звучит заявление о том, что царская власть Христа во вселенной никогда не прекратится, что, конечно же, требует того, чтобы Царь был

107 Lane. P. 27.

108 В Септуагинте в данном случае первенец – πρωτότοκος

109 Lane. P. 26.

вечной Личностью. В-третьих, выражение «в начале Ты» (ст. 10) также служит явным указанием на вечную природу Сына, поскольку Тот, с Кого все начинается, не может не быть вечным. В-четвертых, слова «они погибли, а Ты пребываешь» (ст. 11) в их контексте явно указывают на вечное, никогда не прекращающееся существование Сына. Наконец, цитата, которая вынесена в подзаголовок: «Ты тот же, и лета Твои не кончатся» (ст. 12) – однозначное указание на вечную природу Сына.

Эти высказывания направлены на то, чтобы подчеркнуть равенство Сына Отцу. Вечное существование – это один из основных признаков Божества. Согласно пророчеству Исаии, Сын не просто вечен, Он – «Отец вечности» (Ис. 9:6), то есть Творец вечности – не только видимого мира, но и того, что за его пределами. Е. Уайт перефразирует это выражение из пророчества Исаии: «Иисус не только наш Пастырь. Он наш вечный Отец»¹¹⁰.

Выражение пророка Михея о том, что происхождение Мессии «из начала, от дней вечных» (Мих. 5:2), означает, что Сын Божий на самом деле никогда не имел начала. Как писала Елена Уайт, «Христос, Слово, Единородный Сын Божий, был един с Вечным Отцом – един с Ним по природе, характеру и намерениям»¹¹¹. Иисус всегда «был равным с Отцом»¹¹². «Христос был Богом в высшем смысле этого слова... Господь Иисус Христос, Сын Божий, существовал изначально как особая Личность, однако же единая с Отцом. Он был непревзойденной славой небес. Он был Повелителем небесных сил, и Ему по праву принадлежало благоговейное поклонение... Слава и свет заключены в истине о том, что Христос был един с Отцом еще до основания мира. Это – свет, сияющий в темном месте, озаряя его светом изначальной Божественной славы»¹¹³.

Заключение

110 Уайт Е. Желание веков. С. 483.

111 Уайт Е. Патриархи и пророки. С. 34.

112 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. Т. 8. С. 268.

113 Уайт Е. Избранные вести. Т. 1. С. 247, 248.

Первая глава Послания к Евреям является вводной в книге, которая была написана, чтобы показать и объяснить служение Иисуса Христа в небесном святилище. Это служение носит искупительный характер, то есть целиком сориентировано на решении проблемы окончательного освобождения человека от греха. Ставя задачу показать «небесную» сторону искупления, автор прежде всего решил представить читателю Первосвященника. Этим Первосвященником является вечный Бог, представленный в образе первородного Сына. Он назван Сыном, потому что, принимая человеческую природу, снял с Себя регалии Царя всей вселенной и полностью подчинился Отцу. Он назван Сыном, потому что принял плоть и кровь того, кого Бог сотворил. Он назван Сыном, потому что стал полным и совершенным откровением о Боге.

Каждая из приведенных в Евр. 1 семи характеристик Сына такова, что благодаря ей открывается определенная грань многосоставного служения Христа миру. Но автор не ставит задачу в Евр. 1 дать полную характеристику личности Христа. Его цель в другом: охарактеризовать Христа в момент Его восхождения на небесный престол к Отцу, чтобы дальше, начиная от этого события, раскрыть суть Его служения в небесном святилище. В то же время эти семь характеристик сами по себе показывают Иисуса Богом, который вечен, равен Отцу, является Творцом и Вседержителем, является Спасителем, освобождающим от греха, и потому превосходящим по Своему положению в мире не только людей, но и ангелов.

Первую главу Послания к Евреям можно назвать гимном Божественности Христа. В ней совершенно четко просматривается желание автора убедить своих читателей в том, что Иисус – Бог. В то же время, послание не ограничивается только первой главой. В нем предлагается читателю сбалансированное представление о Христе как Богочеловеке, в личности Которого были соединены две природы – Божественная и человеческая.

«Крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа»:

подлинность и значение
троичной формулы в Мф. 28:19^b¹¹⁴

Симушов А. А. ,
доктор практической теологии,
декан богословского факультета ЗДА

Проблематика

В соответствии со сложившейся в адвентистских общинах практикой перед тем, как кандидаты на крещение войдут в воду, они должны публично, перед всем собранием, засвидетельствовать о своей вере. Для этого пастор приглашает их выйти вперед и задает им ряд вопросов, первый среди которых следующий: «Верите ли вы в триединого Бога, являющего Себя нам в единстве трех совечных Личностей: Отца, Сына и Святого Духа?»¹¹⁵ То, что данная формулировка включена в исповедание веры и вынесена в самое его начало, отнюдь не случайно. Мы как церковь придаем первостепенное значение учению о Боге и подобно большинству других христианских деноминаций принимаем доктрину о Троице.

Хотя кому-то может показаться, что идея триединства Божества не больше чем спекуляция, которая появилась в патристический период под влиянием эллинистиче-

114 Данная статья представляет собой с некоторыми изменениями и дополнениями доклад, прочитанный автором на Международной библейской конференции «Доктрина о Боге: исторический, богословский и библейский аспекты», которая проходила 24–26 сентября 2007 г. в пос. Заокском, Россия.

115 Церковное руководство Церкви адвентистов седьмого дня. Пересмотренное издание Генеральной Конференции Церкви адвентистов седьмого дня 2005 г. Москва: Евро-Азиатский дивизион Церкви адвентистов седьмого дня, 2006. С. 46–48.

ской мысли, и она не имеет основания в Библии, на самом деле это не так. Конечно, ни в Ветхом Завете, ни в Новом мы не найдем учения о Троице в том виде, какой оно приняло впоследствии, особенно в ходе Никейского (325 г. н.э.) и Константинопольского (381 г. н.э.) соборов¹¹⁶. Но Священное Писание содержит тексты, в которых намечаются контуры будущего догмата и которые стимулировали размышления тринитарного характера в первые несколько столетий христианской истории.

Традиционно одним из таких текстов считается Мф. 28:19, особенно вторая его часть: *poreuthentes oun matheteusate panta ta ethne, baptizontes autous eis to onoma tou patros kai tou huiou kai tou hagiou pneumatos*¹¹⁷ («читая, когда пойдете, сделайте учениками все народы [ср.р.], погружая их [м.р.] во имя Отца и Сына и Святого Духа» (перевод мой. — А.С.). На протяжении веков эти слова использовались в качестве одного, но далеко не единственного, из аргументов в пользу библейского происхождения учения о Троице Боге¹¹⁸. Таковыми многие их видят и по сей день¹¹⁹, в том числе мы, адвентисты¹²⁰.

116 Так, в Ветхом Завете вообще нет точного указания на триединство Бога (см. В начале было Слово... Изложение основ библейского вероучения. 2-е изд., испр. и доп. Заокский: Источник жизни, 2010. С. 38), а Новый Завет для описания отношений Отца, Сына и Святого Духа не использует такие понятия, как личность, троица, равенство, единосущность и т. д. (см. J. Plevnik, "The Trinitarian Formula in Mt. 28:19b," in *Trinification of the World: A Festschrift in Honor of Frederick E. Crowe*, eds. Thomas A. Dunne and Jean-Marc Laporte [Toronto: Regis College Press, 1978], 241).

117 Транслитерация дается в соответствии с системой, принятой в Библейском комментарии адвентистов седьмого дня. См. *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*, ed. Francis D. Nichol (Hagerstown: Review and Herald, 1976), 1:22.

118 Достаточно посмотреть на то, как часто этот стих цитируется или на него делаются аллюзии отцами Церкви. В результате проведенного мною с помощью составленного в Калифорнийском университете *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) анализа их трудов было обнаружено более двухсот подобных случаев. Вот только некоторые из них: Origenes, *Fragmenta in evangelium Joannis (in catenas)* 36; Basilius, *Sermones XLI*, p. 285, lines 45-46; Cyrillus, *Commentarius in xii prophetas minores*, vol. 1, p. 564, line 19-21; Joannes Chrysostomus, *Catechesis ultima ad baptizandos*, p. 170, lines 1-9; Athanasius, *Sermo major de fide*, Fragment 60, lines 48-50.

119 См., например, Грудем У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение. СПб.: Мирт, 2004. С. 246–248 или Эриксон М. Христианское богословие. СПб.: Библия для всех, 1999. С. 274, 276.

120 См., например, В начале было Слово. С. 86. С. Канале, Ф. Доктрина о Боге // Настольная книга по теологии // Библейский комментарий АСД. Заокский:

Естественно, присутствие в Новом Завете подобного рода высказывания не дает покоя критикам учения о Троице. Поэтому неоднократно предпринимались попытки реинтерпретировать данный текст и свести к минимуму его значение¹²¹. А сравнительно недавно на одном из немецких интернет-сайтов (www.bibelcenter.de) появилась работа некоего Вольфганга Шнайдера¹²², в которой была поставлена под вопрос сама аутентичность (подлинность) Мф. 28:19. По инициативе группы «Полночный крик» из Калининграда эта работа была переведена на русский язык, в результате чего в свет вышла взбудоражившая сознание многих верующих брошюра под названием «„Крещение во имя Троицы?“ Исследование текста из Евангелия от Матфея 28:19»¹²³.

Если попытаться вкратце передать ход представленных в ней рассуждений, то он следующий: согласно Мф. 28:19, крещение должно совершаться «во имя Отца и Сына и Святого Духа». Однако из Деяний апостолов мы узнаем, что новозаветная Церковь практиковала крещение «во имя Иисуса» (см., например, Деян. 2:38). Поскольку формулировки различны, при чем, по мнению Шнайдера, не только по форме, но и по сути, то возникает вопрос, какая из них древнее и восходит к Самому Господу, а какая – следствие вкравшегося изменения. Так как допустить, что апостолы, совершая крещение во имя Иисуса, забыли, неверно поняли или ослушались Господа, повелевшего Им крестить во имя

Источник жизни, 2010. Т. 12. С. 112.

121 Яркий тому пример толкование Мф. 28:19 Свидетелями Иеговы, которое мы можем найти в известном трактате «Следует ли верить в Троицу?» (New York: Watchtower Bible and Tract Society of New York, 1998). Так, на странице 22, пытаясь объяснить упоминание в Мф. 28:19 Святого Духа, авторы говорят, что слово «имя» может обозначать силу и власть, а не обязательно указывать на личное имя. А на странице 23 они приводят цитату одного из исследователей, согласно которой Мф. 28:19, если этот текст рассматривать отдельно, не может окончательно доказать ни того, что три упомянутых субъекта – личности, ни их равенства, ни их Божественности.

122 Wolfgang Schneider, "Matthäus 28:19 – 'Taufe in Namen der Trinität?'" URL: http://bibelcenter.de/bibel/trinitaet/mat28_19_allgemein.php (дата обращения: 24.09.2007).

123 Шнайдер В. «Крещение во имя Троицы?» Исследование текста из Евангелия от Матфея 28:19. Калининград, 2005.

Отца и Сына и Святого Духа, не представляется возможным, то чаша весов склоняется в пользу того, что проблема нужно искать в троичной формуле из Мф. 28:19.

Здесь на помощь приходят труды Евсевия Кесарийского (ок. 263–340 гг. н.э.), в которых семнадцать раз из более чем двадцати случаев цитирования интересующий нас текст имеет форму *poreuthentes oun matheteusate panta ta ethne en to onomati mou* («Итак, когда пойдете, сделайте учениками все народы во имя Мое»). На основе этого автор делает вывод, что именно так выглядел текст Мф. 28:19 в библейских рукописях, бывших в распоряжении Евсевия, которые, несомненно, древнее манускриптов, доступных нам сегодня. В результате, гипотетически воссозданное вариантное чтение принимается за оригинальное, а известное нам выражение «крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» объявляется более поздним догматически обусловленным дополнением¹²⁴, аналогичным тексту о трех свидетелях (1 Ин. 5:7)¹²⁵. А это значит, что учение о Троице лишается своего библейского основания.

Благодаря анализу практики крещения ранних христиан и привлечению свидетельств отцов Церкви Шнайдер смог придать своей работе видимость фундаментального научного исследования, способного поколебать веру даже утвержденных. Однако насколько в действительности приводимые им аргументы серьезны и обоснованы? На этот вопрос мы и попытаемся ответить в данной статье. Но прежде чем мы обратимся к рассмотрению конкретных тезисов, необходимо сделать несколько общих предварительных замечаний.

124 Согласно Шнайдеру, сама троичная формула появилась в начале II в. н.э. в ходе начавшегося отступления от истины, но в текст Евангелия от Матфея (не ясно, правда, почему лишь в него), по вполне понятным причинам, она была включена только после Никейского собора (см. Шнайдер. Крещение во имя Троицы? С. 18–20).

125 На сегодняшний день ни у кого не вызывает сомнения тот факт, что это более поздняя вставка. См. подробное обсуждение текстологических свидетельств в Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the New Testament*, 2nd ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), 647–649 и A. E. Brooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles*, International Critical Commentary (Edinburgh: T. & T. Clark, 1912), 154–165.

Предварительные замечания

1. Рассуждая об аутентичности Мф. 28:19b и значении этого текста в утверждении идеи о триединстве Божества, следует помнить, что никакая христианская доктрина не основывается только на одном отдельно взятом тексте¹²⁶. Это особенно верно в отношении учения о Троице. Исследуемый нами фрагмент евангельского текста сыграл важную роль в истории христианского богословия. Но доктрина о триединстве Бога не строится исключительно на нем¹²⁷. Не основывается она и на каком-то другом отдельно взятом тексте. Учение о Троице – это результат долгого и всестороннего осмысления всей совокупности библейских свидетельств о природе и деяниях Бога¹²⁸. Это – попытка в строго формализованном виде выразить то представление о Боге, которое авторы Священного Писания передают недогматическим языком, языком откровения¹²⁹. Что же касается троичной формулы, то она встречается не только в Мф. 28:19b (хотя в этом тексте она, может быть, и выражена наиболее ясно¹³⁰). Различные ее варианты можно найти и в других частях Нового Завета. Так, например, ее можно заметить в 1 Кор. 12:4–6; 2 Кор. 13:14; Еф. 2:18, 3:14–21; 4:3–6; 2 Фес. 2:13–17; 1 Петр. 1:2; 1 Ин. 3:23, 24; 4:2; Иуды 20, 21; Евр. 6:4–6; Откр. 1:4¹³¹.

126 См. Мечгер Б. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. М.: ББИ, 2006. С. 311. Автор говорит прежде всего о текстуально неясном тексте, что, как мы увидим позже, не относится к Мф. 28:19b. Однако его утверждение вполне можно расширить до текста вообще.

127 F. J. Chase, "The Lord's Command to Baptize (St. Matthew XXVIII 19)," in *Journal of Theological Studies* 6 (July 1905): 484. Прекрасный пример библейского обоснования учения о Триедином Боге без использования Мф. 28:19b и формального исследования явно выраженных троичных формул Нового Завета, но с привлечением другого обширного материала Священного Писания и его глубокого богословского анализа можно найти в Бобринский Б. Тайна Пресвятой Троицы. Очерк догматического богословия / Протопресвитер. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005. С. 18–151.

128 Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. Одесса: Богомыслие, 1998. С. 258.

129 Бобринский. С. 87; Chase, 484.

130 Канале. С. 112.

131 Еще несколько других более развернутых и может быть не столь определенных текстов тринитарного характера приводит Роберт Гандри в своем комментарии на Евангелие от Матфея. См. Robert H. Gundry, *Matthew*:

2. Все приводимые Шнайдером аргументы можно разделить на две группы: *богословские* (касаются различий крещальных формул, обнаруживаемых нами в Мф. 28:19b, с одной стороны, и в остальном Новом Завете, с другой) и *текстологические* (связаны с привлечением трудов Евсевия Кесарийского и некоторых других отцов Церкви для реконструкции оригинала). Именно в такой последовательности они и излагаются данным автором. Однако мы в своем анализе рассмотрим их в обратном порядке. И на то есть веская причина. Подобно тому, как в древности переписчики нередко вносили изменения в священный текст, исходя лишь из своих догматических представлений (о чем известно и ветхозаветной текстологии¹³² и текстологии Нового Завета¹³³), так и сегодня богословы достаточно часто перекраивают библейский текст, производят конъюнктурные эмендации и заявляют об интерполяциях, руководствуясь исключительно своими личными богословскими представлениями. Порочность такого рода практики очевидна: это хороший способ избавиться от трудных или неудобных текстов¹³⁴. Поэтому более правильным представляется не текстологию подстраивать под богословие, а богословие строить на текстологически выверенном тексте¹³⁵.

A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 596, 597.

132 См. Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М.: ББИ, 2001. С. 253–263.

133 См. Мещер Б. Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М.: ББИ, 1996. С. 196–198.

134 Нередки случаи, когда именно так и происходило: тот или иной фрагмент Нового Завета объявлялся поздней вставкой, иначе говоря подложным, только потому, что он не вписывался в богословскую систему, выстроенную каким-то исследователем. Например, некоторые ученые без всякой для этого текстологической базы пришли к заключению, что 2 Кор. 6:14–7:1 является интерполяцией, так как в этом отрывке, по их мнению, присутствуют идеи, не характерные для Павла (Joseph A. Fitzmyer, “Qumrân and Interpolated Paragraph in 2 Cor. 6:14–7:1,” *Catholic Biblical Quarterly* 23 [July 1961]: 271–280; Hans Dieter Betz, “2 Cor. 6:14–7:1: An Anti-Pauline Fragment?” *Journal of Biblical Literature* 92 [March 1973]: 88–108; Paul Brooks Duff, “The Mind of the Redactor: 2 Cor 6:14–7:1 in Its Secondary Context,” *Novum Testamentum* 35 [April 1993]: 160–180).

135 Установление оригинального текста – это первый этап анализа любого библейского отрывка согласно стандартным учебникам по библейской герменевтике и экзегезе (см. Фи Г. Экзегетика Нового Завета. СПб.: Библия для всех,

3. Хотя вопрос о достоверности и каноничности Мф. 28:19b и может показаться чем-то новым, на самом деле это не так. Нов он только для нас. А если говорить о богословии в целом, то его история насчитывает уже более ста лет. Аутентичность Мф. 28:19b была поставлена под сомнение еще в начале XX в., и не Вольфгангом Шнайдером, а профессором Оксфордского университета Фредом Конибиэром (Fred C. Conybeare) в ряде статей, опубликованных в различных теологических журналах¹³⁶. Большую часть своих аргументов г-н Шнайдер

1995. С. 21, 40–48; Хазел Г. Постигая живое Слово Божье. Заокский: Источник жизни, 1998. С. 8).

136 Fred C. Conybeare, "The Eusebian Form of the Text Matth. 28:19," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 2 (1901): 275–288; idem, "Three Early Doctrinal Modifications of the Text of the Gospels," *Hibbert Journal* 1 (1902): 102–108. Впоследствии в пользу подлинности короткой, так называемой евсеиевской формы Мф. 28:19 высказывались и некоторые другие исследователи. В частности Ганс Космала (Hans Kosmala, "The Conclusion of Matthew," *Annual of the Swedish Theological Institute* 4 [1965]: 132–147), Давид Флуссер (David Flusser, "The Conclusion of Matthew in a New Jewish Christian Source," *Annual of the Swedish Theological Institute* 5 [1967]: 110–120) и Джордж Говард (George Howard, "A Note on the Short Ending of Matthew," *Harvard Theological Review* 81 [January 1988]: 117–120). При этом каждый из них по-своему попытался усилить аргументацию Конибиэра.

Так, Космала сфокусировал свое внимание на структуре Мф. 28:19, 20 и поиске ответа на вопрос, согласуется ли короткий вариант Мф. 28:19 с замыслом и целью всего Евангелия? Теряет ли оно что-то, если мы признаем евсеиевскую форму подлинной, или же, наоборот, его весть становится более ясной и определенной? В ходе своего исследования он пришел к заключению, что благодаря короткой форме конец Евангелия от Матфея превращается из прозаического в поэтический, гимнографический текст из четырех строф и усиливает присутствующий в данном Евангелии акцент на имени Иисуса и центральности Его личности. Однако Космала вынужден согласиться с тем, что его суждения вряд ли можно рассматривать как научное доказательство подложности троичной формулы в Мф. 28:19 (Kosmala, 138). Поэтический характер последних стихов Евангелия от Матфея явлен и без эмендации. В тексте четко просматривается троичная структура, которая характерна для Евангелия от Матфея в целом (W. D. Davies and Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, International Critical Commentary [London: T. & T. Clark, 1997], 3:676, 677; Benjamin J. Hubbard, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An Exegesis of Matthew 28:16–20*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 19 [Missoula: Society of Biblical Literature & Scholars Press, 1974], 169–173). Кроме того, как будет показано ниже, традиционный текст прекрасно согласуется со всем Евангелием как с точки зрения лексики, так и с точки зрения теологии (Gundry, 596; Jack Dean Kingsbury, "The Composition and Christology of Matt. 28:16–20," *Journal of Biblical Literature* 93 [December 1974]: 573–584).

Флуссер, в свою очередь, обратился к документу под названием «Доказательства того, что наш господин Мухаммед пророк» (The Establishment Proofs

позаимствовал у Конибиэра. Но, к сожалению, он не посчитал нужным упомянуть об этом или хотя бы сослаться на своего более именитого предшественника. Равным образом проигнорировал он и развернувшуюся после публикаций Конибиэра научную дискуссию. С нашей стороны было бы неправильно пойти тем же путем. Тем более что рассуждения Конибиэра носят более развернутый характер. Поэтому мы сосредоточимся на оценке взглядов Фреда Конибиэра по поводу Мф. 28:19b и лишь при необходимости будем ссылаться на суждения Вольфганга Шнайдера.

Подлинность Мф. 28:19b (текстологические аргументы)

Установление подлинности того или иного текста — процедура текстологическая. Состоит она из двух частей: (1) знакомство с важнейшими свидетелями интересующего нас текста и выявление имеющихся ва-

for the Prophethood of Our Master Mohammed), содержащему фрагмент мусульманской антихристианской полемики и датируемому X в. По его мнению, в нем заимствован материал из более раннего иудео-христианского источника, появление которого можно отнести к VI–VII вв., и подтверждается короткая форма Мф. 28:19. Однако проводимая в качестве доказательства цитата лишь отдаленно напоминает конец Евангелия от Матфея и, как показал Хаббард, может быть отголоском не Мф. 28:19, а Ин. 20:21 (Hubbard, 163, 164). Единственная ясная и бесспорная цитата концовки Евангелия от Матфея в данном документе содержит троичную формулу (Howard, 118).

Что же касается Говарда, то он для подтверждения евсеиевской формы Мф. 28:19 приводит еврейский текст Евангелия от Матфея из еврейского полемического трактата Эвен Бохан, написанного Шем Тов бен Ицхак бен Шапругт и датируемого XIV в. В нем действительно содержится более короткий вариант Мф. 28:19, 20: «Идите и научите их исполнять все, что Я повелел вам навеки». Однако нетрудно заметить, что он намного короче и того варианта, что мы находим у Евсевия. В еврейском тексте Евангелия от Матфея из Эвен Бохан отсутствует не только троичная формула, но и выражение «сделайте учениками все народы», которое, в отличие от троичной формулы, есть у Евсевия во всех случаях, когда он цитирует Мф. 28:19. Таким образом, данный документ нельзя рассматривать как еще одно свидетельство в пользу вариантного чтения, обнаруживаемого у Евсевия. В нем мы видим самостоятельное вариантное чтение, отличное от евсеиевского (Ulrich Luz, *Matthew 21-28: A Commentary*, Hermeneia [Minneapolis: Fortress, 2005], 617, n. 15; Говард отчасти и сам это признает [Howard, 118, 120]), которое нужно оценивать отдельно в соответствии с имеющимися в текстологии критериями и против которого на сей раз выступают уже и тексты самого Евсевия Кесарийского.

риантных чтений; (2) анализ и оценка установленных вариантных чтений. Если мы говорим о Новом Завете, то важнейшими свидетелями новозаветного текста являются:¹³⁷ (1) рукописи на греческом языке (папирусы, унциалы и минускулы); (2) древние переводы (сирийские, латинские, коптские и т. д.) и (3) цитаты в сочинениях отцов Церкви.

Итак, какие же варианты чтения Мф. 28:19b мы обнаруживаем в указанных источниках? Никаких. Как замечает Эрнест Эзеогу (Ernest Munachi Ezeogu), Мф. 28:19b — это тот редкий в текстологии случай, когда по столь важной литургической формуле все свидетели евангельского текста единодушны, т. е. не имеют разночтений¹³⁸. Слова «крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» содержатся во всех известных рукописях Нового Завета, как унциальных, так и минускульных, а также во всех известных древних переводах Нового Завета, например, в Диатессароне Татиана¹³⁹. Были они прекрасно известны и отцам Церкви, как доникейским, так и посленикейским. В привычной нам форме Мф. 28:19 цитируется Иринеем Лионским (*Adversus Haereses* iii, 17, 1, латинская версия), Ипполитом Римским (*Contra Noetum* 14), Тертуллианом (*De Baptismo* 13; *De Praescriptione Haereticorum* 20), Иоанном Златоустом, Василием Великим и мн. др.¹⁴⁰ Знал о троичной формуле и Евсевий Кесарийский. Пять раз в его трудах Мф. 28:19 встречается в том виде, в котором этот текст известен нам сегодня¹⁴¹.

137 См. Мецгер. Текстология Нового Завета. С. 33–91; Хазел. С. 84, 85. Обычно считается, что данный порядок перечисления отражает значимость названных источников для текстологии.

138 Ernest Munachi Ezeogu, *The Purpose of the Great Commission: A Historical-Critical Exegesis of Matthew 28:16–20* (Ph.D. diss., University of St. Michael's College, 2004), 24.

139 Chase, 498.

140 Недвусмысленную аллюзию на Мф. 28:19b можно встретить в Justinus Martyr, *Apologia* I, 61. Возможно, троичная формула в Одах Соломона 23.22 (датируются концом I в. – началом II в.) также является отголоском Мф. 28:19b.

141 *Epistula ad Caesarienses* 5; *Contra Marcellum* I, 1, 9; I, 1, 36; *De Ecclesiastica Theologia* III, 5, 22; *De Theophania* IV, 8. Конибиэр, желая свести к минимуму и тем самым полностью дискредитировать случаи использования Евсеем полной формы Мф. 28:19, попытался оспорить принадлежность ему «Против Маркелла»

Столь серьезная текстологическая база традиционного чтения Мф. 28:19b заставляет усомниться в правомерности аналогии, проводимой Конибиэром¹⁴², а вслед за ним и Шнайдером между историей этого текста и историей 1 Ин. 5:7¹⁴³. По всей видимости, Мф. 28:19 изначально содержал троичную формулу и никакого альтернативного чтения, которое пытаются реконструировать названные выше авторы, никогда не существовало. В противном случае, как объяснить отсутствие различий в интересующем нас тексте? Возможно ли, чтобы изменение такого рода в самом популярном в ранней церкви Евангелии¹⁴⁴ могло произойти столь незаметно и не быть зафиксированным в рукописной традиции? Текстологический анализ 1 Ин. 5:7 показывает, что предположение о том, что после Никейского собора в результате тайного сговора доминирующая партия тринитариян изменила все существующие кодексы¹⁴⁵, – из области фантастики¹⁴⁶. «Дошедшие до нас рукописи Нового Завета не были плодом деятельности банды конспираторов. Они появились естественным образом в различных частях греко-говорящей Церкви»¹⁴⁷.

Учитывая тот факт, что подлинность Мф. 28:19b подтверждается и так называемыми внутренними свидетельствами¹⁴⁸, на этом большинство исследователей

(*Contra Marcellum*) и «Церковной теологии» (*De Ecclesiastica Theologia*), но Чейс показал безосновательность подобных действий (Chase, 495–496, 512–521).

142 Conybeare, “The Eusebian Form of the Text Matth. 28:19,” 288. В статье под названием «Три доктринальных изменения текста Евангелий» (“Three Early Doctrinal Modifications of the Text of the Gospels”) он сравнивает историю Мф. 28:19b с историей Мф. 1:16 и Мф. 19:17. Но и это сравнение не совсем адекватно.

143 См. Chase, 497–499.

144 Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 134–135; Kosmala, 138.

145 Conybeare, “Three Early Doctrinal Modifications of the Text of the Gospels,” 108

146 См. Hubbard, 165.

147 Chase, 499.

148 В данном случае имеются в виду внутренние признаки, относящиеся к числу вероятностей подлинника. Помимо всего прочего в них входят соответствие стилю и вокабуляру, используемому автором на протяжении всей его книги, и согласование с ближайшим контекстом, другими отрывками того же автора и теологией книги в целом (см. Мещер. Текстология Нового Завета.

останавливается, считая вопрос аутентичности данного текста решенным¹⁴⁹. Но как быть с высказываниями Евсевия Кесарийского, тем более что, как показывают современные текстологи, к свидетельствам отцов Церкви в установлении первоначального текста Нового Завета нужно относиться более серьезно, чем это делалось раньше?¹⁵⁰ Если Евсевий был знаком с троичной

С. 204, 205). Мф. 28:19b полностью отвечает этим критериям. Так, в троичной формуле используется лексика, присущая Евангелию от Матфея в целом. Такие слова и выражения, как «во имя» (греч. *eis to onoma*), «Отца» (греч. *patros*), «Сына» (греч. *huiou*) и «Святого Духа» (греч. *hagiu pneumatou*) являются матфеизмами (Gundry, 596). Несколько своеобразный синтаксис Мф. 28:19, 20 (два обстоятельственных причастия – «крестя» [греч. *baptizontes*] и «уча» [греч. *didaskontes*] – подчинены одному личному глаголу – «сделайте учениками» [греч. *matheteusate*]), который смущает некоторых исследователей (например, Kosmala, 133), является стилистической особенностью Матфея (Kingsbury, 577, 578). Он прибегает к подобному приему, когда дает обобщенное описание служения Иисуса (Мф. 4:23; 9:35). В Мф. 28:19, 20 же мы имеем дело с обобщенным описанием служения Его учеников. Кроме того, непривычная для церковной практики последовательность действий – сначала крестить, а затем научить (Kosmala, 133; ср. Дидахе 7.1) – делает традиционный вариант с троичной формулой более сложным, а соответственно более достоверным. Наконец Мф. 28:19b согласуется с Евангелием от Матфея и концептуально. Повеление крестить во имя Отца, Сына и Святого Духа невольно напоминает читателю Евангелия историю крещения Иисуса (R. T. France, *The Gospel of Matthew*, The New International Commentary on the New Testament [Grand Rapids: Eerdmans, 2007], 1117; Craig S. Keener, "Matthew's Missiology: Making Disciples of the Nations [Matthew 28:19–20]," *Asian Journal of Pentecostal Studies* 12 [January 2009]: 10–11), которая излагается Матфеем таким образом, чтобы подчеркнуть Троицу (это видно при сравнении с другими Евангелиями; Gundry, 596). А упоминание Сына по середине между Отцом, под Которым без сомнения подразумевается Бог, и Святым Духом, Которого евреи считали Божественным, не только не умаляет (как считает Космала) центральную для всего Евангелия от Матфея мысль о значимости Иисуса, но наоборот усиливает ее (Ezeogu, 127–130; Hubbard, 174). Троичная формула с Сыном в центре – это не что иное, как утверждение Его божественности (Keener, "Matthew's Missiology," 13). «Человеческий лидер группы учеников стал законным объектом их поклонения» (France, 1118). Эта идея соответствует как непосредственному контексту (см. Мф. 28:18, 20), так и контексту всего Евангелия.

149 Так, например, Ezeogu, 24–25; Luz, 617, особенно п. 15.

150 Bart D. Ehrman, "The Use and Significance of Patristic Evidence for NT Textual Criticism," in *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History: A Discussion of Methods*, ed. Barbara Aland and Joël Delobel (Kampen: Pharos, 1994), 118–135; Gordon D. Fee, "The Use of the Greek Fathers for New Testament Textual Criticism," in *Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestiones*, ed. Bart D. Ehrman and Michael W. Holmes (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 191–207; Jack M. Suggs, "The Use of Patristic Evidence in the Search for a Primitive New Testament Text," *New Testament Studies* 4 (January 1958): 139, 147.

формулой, то почему, цитируя Мф. 28:19, он приводит ее только в пяти случаях из двадцати девяти, причем исключительно в произведениях, написанных после Никейского собора? И чем вызвано присутствие у него других форм Мф. 28:19?¹⁵¹

Объяснение, которое дает Конибизер, простое: до Никейского собора Евсевий не знал о существовании текста Мф. 28:19 с троичной формулой и цитировал этот стих по рукописям, бывшим в его распоряжении, с вариантным чтением «во имя Мое». После Никейского собора ситуации изменилась. Евсевий познакомился с формулой «крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» и стал использовать ее вместо ранее известной. Но помимо проблемы с обоснованием существования альтернативного чтения Мф. 28:19, о чем шла речь выше, это объяснение имеет еще одну сложность. Оно опирается на две посылки, не подтверждающиеся трудами самого Евсевия.

Первая касается того, что он не знал о троичной формуле в Мф. 28:19 до Никейского собора. Согласно письму, которое Евсевий написал вскоре после этого собора своей пастве в Кесарии и которое для нас сохранил Сократ Схоластик¹⁵², это не так. С ней он познакомился еще во время собственной катехизации.

«Как приняли мы от предшествовавших нам епископов – и при оглашении, и при восприятии крещения, – пишет он, – как научились из божественных Писаний, как веровали и учили в пресвитерстве и в самом епископстве (здесь и далее в цитате курсив мой. – А.С.), так веруем и теперь, и представляем вам нашу веру. Вот она: веруем в единого Бога Отца Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого; и в единого Господа Иисуса Христа, Слово Божие, в Бога от Бога, в свет от

151 Помимо традиционной, семнадцать раз, как уже было отмечено, этот текст встречается у Евсевия в форме: «Итак, когда пойдете, сделайте учениками все народы во имя Мое», и семь раз – в форме: «Итак, когда пойдете, сделайте учениками все народы... уча их соблюдать все, что Я повелел вам».

152 О подлинности и правильности атрибуции данного письма, а также о том, что приводимая из Мф. 28:19 цитата не является интерполяцией см. Chase, 492, 493, 495, 496.

света, в жизнь от жизни, в Сына Единородного, перво-рожденного всей твари, Который прежде всех веков родился от Бога Отца, чрез Которого все произошло, Который для нашего спасения воплотился и пожил между человеками, и страдал, и воскрес в третий день, и восшел к Отцу, и придет опять во славе судить живых и мертвых. Веруем и в Единого Духа Святого. Веруем, что каждый из них есть и имеет бытие, что Отец – истинно Отец, Сын – истинно Сын, Дух Святой – истинно Дух Святой. Так и Господь наш, посылая своих учеников на проповедь, сказал: «Идите научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» [Мф. 28, 19]. В этом мы утвердились, это мыслим, *этого и прежде держались*, это будем держать и до смерти, и, стоя в этой вере, анафематствуем всякую безбожную ересь. Все это восчувствовали мы сердцем и душою, сколько знаем самих себя, все это чувствуем и теперь, и что говорим искренно, свидетельствуемся Богом Вседержителем и Господом нашим Иисусом Христом, будучи готовы доказать и убедить вас, что *мы так веровали, так проповедывали и во времена прошедшие*» (Eusebius, *Epistula ad Caesarienses* 4–6 = Socrates, *Historia Ecclesiastica* I, 8)¹⁵³.

Вторая ошибочная посылка касается того, что Евсевий рассматривал формулы «сделайте учениками все народы во имя Мое» и «сделайте учениками все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» как взаимоисключающие. Как видно из принадлежащего его перу произведения под названием «Теофания» (*De Theophania*), или «Богоявление», Евсевий в равной степени мог использовать обе формулы. Так, в V, 17, 46 и

153 На это письмо также ссылается Афанасий Великий в «Декретах Никейского собора» (*De Decretis Nicaenae Synodi*) и оно приводится в качестве приложения к этому трактату (*De Decretis Nicaenae Synodi* 33). Его цитируют Феодорет (*Historia Ecclesiastica* I, 11) и Геласий Кизикский (*Historia Concilii Nicaeni* II, 34). Русский перевод с незначительными изменениями приводится по: Сократ Схоластик. Церковная история. URL: <http://www.krotov.info/acts/04/socrat/socr01.html> (дата обращения: 26.06.2011).

49 он использует формулу «во имя Мое», а в IV, 8 (сирийская версия¹⁵⁴) – «во имя Отца и Сына и Святого Духа».

Все это заставляет нас попытаться найти иное объяснение особенностям цитирования Мф. 28:19 у Евсевия Кесарийского. Для этого необходимо вспомнить, что отцы Церкви далеко не всегда цитировали тексты Писания дословно и в полном объеме¹⁵⁵. Нередко они просто делали аллюзию на тот или иной библейский текст или приводили его по памяти. При этом они вполне могли перефразировать его, соединить с другими близкими по смыслу текстами, изменить, опустить или, наоборот, добавить отдельные фразы и выражения, исходя из этических, практических, стилистических, догматических и иных соображений¹⁵⁶.

В связи с этим в текстологии выработаны определенные правила. С одной стороны, они позволяют определить, в каких случаях труды отцов можно привлечь в качестве свидетелей вариантного чтения того или иного новозаветного текста, а с другой – они помогают объяснить, почему цитируемые ими тексты Писания зачастую отличаются от общепризнанного варианта. К числу ключевых критериев обычно относят длину цитируемого текста, характер произведения, в котором приводится цитата, манера цитирования древнего автора в целом и контекст¹⁵⁷.

Так, считается, что чем длиннее приводимый текст, тем больше вероятность, что мы имеем дело не с аллюзией или цитированием по памяти, а с подлинной цитатой. Конечно, в первую очередь этот принцип применим к тем случаям, когда цитируется не один, а не-

154 Греческий фрагмент, хотя и не содержит прямой цитаты, имеет явный намек на Мф. 28:19b. См. Chase, 494, 495.

155 По замечанию Брюса Мецгера этот факт особенно важно учитывать, когда мы используем патристические труды в качестве свидетельств новозаветного текста (Мецгер. Текстология Нового Завета. С. 86–88; см. также Fee, 200, 201).

156 Fee, 192, 193; Suggs, 141, 142. Эти же авторы приводят и примеры подобных далеко не единичных случаев.

157 Suggs, 142, 143; Fee, 201–204.

сколько текстов¹⁵⁸. Однако он действителен и тогда, когда один и тот же текст встречается у того или иного древнего автора в двух и более вариантах, один из которых «длинный», а другой/ие – «короткий/ие»¹⁵⁹. Как показали многочисленные исследования, отцы Церкви обычно знали и использовали только одну форму текста. При чем именно «длинная» форма отражает известный им текст. «Короткая/ие» форма/ы – это редуцированная версия, за которую ответственен сам древний автор и которая появилась вследствие ошибок его памяти, незначительных пропусков или предпринятой им адаптации текста к новому контексту.

Нетрудно заметить, что описанная только что ситуация очень похожа на ситуацию с Мф. 28:19. Таким образом, «короткий» вариант Мф. 28:19, который мы обнаруживаем в трудах Евсевия, скорее всего, не отражает текста Евангелия, известного Евсевию до Никейского собора, а является в некотором смысле его собственным изобретением. Это наблюдение подтверждается последующим анализом его высказываний.

Как было сказано, при определении точности цитат имеет значение не только длина цитируемого текста, но и характер произведений, в которых эти цитаты приводятся. Проповеди и комментарии надежнее катен¹⁶⁰, а в полемических трактатах тексты Писания цитируются отцами Церкви более точно, чем в проповедях и комментариях¹⁶¹. Поэтому, как замечает Джек Саггз, никакая из работ Евсевия не сравнится по аккуратности и точности приводимых цитат из Писания с его трактатом «Против Маркелла» (*Contra Marcellum*)¹⁶². А именно в нем Мф. 28:19 дважды цитируется в канонической форме.

158 Хотя и в этом случае его нельзя доводить до крайности. См. Fee, 201, 202; Suggs, 142.

159 Fee, 202.

160 Катены (лат. *catenae patrum* – «цепь», или «вереница отцов») – сборники компилятивного характера, содержащие библейские толкования патристического периода.

161 Fee, 203; Suggs, 143.

162 Suggs, 143.

Кроме того, следует заметить, что работы Евсевия, в которых Мф. 28:19 встречается с троичной формулой, и работы, в которых приводится короткий вариант этого текста¹⁶³, различаются по целевой аудитории. Так, первые были больше предназначены для внутреннего пользования, тогда как последние были рассчитаны на широкий круг читателей. Так что различие формулировок текста вполне могло быть вызвано разными адресатами. Ведь среди первых христиан существовало так называемое «правило тайны» (*disciplina arcani*): в целях сохранения святости они старались излишне не распространяться о тайне природы Божества (Отец, Сын и Святой Дух) и таинствах, к числу которых относили и крещение¹⁶⁴. Применялось это правило, конечно, не всегда и не везде¹⁶⁵, но нельзя полностью исключить предположение о том, что Евсевий не хотел злоупотреблять богословской плотностью Мф. 28:19 и потому не приводил полный вариант этого текста в своих трудах, адресованных широкой аудитории.

163 Это *Demonstratio Euangelica, Commentarius in Psalmos, Commentarius in Isaiam, Historia Ecclesiastica, De Laudibus Constantini, De Theophania*.

164 Chase, 496–497. Вот, например, высказывание, принадлежащее Кириллу Иерусалимскому, отцу Церкви IV в.: «Мы не открываем язычнику тайн об Отце и Сыне и Святом Духе. Даже и пред оглашенными не говорим открыто о тайнах, но о многом большей частью говорим прикровенно, чтобы верные, знающие сие, размышляли, а незнающие не получили вреда» (*Cathecheses ad Illuminandos* VI, 29; русский текст приводится по: Кирилл Иерусалимской. Огласительное поучение шестое. URL: http://krotov.info/library/k/kiri_ier/oglas_06.html [дата обращения: 26.06.2011]). В пользу этого свидетельствует и тот факт, что у нас нет описаний христианского богослужения во II–III вв. Как показывает Роберт Уэббер, «это не значит, что в ранней Церкви поклонение не было важным аспектом христианской жизни. Поклонение было настолько важным для ранних христиан, что они сознательно скрывали эту информацию, чтобы „не разбрасывать жемчуг перед свиньями“». В частности, с особым тщанием от язычников сохраняли таинство вечери Господней» (Уэббер Р. Поклонение прежде и теперь. Библейские, исторические и практические вопросы. СПб.: Вера и святость; Библия для всех, 2003. С. 47). Последнее подтверждается Иоахимом Иеремиасом (*Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus* [New York: Scribner 1966], 132–137). А крещение, с которым к этому времени связывалась троичная формула, по значимости ничуть не уступала вечере.

165 Поэтому критика позиции Чейса со стороны Конибиэра отчасти оправдана (F. C. Conybeare, *History of New Testament Criticism* (London: Watts & Co., 1910), 84–87). Тем более, что в «Теофании» (*De Theophania*) Евсевием одновременно используются все три формы Мф. 28:19.

Наконец не следует забывать о контексте, в зависимости от которого отцы Церкви могли по-разному цитировать один и тот же библейский текст. Анализируя случаи использования Мф. 28:19 Евсевием, можно заметить определенную закономерность¹⁶⁶. Полный вариант текста он приводит только при обсуждении вопроса Троицы. Во всех остальных случаях он использует краткие формы. При этом их употребление тоже имеет свою логику. Так, например, когда речь идет о власти Христа, Евсевий цитирует Мф. 28:19 в форме: «Итак, когда пойдете, сделайте учениками все народы во имя Мое» (акцент на имени). А когда в центре внимания – всемирная миссия и этическое учение, то он использует вариант: «Итак, когда пойдете, сделайте учениками все народы... уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (опускается не только упоминание крещения, но и имени Иисуса). Из этого можно заключить, что традиционное чтение Мф. 28:19 было единственным вариантом текста, известным Евсевию, а все краткие формы являются парафразом, который он осуществил в соответствии с требованиями контекста¹⁶⁷.

Рассмотрев аргументы текстологического характера и убедившись в подлинности троичной формулы в Мф. 28:19, самое время обратиться к аргументам богословским.

Значение Мф. 28:19b

(богословско-исторические аргументы)

По мнению Шнайдера, приписываемое Христу в Мф. 28:19 повеление вступает в противоречие с зафиксированной в Книге Деяния святых Апостолов практикой крещения во имя Иисуса (см., Деян. 8:16; 10:48; 19:5; 22:16)¹⁶⁹, если Тот совершенно определенно поручил им это де-

166 Hubbard, 152–162.

167 Ferguson, 133–135.

168 Шнайдер. С. 5–10.

169 Особенно сильно первостепенное значение имени Иисуса в ранней Церкви подчеркивается в Kosmala, 134–138, откуда, по всей видимости, Шнайдер прямо или косвенно и заимствует свой тезис.

лать во имя Отца, Сына и Святого Духа? Единственное разумное, с точки зрения Шнайдера, объяснение состоит в том, что никакой троичной крещальной формулы первоначально не существовало, ведь она противоречила иудейскому монотеистическому мировоззрению учеников Христа. Ее появление, исходя из свидетельства Дидахе, он относит к концу I – началу II века н.э., когда в христианскую церковь устремился поток язычников, которые не полностью порвали со своим политеистическим прошлым и попытались согласовать старые представления с новой верой¹⁷⁰.

На первый взгляд звучит убедительно. Проблема только в том, что объяснение Шнайдера основывается на целом ряде анахронизмов¹⁷¹ и свидетельствует о недопонимании сути Мф. 28:19. Остановимся на трех основных моментах.

Прежде всего, это определение троичной формулы из Мф. 28:19 как крещальной, т. е. предназначенной для произнесения во время совершения христианского обряда инициации. Без сомнения, именно так воспринимаются и используются слова «во имя Отца и Сына и Святого Духа» сегодня. Однако подобная практика появилась, по всей видимости, лишь в конце I – начале II века н.э. Первые намеки на формализацию мы встречаем в Дидахе¹⁷², хотя даже в этом случае, как предупреждает Милавец¹⁷³, было бы ошибкой говорить о

170 Шнайдер. С. 18–21.

171 В данном случае слово «анахронизм» (от греч. *ana* – «назад» и *chronos* – «время») означает отступление от исторической точности в изображении какой-либо эпохи, которое выражается в том, что исследователь использует слова или понятия, неизвестные на тот момент, и описывает быт и обстановку, характерные для другого исторического периода.

172 Дидахе 7:1–3: «Что касается крещения, то крестите так: предварительно все это сказав, крестите в проточной воде во имя Отца и Сына и Святого Духа. Если же у тебя нет проточной воды, то крести в другой воде; если не можешь крестить в холодной воде, то крести в теплой. А если у тебя нет ни той, ни другой, то трижды полей водой на голову крещаемого во имя Отца и Сына и Святого Духа». Здесь и далее русский текст Дидахе приводится по: Учение двенадцати апостолов / Пер. с греч., вводная статья и комментарии игумена Иннокентия (Павлова). – М.: Учебно-информационный екуменический центр ап. Павла, 1996.

173 Aaron Milavec, *The Didache: Faith, Hope, and Life of the Earliest Christian Communities, 50–70 C. E.* (Mahwah: The Newman Press, 2003), 266, 267.

крещальной формуле в современном понимании. Что же касается Евангелии от Матфея, то в нем нет ни малейшего намека на то, что приведенные выше слова являются фиксированной литургической формулой¹⁷⁴. Соответственно, оснований говорить о противоречии Мф. 28:19b крещальной практике ранней церкви нет. Этот текст представляет собой не крещальную формулу, а описание сути, цели, смысла крещения.

Следующее, что делает подход Шнайдера уязвимым, — это ничем не подкрепленная установка, что крещение «во имя Иисуса/Господа» и крещение «во имя Отца и Сына и Святого Духа» являются взаимоисключающими. Имеющиеся в нашем распоряжении источники показывают, что обе формы долгое время сосуществовали и рассматривались как равнозначные. Так, например, в уже упоминавшемся ранее Дидахе 7:1–3 говорится о крещении во имя Отца и Сына и Святого Духа, в то время как в Дидахе 9:5 — о крещении во имя Господа¹⁷⁵. При этом складывается впечатление, что речь идет об одном и том же. По крайней мере, какое-либо противопоставление отсутствует¹⁷⁶. К этому можно присовокупить тот факт, что представители ортодоксии признавали Маркионово крещение законным, в случае если еретики изъявляли желание вернуться в лоно Церкви. И это несмотря на то, что, по свидетельству Киприана Карфагенского, Маркион крестил «во имя Иисуса» (*in nomine Jesu Christi*)¹⁷⁷. Очевидно, что

174 В последнее время этот факт признают все больше и больше исследователей (см., например, Davies and Allison, 3:685; Ezeogu, 123, 124; France, 1118, п. 42). Было время, когда ученые чуть ли не в каждом тексте, содержащем намек на крещение и Вечерю Господню, видели следы раннехристианской богослужебной практики и элементы литургических формул. На сегодняшний день они более сдержанны в своих оценках. И действительно, вряд ли одного упоминания крещения (как в нашем случае) достаточно для того, чтобы заключить, что мы имеем дело с крещальной формулой, ведь в Новом Завете в сочетании со словом «крестить» (греч. *baptizo*) встречаются самые разные выражения.

175 Дидахе 9:5: «И пусть никто не ест и не пьет от вашего благодарения, кроме крещенных во имя Господа: так как и Господь об этом сказал: „Не давайте святыни псам“».

176 Willy Rordorf, “Baptism According to the Didache,” in *The Didache in Modern Research*, ed. J. A. Draper (Leiden: Brill, 1996), 217, 218.

177 Cyprianus, *Epistolae* 72(73) 17, 22.

ни формой, ни содержанием Маркионово крещение ничем не отличалось от практики крещения «во имя Отца и Сына и Святого Духа», ставшей к тому моменту доминирующей¹⁷⁸. Наконец можно вспомнить Амвросия Медиоланского, который считал достаточным крещение «во имя Иисуса», поскольку упоминание одной личности Божества подразумевает всю Троицу¹⁷⁹, и арианскую(!) практику крещения «во имя Отца и Сына и Святого Духа»¹⁸⁰.

В принципе, ничего удивительного в приведенных выше обстоятельствах нет. Крещение «во имя Иисуса/Господа» и акцент, который первые верующие делали на служении Христа, вполне соответствует духу Мф. 28:19b. Ведь, поместив Сына в середину формулы, Матфей уравнивает Иисуса с Отцом и Святым Духом. Причем делает он это сознательно¹⁸¹. Так он заявляет о Его Божественности¹⁸², что объясняет Его воскресение (Мф. 28:1–8) и дает основание для поклонения Ему (Мф. 28:16, 17) и проповеди о Нем (Мф. 28:7–15, 19, 20)¹⁸³. Тем самым Матфей просто более четко выражает идею, заложенную в свидетельстве Деяний Апостолов о крещении «во имя Иисуса»¹⁸⁴.

Кроме того, следует заметить, что, описывая суть крещения, Мф. 28:19b определяет ее как вхождение в обще-

178 Jack P. Lewis, "Baptismal Practices of the Second and Third Century Church," *Restoration Quarterly* 26, no. 1 (1983): 10.

179 Ambrosius, *De Spiritu Sancto* I, 3. См. также Lewis, 10.

180 Athanasius, *Orationes Contra Arianos* II, 42. Подробное обсуждение этого фрагмента можно найти в John Ashley Wixon, *Athanasius' Trinitarian Theology and his Reading of Scripture: Matthew 28:19 as the Hypothesis of the Christian Faith in his "Letter to Serapion Concerning the Holy Spirit"* (Ph.D. diss. Southwestern Baptist Theological Seminary, 2006), 145–150.

181 См. Davies and Allison, 3:687–689; Ezeogu, 127–130; Ferguson, 138; France, 1118; Keener, "Matthew's Missiology," 11–14.

182 Это подтверждается и непосредственным контекстом. В ст. 17 делается акцент на всемогуществе Иисуса («Дана мне всякая власть на небе и на земле»), а в ст. 20 — на Его вездесущности («И се, Я с вами во все дни до скончания века»). Оба качества, согласно Писанию, являются атрибутами Божества (см., например, Ис. 40–45).

183 Благодаря такой стратегии Матфей суммирует основные темы своего Евангелия и приводит его к кульминации и логическому завершению.

184 Graig S. Keener, *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 716–717.

ние с Отцом, Сыном и Святым Духом или, иначе говоря, приобщение ко всей полноте Божественных спасительных деяний¹⁸⁵. Это, хотя и отличается по формулировке, аналогично Деяниям Апостолов по смыслу: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа [Сын] для прощения грехов [деятельность Бога Отца]; и получите дар Святого Духа. Ибо вам принадлежит обетование и детям вашим и всем дальним, кого ни призовет Господь Бог наш [Отец]» (Деян. 2:38, 39)¹⁸⁶. Таким образом, делаемое Шнайдером противопоставление крещения «во имя Иисуса/Господа» и крещения «во имя Отца и Сына и Святого Духа» искусственно и надуманно.

И, наконец, последнее, что заставляет усомниться в аргументации Шнайдера, — это его ошибочное представление о природе иудейского монотеизма в I веке н. э. Он считает, что троичная формула не могла получить распространение среди первых учеников Иисуса, поскольку она противоречила их монотеистическим воззрениям. Ее появление он связывает с влиянием языческого политеизма. При этом абсолютно игнорируется тот факт, что до середины II века н.э., когда началось активное размежевание между христианством и иудаизмом и формирование раввинизма, еврейский монотеизм был более гибким и разнообразным, чем позднее, в талмудический и современный периоды¹⁸⁷.

Конечно, речь не идет о том, что иудеи, жившие в I веке н. э., были идолопоклонниками или что раннехристианская практика публичного почитания Иисуса не вызывала у них никаких вопросов. И еврейские, и нееврейские источники, относящиеся к данному периоду,

185 Греч. *eis to onoma* («во имя») передает идею присоединения, принадлежности, вхождения, а не силы и авторитета (G. R. Beasley-Murray and G. Wainwright. Крещение // Словарь Нового Завета. Т. 2: Мир Нового Завета / Под ред. К. Эванса, Р. Мартина, Д. Рейда. М.: ББИ, 2010. С. 417, 418; Ferguson, 135, 136; Luz, 632).

186 Вместе с Деян. 2:33 этот текст показывает, что крещение «во имя Иисуса/Господа» не исключает троичности.

187 N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK, 1997), 256–259.

представляют их как монотеистов, которые были крайне осторожны в вопросах культа и избегали всего, что хотя бы в малейшей степени могло подорвать веру в верховную власть и уникальность Бога Израиля¹⁸⁸. Однако их монотеизм не имел ничего общего с идеей онтологической или сущностной единичности божества. Напротив, имеются свидетельства того, что божественная природа, в их понимании, могла включать множественность.

В пользу этого говорят многочисленные случаи, когда в древней еврейской литературе, дошедшей до нас, ангелам (Яхоэль, Метатрон), прославленным патриархам (Енох, Мелхиседек, Моисей, Соломон) и персонифицированным божественным качествам (Логос, Премудрость, Шехина) даются Божественные имена и титулы и приписываются Божественные черты и функции¹⁸⁹. Так, например, Филон Александрийский, известный еврейский мыслитель, живший в конце I в. до н.э. – начале I в. н.э., в одном из своих произведений называет Логос (вторым) богом¹⁹⁰, Первая книга Еноха (составной текст,

188 L. W. Hurtado, "First-Century Jewish Monotheism," *Journal for the Study of the New Testament* 71 (September 1998): 3–26.

189 Цолин Д. Теофания в Ветхом Завете и ее интерпретация в таргумах и талмуде: концепция Memra и Metatron // Богословский вестник. 2003. № 6. С. 31–50; James R. Davila, "Of Methodology, Monotheism and Metatron: Introductory Reflections on Divine Mediators and the Origins of the Worship of Jesus," in *Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (Supplements to the Journal for the Study of Judaism)*, ed. Carey C. Newman and Cladys S. Lewis (Leiden: Brill, 1999), 3–18; Hurtado, 3–26; Michael Mach, "Concepts of Jewish Monotheism During the Hellenistic Period," in *Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (Supplements to the Journal for the Study of Judaism)*, ed. Carey C. Newman and Cladys S. Lewis (Leiden: Brill, 1999), 21–42; Wright, 1997, 256–259.

190 *De Somniis* 1.227–230: «„Я Бог, явившийся тебе в месте бога“ (Быт. 31:13)... Следует разобраться, действительно ли в данном случае речь идет о двух богах... Ибо Бог поистине один, хотя имеются люди, неверно называющие „богами“ многих. Поэтому слово [logos] Священного Писания поясняет, кто есть подлинный Бог, при помощи артиклей. В первом случае говорится: „Я есть тот самый Бог“. Но во втором случае речь не идет о Боге, на что указывает отсутствие артикля: „явившийся тебе в месте“, – и далее не сказано „того самого Бога“, но просто „бога“. Здесь древнейшее Слово Бога [logos] названо „богом“». Текст приводится по: Шенк, К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. М.: ББИ, 2007. С. 107, 108. Интересны также *De Fuga et Inventione* 95 и *Quaestiones et Solutiones in Genesis* II, 62.

датируемый II в. до н.э. – I в. н.э.) изображает Сына Человеческого/Мессию как вечного¹⁹¹, а Третья книга Еноха (документ V–VI вв. н.э., который содержит материал, относящийся к более ранним периодам) говорит о Метатроне как о меньшем Яхве¹⁹².

В наши представления о «строгом монотеизме», предполагающем отличие онтологического статуса Бога от всех остальных существ, подобного рода рассуждения не вписываются. Основываясь на более поздней философско-богословской традиции, мы усматриваем в них черты политеизма. Между тем, сами евреи никакой угрозы уникальности и всемогуществу единого Бога в них не видели¹⁹³. Напротив, для них это было одним из способов подчеркнуть величие и славу Бога, сохранить верность идее Его трансцендентности, не жертвовав при этом идеей Его имманентности, близости к сотворенному Им миру¹⁹⁴. «Чем могущественнее и величественнее великий царь, тем могущественнее и величественнее его слуги, особенно те, которым доверено управление его царством»¹⁹⁵ — такова была их логика.

Таким образом, еврейский монотеизм в I веке н.э., несмотря на его эксклюзивистский характер, можно определить как монархический¹⁹⁶. Бог — это своего рода царь, который управляет сонмом сопровождающих Его могущественных существ. Он отличается от них и поэтому

191 1 Ен. 48:2, 3: «В этот час этому Сыну Человеческому было дано имя, в присутствии Господа Духов, Предвечный; прежде сотворения солнца и луны, прежде сотворения звезд, Ему было дано имя в присутствии Господа Духов». Текст приводится по: James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 (New York: Doubleday, 1983), 35.

192 3 Ен. 12:4, 5: «Он [Бог] возложил его [венец] на мою голову и назвал меня: „Меньший Яхве“ в присутствии всего своего воинства, как написано: „Мое имя в нем“». Текст приводится по: James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 (New York: Doubleday, 1983), 265.

193 Подобно многим другим еврейским авторам греко-римского периода, и Филон Александрийский, и авторы Первой и Третьей книг Еноха считали, что они остаются в рамках иудейской веры.

194 Hurtado, 23; Wright, 258, 259.

195 Hurtado, 23.

196 Peter Hayman, “Monotheism – A Misused Word in Jewish Studies?” *Journal of Jewish Studies*, 42 (Spring 1991): 15; Hurtado, 23, 24.

является единственным, Кто достоин поклонения, но Он – не единственное Божественное/небесное существо.

Соответственно, не следует думать, что формулировки, подобные той, что мы находим в Мф. 28:19b, были абсолютно неприемлемы для иудейского контекста. Другое дело, что первые христиане, в отличие от своих собратьев, продолжавших исповедовать иудаизм, не ограничивались словами. Такие тексты, как Мф. 2:1–12; 28:9, 10, 16, 17; Лк. 24:50–53; Флп. 2:6–11; Откр. 5 и др., указывают на устойчивую христианскую практику публичного поклонения Иисусу. Своими действиями они свидетельствовали о Его Божественности красноречивее, чем все вероисповедные формулы вместе взятые. Именно это и стало одной из причин начавшегося в иудаизме после 70 г. н.э. под влиянием раввинов движения от гибкого монархического монотеизма к монотеизму строго монистическому¹⁹⁷. Однако было бы серьезной ошибкой при интерпретации и оценке историчности Мф. 28:19b отталкиваться от идей, получивших развитие в более поздний период.

Заключение

Итак, сомнения в подлинности Мф. 28:19b не имеют ни текстологической, ни историко-богословской основы. Они являются результатом рассмотрения данного текста с точки зрения более поздних тринитарных споров, через призму определенной заранее сформулированной богословской системы, в которую он не вписывается. Однако вместо того, чтобы пытаться подстраивать Писание под себя, все наши усилия следует направить на то, чтобы наши богословские построения были способны вместить в себя все многообразие библейских свидетельств о Боге, Его природе и деяниях.

197 Hurtado, 8, 24; Wright, 259.